



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**CATARSIS Y PODER: DEL CONCEPTO ESTÉTICO AL CONCEPTO POLÍTICO**

**TESIS  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN HUMANIDADES**

**LÍNEA ACADÉMICA DE TEORÍA LITERARIA**

**PRESENTA:  
ANDRÉS RICARDO CASTRO HURTADO**

**ASESOR:  
DR. ALBERTO PÉREZ-AMADOR ADAM**

**LECTORES:  
DR. CÉSAR ANDRÉS NÚÑEZ  
DR. SERGIO UGALDE QUINTANA**

**Ciudad de México, Enero de 2018**

*Al Dr. Jesús Eduardo García (q.p.d), a Louise David y a México.*

Especial agradecimiento al Dr. Alberto Pérez-Amador Adam por tomar la asesoría de este trabajo cuando aún no tomaba forma; a los lectores, Dr. César Núñez y Dr. Sergio Ugalde; a la Dr. Luz Elena Zamudio, coordinadora de la Línea Académica de Teoría Literaria del Posgrado en Humanidades; a la Universidad Autónoma Metropolitana, sus docentes y su planta administrativa; a mis padres, mis hermanos, mi familia y los amigos (viejos y nuevos) que siempre acompañaron y estuvieron pendientes del proceso de investigación y escritura de este trabajo.

## TABLA DE CONTENIDO

<b>PRESENTACIÓN .....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCCIÓN: LA CATARSIS COMO DISPOSITIVO .....</b>	<b>16</b>
<b>CAPÍTULO I: EL DISPOSITIVO DE PUREZA, MANCHA Y CATARSIS COMO PRINCIPIO ORDENADOR .....</b>	<b>39</b>
<b>Catarsis, Conciencia Transicional y Experiencia Existencial y Social .....</b>	<b>40</b>
<b>La Mancha Como Caudal Simbólico: Generalidades.....</b>	<b>49</b>
<b>La Mancha Como Caudal Simbólico: Hacia Una Definición .....</b>	<b>59</b>
<b>La Mancha Discursiva: La Institucionalización de lo Impuro .....</b>	<b>73</b>
<b>Mito, Rito e Institucionalización de la Mancha .....</b>	<b>85</b>
<b>Mancha, Pureza y Catarsis Como un Sistema transversal y Extrapolable .....</b>	<b>95</b>
<b>La Mancha, la Pureza y la Catarsis en la Institución Religiosa .....</b>	<b>102</b>
<b>Religión, Medicina y Control.....</b>	<b>108</b>
<b>CAPÍTULO II: LA CATARSIS ENTRE LOS GRIEGOS: UNA MIRADA INSTITUCIONAL Y PRE ARISTOTÉLICA DE LA CATARSIS.....</b>	<b>118</b>
<b>Medicina, Religión y Magia en la Construcción de la Sociedad Griega .....</b>	<b>119</b>
<b>Los Héroes Homéricos y la Vergüenza Como Impureza .....</b>	<b>130</b>
<b>La Culpa, la Ley Divina y la Organización de la Sociedad .....</b>	<b>133</b>
<b>Solón, el Legislador .....</b>	<b>140</b>
<b>La Mancha, la Pureza y la Catarsis Como Motores y Ordenadores del Discurso     Jurídico por Vía de lo Religioso .....</b>	<b>144</b>
<b>Dispositivo de Pureza, Mancha y Catarsis y la Constitución del Estado.....</b>	<b>146</b>
<b>Discursividad y Utilitarismo de las Ideas de Mancha y Pureza .....</b>	<b>149</b>

Dispositivo de Pureza, Mancha y Catarsis, Filosofía y Educación .....	154
Pureza y Mancha en el Alma y el Cuerpo .....	165
Conclusión .....	172
<b>CAPÍTULO III: EL DISPOSITIVO DE PUREZA, MANCHA Y CATARSIS Y LOS ESTUDIOS SOBRE LA CATARSIS: HACIA UNA DEFINICIÓN POLÍTICA.....</b>	<b>174</b>
La Poética y la Catarsis .....	174
Platón y Aristóteles: la Tragedia como Política .....	178
La Poesía Trágica Griega como Dispositivo .....	181
Ideas generales sobre la catarsis y sus teóricos .....	189
Método De Los Autores .....	193
Aplicación Del Concepto De Catarsis 1: Catarsis Como Educación Moral a través del Placer.....	198
Aplicación Del Concepto De Catarsis 2: La Catarsis como Terapia .....	215
Aplicación Del Concepto De Catarsis 3: Catarsis Para El Placer.....	234
Conclusiones .....	245
<b>CONCLUSIONES E HIPÓTESIS PARA FUTURAS INVESTIGACIONES.....</b>	<b>248</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>264</b>

## PRESENTACIÓN

Con el uso del vocablo *catarsis*, en la *Poética* de Aristóteles, pareciese que hubo un deslindamiento entre dicho concepto y la relación que tiene con los procesos purificadores que le dan origen y que intentan enfrentar a la mancha (la enfermedad, el mal, la suciedad, etc.) a través de distintos tipos de intervenciones. Luego, la catarsis, como herencia aristotélica, adquiere un carácter autónomo y toma volumen como concepto estético, cuyo escenario se encuentra en la relación que tiene el espectador con una obra trágica. Por extensión, comenzó a operar en la relación entre observador y obras artísticas de diversas índoles, reducida a un proceso interno, individual, abstracto, casi aislado de la realidad. Allí, el vínculo con los procesos purificadores se pierde, aunque es común que se remita a experiencias purificadoras durante la contemplación de ciertas actividades estéticas. Es entonces que, gracias a esa perspectiva, se nos hace inconcebible pensar en la catarsis como efecto de cualquier método para eliminar los estragos de la mancha. Además, no es común preguntarse por la mácula, ese ente sin la cual la catarsis no tendría sentido, especialmente cuando la autonomía del concepto opera en su contexto estético.

En ese sentido, se minimiza el poder de la mancha y se ignora su papel estimulante y equivalente, desde dónde surgen los conflictos que demandan el proceso catártico para repelerla. Igualmente, se pierde de vista como concordancia antagónica con la visión del contexto histórico de un drama en particular, si nos referimos a la ficción, o con los valores morales o las autoridades divinas, políticas o sociales, si nos referimos a la vida real. Hoy en día se sigue encasillando a la catarsis en los límites aristotélicos, donde a través del vínculo

de la compasión nos conectamos con el terror que el personaje trágico vive y, gracias al clímax de los sucesos dramatizados, sentimos un proceso purificador al liberarnos de esos sentimientos (del terror y la compasión). En efecto, me refiero al planteamiento que hace Aristóteles de la catarsis en la *Poética*: “Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies (de aderezos) en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva acabo la *kátharsis* de tales afecciones” (*Poética* 49b27-28).<sup>1</sup> Así, la catarsis (κάθαρσις) ha sido una de las nociones que más ha despertado el interés de pensadores de disciplinas que incluyen, entre otros, a filósofos, teóricos de la literatura, de la estética, psicoanalistas o psicoterapeutas, entre otros. Los matices de la discusión al respecto de qué quiso decir Aristóteles con “catarsis” son de una diversidad múltiple y exponencial, al punto de que parece ser que lo más sensato es aceptar que el consenso no llegará.

Sin embargo, alrededor de lo planteado por Aristóteles, surgen las preguntas: ¿cómo el terror y la compasión adquieren la cualidad de mancha en el espectador y se convierten en elementos a eliminar? ¿A qué entidad, identidad, cuerpo o verdad amenazan, que es necesaria su purificación? Se habla mucho de la catarsis sin percatarse o sin resaltar que no hay catarsis sin “amenaza” y sin elemento “puro” manchado. En alguna parte o en algún momento, la mancha y la entidad “pura” desaparecieron de la elaboración de la catarsis como elementos activos pertenecientes a una preceptiva poética. Con lo cual, hemos perdido de vista que la catarsis, gracias al vínculo con aquellos entes, puede alcanzar escenarios de la vida más allá

---

<sup>1</sup> La traducción es de Valentín García Yebra (1974) para Gredos, edición que utilizaremos a lo largo de este trabajo.

de la experiencia estética.<sup>2</sup> De donde se desprende que está íntimamente ligada a nuestra propia condición política o como ciudadanos de nuestra propia existencia junto a nuestros semejantes, significando también una presencia constante en toda nuestra experiencia cotidiana y no solamente en, por ejemplo, fechas exclusivas de celebración ritual como pueden ser los carnavales.

Sin embargo, esta investigación pretende identificar un marco común que delimite distintas descripciones de la noción de catarsis, teniendo como eje la hipótesis de que los autores se concentran en exponer la catarsis como efecto, pero difícilmente preguntándose sobre las causas que hacen necesaria la existencia del proceso catártico. Parto de la idea de que, desde su carácter físico –propio de cuerpos orgánicos tratados, por ejemplo, por médicos–, pasando por su desarrollo en la higiene de las emociones –y, a través de éstas, del espíritu–, hasta su supuesta operación liberadora en la experiencia estética, la catarsis, directa o indirectamente, en su discurso purificador, revela demandas de normalización y modelamiento del comportamiento de los sujetos, que la relacionan claramente con dinámicas propias de la ejecución de poder.

Inicialmente, el cuestionamiento sobre qué implicaciones trae pensar sobre la catarsis, sus causas y su articulación en la relación entre individuo y sociedad aspiraba a desactivar el término de uno de sus usos más comunes: el de su aparente carácter como censor estético, que califica positivamente *per se* a la obra de arte, cuando se supone que ésta cumple con la “experiencia catártica”. De manera que cabe señalar que, tal cuestionamiento, surge desde el estudio que realicé sobre el género de la *pieza* (Castro 2012), en donde intenté demostrar que no había unicidad en la definición de dicho género ni en los elementos estructuradores sobre

---

<sup>2</sup> Con este comentario no estamos negando una relación que consideramos imposible de desligar: la de la estética con la ética y la política.

los que se fundamenta la *teoría de los siete géneros*.<sup>3</sup> De modo que la noción de catarsis, como elemento estructurador para determinar la naturaleza de cada género y su operación dentro del funcionamiento de la pieza, necesitaba, especialmente, de cierta aclaración (Castro 2012: 83-88).<sup>4</sup> Pero, además y fuera de la investigación realizada, la conclusión más inquietante me llevó a cuestionar en sí mismo el concepto de catarsis.

La *teoría de los siete géneros* plantea que sólo tres géneros son catárticos: tragedia, pieza y farsa. Mientras en la tragedia la aparición de la catarsis se relaciona con el conflicto central del género entre lo general –de orden cósmico (planteamientos religiosos, políticos, ideológicos y filosóficos que representan la colectividad)– contra lo individual (sus afanes enmarcados en el contexto social y por lo tanto moral), en la pieza se enfoca en la acumulación de desazones entre el personaje –un hombre común sin especiales connotaciones jerárquicas, como el espectador– y sus añoranzas y anhelos en un contexto apremiante. Como tal, la catarsis trágica se da por el proceso de identificación con el héroe trágico cuando el espectador siente compasión y miedo por su desgracia y se purifica con la destrucción de dicho héroe, cuando purga dichos sentimientos acumulados mientras vivía la experiencia dramática. Por otro lado, en la pieza, el espectador se adhiere a las creencias de

---

<sup>3</sup> La teoría de los siete géneros ha sido un método de gran relevancia en las escuelas de enseñanza teatrales y literarias de México, sus cimientos fueron dispuestos por la maestra y escritora Luisa Josefina Hernández, y su conjunto engloba a la tragedia, la comedia, el melodrama, la pieza, la farsa, la tragicomedia y la obra didáctica. Según Cecilia Alatorre, es “un método de gran precisión, que permite un análisis de las constantes más comunes dentro de cada género y que facilita una visión diacrónica y sincrónica del drama” (1999: 26). Las virtudes de la teoría de los siete géneros la han hecho una lengua franca dentro del ámbito teatral mexicano. Sin embargo, la configuración de sus postulados, como han reconocido algunos de sus divulgadores –la mayoría alumnos de Hernández–, se han desarrollado más en el terreno práctico que en el plano teórico, por lo que se pueden señalar varios problemas en la definición de sus elementos estructurales, como es el caso de la definición del género de la pieza (Castro 2012).

<sup>4</sup> Dicho esto, cabe señalar que entre los autores que han sistematizado, escrito y publicado sobre *la teoría de los siete géneros* se encuentran John Kenneth Knowles con *Luisa Josefina Hernández: Teoría y práctica del drama* (1980); Cecilia Alatorre con *Análisis del drama* (1999); Virgilio Ariel Rivera en *La composición dramática, estructura y cánones de los siete géneros* (2004); Consuelo Garrido con un capítulo en *Las mujeres y la dramaturgia mexicana del siglo XX* (2011); y Juan Tovar con su libro *Doble vista* (2006), entre otros.

su ideología cotidiana, pero generando una autocompasión, un sentimiento de pena por sí mismo, descubriendo que son atribuciones que le acompañarán por siempre –donde curiosamente se habla de una purgación a medias (Tovar 2006: 61). Finalmente, el género de la farsa tiene un poder transformador dado su capacidad de romper fuertes ataduras y represiones sociales, pues es un género que permite contemplar la realidad desde ángulos sociales que no tiene vedados; así, el espectador tiene el placer de contemplarse a sí mismo en una imagen vergonzante pero placentera al contemplar la recreación de lo ilícito (Alatorre 1999: 112), permitiendo la liberación de las presiones de las normas, lo que conlleva un alivio interior. Al final, la farsa es un género purificador que permite preservar la moral y la lógica de las acciones diarias (Hernández 2011 216).

Por otro lado, la *teoría de los siete géneros* señala que los géneros que no tienen un efecto catártico son la comedia, el género didáctico, el melodrama y la tragicomedia. Dichos géneros, supuestamente, tienen en común la condena de no referir temas mayores, aspirar al entretenimiento y, por lo tanto, evadir temas “profundos” o “mayores” sin construir identificación con el espectador. La comedia tiene intenciones moralizantes, sólo se ocupa de la moral del individuo y de la sociedad, pero sin generar identificación por la distancia dada por la risa. El género didáctico no trabaja con la emotividad, sino con el intelecto; así, el uso de emociones menores, sin perderse en sufrimientos ajenos, construye el alejamiento. El melodrama sí trabaja de cerca con los sentimientos, pero sólo ofrece diversión; aparentemente, quitar seriedad a los sentimientos y el uso de estereotipos evitan el interés del espectador de las cuestiones profundas del ser humano. Igualmente, la esencia épica o aventurera de la tragicomedia la aparta de temas mayores, lo que genera distanciamiento y evita tocar fibras sensibles (Castro 2012: 83-88). Sin duda, además de lo cuestionable que puede resultar señalar que existen géneros catárticos y géneros que no lo son, en esas

anotaciones se puede observar que no estábamos hablando de una sola definición para la catarsis y que lo único que los unía o separaba era que el concepto operaba en la identificación que puede llegar a tener el espectador con el personaje.

Pero además, si, en la pieza, espectador y personaje son semejantes en su naturaleza prosaica y la catarsis que experimentan (una catarsis muy distinta a la catarsis trágica) les permite aceptar una realidad mediocre y continuar fácilmente con la cotidianidad impuesta, por qué la noción catártica goza de la fama de ser considerada como un elemento de índole positiva si actúa, en este caso, como un diluyente del sufrimiento y válvula de escape para que el afectado acepte su ordinario destino y decida alinearse a un contexto que lo acecha con insatisfacciones. Ante la idea de que el hombre moderno, reflejado en un género moderno como la pieza, era representado con un carácter mediocre por su incapacidad de cambiar las circunstancias que forjan su destino, emergió la sospecha de que la catarsis opera en ámbitos cotidianos como parte activa de las dinámicas de control del poder. Así, la preocupación que partía de una reflexión estética sobre un concepto en apariencia eminentemente estético en el campo de la teoría dramática, se convirtió en preocupación política. De manera que, aunque la acción de la catarsis en el género de la pieza pretendía dar pautas estructurales y de configuración teórica del género, también planteaba que la catarsis en la pieza tenía un cariz político que no me quedaba claro.

Entender dónde estaba la relación entre la catarsis y su naturaleza política no fue fácil. Dicho término es ampliamente analizado desde la preceptiva poética o estética (incluyendo declinaciones filosóficas de éstas), o desde las preceptivas terapéuticas. De allí que la visión generalizada que se da de ella se expone intentado explicar el funcionamiento del fenómeno y los posibles objetivos que debe generar. Como resultado, cuando se pretende desarrollar la relación que existe entre ella, los sujetos y el poder, la extensa tradición bibliográfica empuja

a seguir el modelo y, como consecuencia, el término se vuelve difícil de precisar en su operación política y es difícil escapar de los lineamientos poéticos o terapéuticos que la tradición bibliográfica impone.

Indudablemente, Aristóteles es la fuente principal de los estudios, y lo que dijo o no en la *Poética* marcan la principal línea de investigación, especialmente cuando se abordan los objetivos del drama trágico. Otros estudios buscan, en los distintos sistemas de pensamiento de la Grecia Clásica, las implicaciones que pudo tener el uso de la catarsis en la *Poética* o más allá de ese texto. De la misma manera, cuando Bernays, en 1857, se apropió del término para considerarla en el campo de la psicoterapia, estableció una nueva trayectoria médica para el término. En conclusión, es poco el interés que suscita la catarsis desde una perspectiva política, a pesar de que la *Poética* es una respuesta a la condena que hace Platón a la poesía en la *República X*, o a pesar de que el mismo Aristóteles usa el término en su *Política* o en *Ética Nicomáquea* en contextos del ideal del individuo como sujeto político.

Lo primero que me permitió entrar en una concepción política de la catarsis fue establecer, como lo vi estudiando la *teoría de los siete géneros*, que, cuando leía y releía sobre el término, no estaba ubicado en un lugar que me permitiera entenderlo de una sola manera. Básicamente, porque, en principio, la catarsis, como sucede en el contexto de la química, tiene dos formas de concebirse. Primero, desde una idea general y única que la define desde su objetivo: la separación física de una sustancia química pura que nos interesa de agentes extranjeros o contaminantes. Y la segunda, como un procedimiento concreto que varía según la naturaleza tanto de la sustancia pura como del agente contaminante. Así, en química, son procedimientos catárticos el centrifugado, la evaporación, la destilación, la cristalización, la refinación, etc. De manera que, por ejemplo, la refinación se utiliza para separar distintos elementos del petróleo crudo en distintas etapas de calor, o la filtración es un mecanismo para

separar líquidos o gases de elementos sólidos. Esta idea en apariencia tan sencilla, no suele aplicarse en los estudios sobre la teoría de la catarsis en el campo de las humanidades. Y su utilidad consiste en que, cuando pensamos en la catarsis, es conveniente dejar claro que no se está intentando dar una definición general del término y que, normalmente, la definición que se ofrece pertenece a una catarsis con un procedimiento en específico. Consecuentemente, como procedimiento catártico en concreto, es decir, en la segunda acepción, se están aplicando unos intereses particulares, susceptibles de variación, desde un ente que decide aplicar el proceso, sobre una definición de sustancia que le interesa purificar, de otra definición de lo contaminante, que le interesa mantener alejado de la sustancia pura. Es decir, en la técnica catártica aplicada en un cuerpo en específico hay un juego de intereses que crea un contexto desde una perspectiva particular, una perspectiva de un poder en condición de definir dicho contexto. En conclusión, si vamos a hablar de catarsis, siempre tenemos que hablar de cómo se define a partir de un cuerpo en donde se aplica, de una sustancia pura y de un agente contaminante.

Por esta vía, devine en dos perspectivas que abren un camino autónomo y político para el término, que se apartara de los acercamientos tradicionales. Primero, que la pregunta que nos hacemos no es, *qué* es exactamente la catarsis, sino, *cuál* es la naturaleza de la necesidad que permite su existencia, no sólo en un campo en específico, sino como operador intermediario entre el sujeto y el contexto de poder al que pertenece. Aquí llegué a una conclusión: que la catarsis funciona como un principio ordenador de la realidad y, por ende, de la sociedad, junto a ideas concretas de lo puro y lo impuro. Evidentemente, me he desviado de las líneas de estudio señaladas, pero identifico que las definiciones poéticas o terapéuticas de la catarsis siempre describen una normatividad implícita, que, sí, facilitan ver mecanismos en las relaciones de poder al interior de las mismas definiciones poéticas o terapéuticas, pero

de manera desarticulada. La segunda perspectiva a la que llegué consistió en entender que, en la concepción de catarsis que empíricamente veníamos desarrollando, se alojaba una definición de ésta como dispositivo, concepto que Giorgio Agamben y Gilles Deleuze retoman de Michel Foucault y que expongo en la introducción de este trabajo. De manera que, gracias a que siempre que se habla de catarsis es imposible no referenciarla con ideas de pureza y mancha (como conceptos al interior de múltiples campos semánticos), la catarsis como procedimiento se vincula con lo que he optado por llamar como dispositivo de pureza, mancha y catarsis, cuya naturaleza consiste en ser un principio ordenador de la existencia que opera a nivel político. De allí que este trabajo se enfoque, en su primer capítulo, a definir a la catarsis como parte de un dispositivo eminentemente político y la manera cómo se constituye tal naturaleza como principio ordenador, deviniendo en la constitución de los sujetos, la organización social y como mecánica que también opera en la mimesis y la creación literaria. En el capítulo número dos expondré cómo es que ese sistema es fundamental en las instituciones de la Grecia Antigua, con el objetivo de proveer un contexto desde el cual Aristóteles toma la noción catártica que aplica específicamente para la tragedia. Y, por último, reviso un cuerpo de autores que han estudiado el concepto de catarsis desde distintas perspectivas, pero exponiendo cómo el dispositivo de pureza, mancha y catarsis los atraviesa a todos, en donde exponen una operatividad educativa, terapéutica, política o social de la catarsis cargada de demandas de buen comportamiento o salud física o emocional. En conclusión, siempre que se está hablando de catarsis nos estamos refiriendo a un elemento de naturaleza política que media, con distintos procedimientos, entre los sujetos y las instituciones tangibles o morales en las que circula, determinadas por un poder que define la interacción y a los entes participantes.

Para usos prácticos de esta exposición, me parece importante tener presente tres

conceptos, los cuales adelanto aquí, pero que serán evocados constantemente a lo largo de este trabajo: la catarsis como procedimiento; el dispositivo de pureza, mancha y catarsis; y el principio ordenador de pureza, mancha y catarsis.

Llamo principio ordenador de pureza, mancha y catarsis a la cualidad que da estructura base al dispositivo y al mismo procedimiento catártico, consistente en dar un orden al mundo y a la realidad (el cual en sí mismo no tiene un orden), a partir del gesto natural de establecer un centro que es amenazado por una periferia y la necesidad de establecer mecanismos con que se mantiene afuera a esa amenaza. Es una estructura que se plantea como base para la construcción de sentidos, los cuales la revisten desde intereses específicos, deviniendo en dispositivo. Llamo procedimiento catártico a las distintas mecánicas que se aplican en cuerpos en específico, en ideas de sustancias o purezas definidas, para eliminar manchas también definidas específicamente. Así, cuando los estudiosos de la catarsis abordan el concepto mencionado por Aristóteles en la *Poética*, están abordando un procedimiento catártico específico, que podríamos llamar como catarsis trágica; así mismo, con distintas mecánicas, podemos hablar de una catarsis cómica, fársica, etc. Y por último, llamo dispositivo de pureza, mancha y catarsis, a la operación política en la que se incrusta la catarsis como procedimiento junto a las fuerzas que referencian, establecen o determinan su accionar metódico. Dichas fuerzas en un sentido estricto no existen, mas que a partir de una definición discursiva que intenta fijarlas, a saber: una idea de pureza (un orden, una identidad, una sustancia) y una idea de mancha (la amenaza de la pureza, del orden, de la identidad). El dispositivo de pureza, mancha y catarsis se fabrica cuando el principio ordenador es revestido discursivamente de distintos valores, desde intereses que se los invisten. O sea, este dispositivo se caracteriza porque su definición es dictada desde un ente con poder que está en capacidad de determinarla, un ente que está en capacidad de sacar

provecho de su cualidad como principio ordenatorio.

## **INTRODUCCIÓN:**

### **LA CATARSIS COMO DISPOSITIVO**

Si tenemos presente que el canon bibliográfico enfocado en estudiar el concepto de catarsis se divide entre dos grandes vertientes, lo poético y lo terapéutico, es visible que dicha tradición valora el contenido del concepto como un fenómeno fuertemente amarrado a la denominación heredada por Aristóteles, donde poco se consideran sus antecedentes, ni sus amplios alcances en aspectos de interacción prácticos o simbólicos propios de la vida en sociedad. En ese sentido, tradicionalmente se ha ignorado que, en el entramado de las diversas características que constituyen a un individuo, hay un persistente juego de relaciones de poder, en el que se descubriría que la catarsis opera bajo objetivos muy definidos, que superan, aunque los abarca, tanto lo estético como lo medicinal.<sup>5</sup>

Visto así, reformular el concepto implica establecer la relación, intrínseca, pero velada, que existe entre poder y catarsis; relación mínimamente atendida debido al esencialismo propio del término, que ha impuesto la denotación esteticista y la terapéutica, que ampliamente se adhiere a la catarsis. Consecuentemente, ha sido determinada como un objeto inmóvil, que emana su esencia, y capturarla se convierte en una apuesta teórica convencional, de tal manera que la denominación se impone a todas las posibilidades del fenómeno. Una rápida mirada a las normas y reglas de los rituales de purificación, entendidos como rituales

---

<sup>5</sup> Entendidas éstas como categorías aparentemente despolitizadas.

catárticos,<sup>6</sup> evidencia que dichos escenarios no orbitan de manera solipsistas, sino que están sujetos discursivamente a formas de saber y poder que las determinan. En un principio, *purificación* era la traducción directa para κάθαρσις, *kátharsis*, y suelen ser reconocidas como palabras sinónimas, pero derivaron por caminos distintos cuando la catarsis pasó a pertenecer al universo semántico de la preceptiva dramática, el arte y la terapia, mientras que la purificación seguía perteneciendo más a una concepción más exclusiva de los rituales. Sin embargo, es común ver que la definición de la catarsis se remite mayoritariamente al objeto aristotélico y ha ignorado las posibilidades de su transformación, su evolución discursiva o las condiciones que han marcado su relevante operación en la constitución de diversos órdenes sociales. Resulta curioso que, mientras un concepto como la *purificación*, al menos en términos antropológicos, se ha estudiado de acuerdo a los distintos universos simbólicos en los que opera, la catarsis (su sinónimo), aunque ganó autonomía como vocablo en distintos idiomas, se automatizó de manera esencialista.

Consecuentemente, los estudios tradicionales más comunes de la catarsis se enfocan en su inmanencia positiva; donde, si hablamos de un objeto artístico, es prueba irrefutable del gran valor de la obra, o, si hablamos de terapia medicinal, los efectos de la catarsis sanan de la enfermedad. No obstante, si no abrimos el campo de operación de la catarsis, perdemos factores para cuestionar la tradicional valoración positiva, que permita comprender que, detrás de una preceptiva poética y detrás de una definición de salud, hay discursos que tienen el objetivo de normalizar comportamientos, modelar subjetividades, construir espacios de interacción, que se controlan a sí mismos y procuran evitar alteraciones en la realidad

---

<sup>6</sup> Valga la redundancia para observar que en principio *purificación* era la traducción para κάθαρσις, *kátharsis*, con lo cual eran palabras sinónimas, pero derivaron por caminos distintos cuando la catarsis pasó a pertenecer al universo semántico de la preceptiva dramática, el arte y la terapia, mientras que la purificación seguía perteneciendo más a una concepción más exclusiva de los rituales.

preconfigurada. En ese sentido, es necesario resaltar que, tanto lo estético como lo terapéutico, son campos que poseen un carácter político por sí mismos.

Para cuestiones prácticas, pensemos rápidamente en un concepto cuyo contenido también está cargado de un entramado de saber, que evidencia relaciones de poder: la superstición. En la superstición, un sujeto crea una relación gratuita de causa y efecto entre situaciones que se le presentan en el cotidiano, y lo persuade la certeza de que, si sigue o no cierto tipo de conductas, queda expuesto a circunstancias más allá de lo normal que le representarían un beneficio o un castigo. En consecuencia, el supersticioso crea una tensión, que procura controlar para evitar ser víctima, y en ello utiliza rituales de purificación para poder gestionar el destino, que ve manifiesto si no se apega a los protocolos del ritual. La tensión que allí emerge ya es una visión del mundo, que determina la forma de razonar, el fluir emocional y las acciones, que construyen y movilizan a un sujeto. Pero, además, para los otros, el supersticioso lo es porque lleva más allá de lo que se espera el entramado de creencias y comportamientos vigentes. Así, los juegos de poder en los que se encuentra el supersticioso se dan entre él y sus propias creencias con respecto a la divinidad, pero también entre él y el contexto en el que vive.

Teofrasto (*ca.* 372 a. C. - *ca.* 287 a. C.), discípulo de Aristóteles, hizo una descripción de la personalidad supersticiosa, que se encuentra en su obra *Caracteres*.<sup>7</sup> Según Ruíz García (1988, 20-21), los perfiles que Teofrasto define estarían hipotéticamente emparentados con el libro II de la *Poética* de Aristóteles y con los escritos sobre la comedia del mismo Teofrasto (todos aparentemente perdidos<sup>8</sup>), pues son “una *mimesis* de los defectos –que no de los

---

<sup>7</sup> El texto es datado en el 319 a. C. por autores como J. M. Edmonds, aunque, según Ruíz García, no hay un consenso al respecto (1988, 21).

<sup>8</sup> Recordemos que algunos autores consideran que el *Tractatus Coislinianus* es la segunda parte de la *Poética* de Aristóteles, como Cooper (1922), Janko (1992) o Watson (2012).

vicios— que aquejan frecuentemente a la gente mediocre y carente de formación” (1988, 20-21), es decir, el material del que está contenido el personaje de comedia. Teniendo presente el realce que hace la comedia de los defectos, veamos cómo Teofrasto dibuja el temperamento del supersticioso, para ver en la desnudez de esa focalización cómo un sistema de creencias específico modela los comportamientos de un individuo. Así, el supersticioso:

Tras haberse lavado las manos y purificado en la fuente de “Los tres caños” y después de haber cogido una ramita de laurel del templo, se pasea durante todo el día con ella en la boca (Teo., *Caracteres*, XVI. 3). Cuando ve una serpiente en su casa, si es carrilluda, invoca a Sabacio; si es sagrada, erige en seguida un altar en aquel preciso lugar (Teo., *Caracteres*, XVI. 4). En el caso de que un ratón haya roído un saco de cebada, se presenta ante el intérprete y le consulta qué debe hacer. Si le responde que lo dé a un curtidor para remendarlo, no se contenta con esto, sino que hace un sacrificio para verse librado del maleficio (Teo., *Caracteres*, XVI. 6). [...] Continuamente purifica su casa, por pretender que sobre ella pesa un conjuro de Hécate (Teo., *Caracteres*, XVI. 7). [...] Procura no pisar una tumba, ni acercarse a un cadáver o a una parturienta, pues asegura que no le conviene contaminarse (Teo., *Caracteres*, XVI. 9) [...] Cuando tiene un sueño, acude a los intérpretes de visiones oníricas, a los adivinos y a los augures para que averigüen a qué dios o diosa debe suplicar. Visita a los sacerdotes de Orfeo con la intención de renovar su iniciación en los Misterios todos los meses en compañía de su mujer (o de la nodriza, en el caso de que aquella se encuentre ocupada) y de los niños (Teo., *Caracteres*, XVI. 11-12). [...] También podría ser de los que realizan 13 abluciones meticulosamente a la orilla del mar. Si en alguna ocasión ve a uno de esos hombres coronados con ajos que se encuentran en las encrucijadas de los caminos, al volver a su casa, se lava desde la cabeza hasta los pies y, después de llamar a las sacerdotisas, les pide que le purifiquen con una cebolla albarrana o un cachorro. La vista de un loco o de un epiléptico le produce estremecimientos y, en consecuencia, escupe en el pliegue de su ropaje (Teo., *Caracteres*, XVI. 13-14)

Teofrasto, quien enuncia de manera peyorativa las características del citado personaje, también es reconocido por el desarrollo científico de sus tratados de botánica, en donde condena algunos usos supersticiosos de las plantas, mientras destaca la utilización de otras en sacrificios o sugiere rezar al momento de cortar una *centaurea menor*.<sup>9</sup> En esa medida, la censura que evidencia la burla también sería acusada de caer en el mismo error que señala si

---

<sup>9</sup> A saber, en *Historia de las plantas y Sobre los orígenes de las plantas*. Acerca de la condena a las supersticiones y la recomendación del rezo cf. *Historia de las plantas* IX. viii. 7 (Díaz-Regañón 1988).

se califica desde un sistema de creencias, que no considera que rezar tenga algún efecto científico al cortar una planta para evitar que ésta haga daño. Sin embargo, es interesante ver los condicionamientos del supersticioso ante la tensión que le generan sus propias creencias. El miedo a los espíritus malignos –los cuales el supersticioso ha definido previamente– conlleva un tratamiento cuidadoso de toda mancha que pueda promover su invocación. Por lo tanto, el supersticioso cambia su camino, consulta a los intérpretes y procura saber qué le dicen o qué quieren de él los dioses para actuar conforme el dictamen, construye altares, evita cadáveres o parturientas, impone a sus hijos y su mujer protocolos de purificación y les inculca su carácter supersticioso. En esa medida, edifica una perspectiva del mundo que lo condiciona cimentada en el amedrentamiento, que le imponen las fuerzas naturales (aún regidas por los dioses).<sup>10</sup> En todo el despliegue de la superstición hay fuerzas que se mueven y tiran desde distintas direcciones al interior de las relaciones del individuo con su contexto. Estas fuerzas entran y salen desde dicha relación, se instalan en otros individuos y preservan los *status quos*. De allí que la superstición, en su exagerada tensión entre individuo y fuerzas sobrenaturales, muestre su desnudez como dispositivo de las relaciones de poder, mientras que a diferencia de ello la catarsis, en su definición esencialista, se reviste de capas discursivas asépticas, que ocultan su operatividad en el despliegue de tal poder. Me interesa concentrarme en la paradoja que se crea cuando Teofrasto censura la superstición –mientras aplica en botánica ideas supuestamente racionales que para nosotros serían inconcebibles–, a la vez que desarrolla su pensamiento en un mundo donde la catarsis, bajo una legitimidad discursiva, es transversal a las distintas instituciones de la sociedad Griega Clásica.<sup>11</sup> Desde

---

<sup>10</sup> Teofrasto comienza su texto diciendo: “En efecto, la superstición parece ser un amedrentamiento respecto a lo sobrenatural”. (Teo., *Caracteres*, XVI. 2)

<sup>11</sup> Me interesa remitirme constantemente a la Grecia Antigua y en especial a la Clásica, en tanto es la época en la que vivió Aristóteles y en donde veremos las distintas formas de circulación institucional (y, por ende, su

nuestra perspectiva, aparentemente menos supersticiosa, la importancia de la paradoja radica en exhibir, en su manifestación más evidente, los mecanismos de la catarsis como dispositivo que opera en un entramado de saber y poder que la legitima con discursos valederos para esa época, pero que hoy en día nosotros difícilmente aceptaríamos.

Concordemos en cuatro aspectos que permiten que la catarsis como procedimiento sea operativa. Primero, que un ente, un cuerpo, inicialmente puro, dispone del conocimiento suficiente para diferenciar entre los estados de pureza y mancha, así como sabe que está en constante peligro de ser manchado. Segundo, de haber perdido su pureza, el ente se somete a un ritual para purificarse de la mancha siguiendo los protocolos que se le demandan. Tercero, el ente es un nuevo ente purificado que se edifica sobre el viejo ente manchado. Cuarto, el ciclo de purificación se repite constantemente, en una relación directa y equilibrada entre la magnitud de la mancha y una acción equiparable para limpiarla. Vista así, la catarsis como procedimiento se caracteriza por pertenecer a un sistema que exige ser pensado en una red de circulación de ideas dominantes o en un entramado de relaciones de poder, que predetermina sus definiciones y la configura como un dispositivo en función de ese poder.

Para entender a qué nos referimos con dispositivo de poder, se debe advertir que no pensamos en la cuestionada, pero aún vigente, concepción de poder. Me explico, Michael Foucault plantea que se debe superar la mirada tradicional que expone la manera como el poder presume su envergadura, realzando constantemente su existencia ante los ojos de los testigos que lo padecen: “el poder es lo que se ve, lo que se muestra, lo que se manifiesta, y, de manera paradójica, encuentra el principio de su fuerza en el movimiento por el cual la despliega” (Foucault 1996: 192). De tal manera que los efectos del poder recaerían de forma

---

efecto indirecto en la retícula de la vida cotidiana) del concepto de catarsis como procedimiento y en su pertenencia y operación a un sistema que conforma junto a la pureza y la mancha.

masiva, maciza y homogénea desde un individuo, un grupo o una clase en particular sobre otros individuos, grupos o clases, a saber: “entre quienes lo tienen y lo poseen en exclusividad y quienes no lo tienen y lo sufren” (Foucault 2001: 38). En ese sentido, se buscaba saber dónde y cómo un soberano se atribuye el derecho de impartir justicia y castigar –como tendencia heredada de la teoría del derecho monárquico o del derecho democrático–, a partir de la construcción de una legitimidad garantizada por el armazón jurídico capaz de aguardar en su seno las intenciones del poder. De manera que Foucault insiste en no establecer una relación intrínseca entre el poder y el Estado, donde se constituyen como una misma figura y desde donde se supone que emane la materialidad del sometimiento hacia los súbditos, tal y como se puede inferir del *Leviatan*<sup>12</sup> de Hobbes:

en él [el Estado], el Leviatán, en cuanto hombre fabricado, no es otra cosa que la coagulación de una serie de individualidades separadas, que se reúnen por obra de cierto número de elementos constitutivos del Estado. Pero en el corazón o, mejor, en la cabeza del Estado, existe algo que lo constituye como tal, y ese algo es la soberanía, de la que Hobbes dice que es precisamente el alma del Leviatán (Foucault 2001: 37-38).

Contrario a esta visión, Foucault se centra en tratar de entender cómo el derecho, más allá de la ley, más allá de una fuerza fija centralizada, armado desde los aparatos y las instituciones que administran el derecho, dinamizan y activan las relaciones, entendidas como dominación y no como soberanía (Foucault 2001: 36). El poder busca captar el sometimiento dentro de la constitución misma de los sujetos a partir de una forma periférica y dinámica, proyectada por la consolidación de verdades que instauro el derecho y cuya capacidad puede crear “poco

---

<sup>12</sup> La edición del FCE señala la fuente de Foucault: “Th. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth, Ecclesiastical and Civil*, Londres, 1651 (traducción francesa: *Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1971) [traducción castellana: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económico, 1992]. La traducción latina del texto, que era, de hecho, una nueva versión, apareció en Ámsterdam en 1668”.

a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos, [*sujets*], el sujeto [*sujet*<sup>13</sup>], a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos, etcétera” (Foucault 2001: 37). Como se anticipa, para Foucault, los efectos de la construcción de verdad que produce y que a su vez reproducen el mismo poder, a través de las dinámicas periféricas del derecho, se fundamenta en la estrecha relación entre la verdad y el poder.

La preocupación de Foucault consiste en atrapar las formas de poder que estimulan discursos de verdad y a la vez fortalecen el mismo poder, puesto que “No hay ejercicio del poder sin cierta economía de los discursos de verdad que funcionan en, a partir y a través de ese poder” (Foucault 2001: 34). Así, nuestra sociedad, pero también cualquier sociedad,<sup>14</sup> está atravesada constantemente por relaciones de poder múltiples que modelan el cuerpo social, y que están completamente asociadas, establecidas y funcionan produciendo, acumulando, haciendo circular y funcionar el discurso. Estaríamos ante una dictadura donde “El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad” (Foucault 2001: 34). La mecánica, la intensidad y la constancia de la relación entre poder, derecho y verdad nos obliga a vivir en un minuto a minuto de corroboración de la verdad exigido por el poder para garantizar su funcionamiento, así:

tenemos que decir la verdad, estamos forzados, condenados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de cuestionar, de cuestionarnos; no cesa de investigar, de registrar; institucionaliza la búsqueda de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. Tenemos que producir la verdad del mismo modo que, al fin y al cabo, tenemos que producir riquezas, y tenemos que producir una para poder producir las otras (Foucault 2001: 34).

---

<sup>13</sup> Cabe resaltar que Foucault utiliza *sujet* en sus dos acepciones: sujeto y súbdito.

<sup>14</sup> Esta generalidad de Foucault, que señala que las relaciones de poder atraviesan cualquier sociedad, apoya el argumento de que su análisis, fundamentado en la circulación de discurso de verdad, puede ser retroactivo para una sociedad como la Grecia Clásica y su relación con la catarsis y los discursos de pureza y mancha, como expondremos en el capítulo dos.

En efecto, el espíritu de las leyes se fundamenta en la capacidad de establecerse como verdad a través de un discurso verdadero, con lo cual se refuerza el sometimiento a la verdad. Después de todo, dice Foucault, “somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir, en función de discursos verdaderos que llevan consigo efectos específicos de poder” (Foucault 2001: 34).

Al interior de la teoría de dominación de Foucault, la verdad también circula en modo de disciplina y regla. En ese sentido, la catarsis, como procedimiento que opera en el dispositivo catártico, revela la compleja interiorización de la regla que deriva en dominación, tal y como la plantea el autor francés. El sujeto, en tanto súbdito de la fe en la verdad, se amolda disciplinadamente a las márgenes que el dispositivo de pureza, mancha y catarsis exige. Evitar mancharse requiere un entendimiento de la mancha y el estado de pureza, así como un dominio y cumplimiento de las reglas que previenen la impureza (el supersticioso evade la contaminación de la sangre, el “sensato”<sup>15</sup> prescinde romper la ley), y también, si llegase a ser manchado, activar el protocolo de purificación, cuyo funcionamiento tiene sus propias reglas y disciplinas a seguir. La compleja interiorización de la regla, que deviene en una disciplina del cuerpo y los actos, ha existido siempre en el funcionamiento de la catarsis como dispositivo, sin embargo, oculta y sublima la violencia que hay en el estatuto de respeto a la verdad. Así como Foucault veía en la prisión la forma más pueril del poder, quizá la operación de la catarsis en el universo de la Grecia Clásica –o en la importancia que juega la purificación dentro de la religión católica– muestre los discursos de poder en su forma más prosaica,<sup>16</sup> evidencias que en el desarrollo esencialista de su definición invisten a la catarsis

---

<sup>15</sup> Estamos pensando en la *sophrosyne*, término usado por Platón en *Leyes* (VI, 710a) y en el *Cármides* (160e-176a) para referirse a la sensatez, el cual abordaremos en el capítulo junto a su relación con la catarsis: Véase infra, p. 171.

<sup>16</sup> No pretendo calificar negativamente esta realidad, sólo señalar su ocultamiento.

de su valoración positiva *per se*.

El dispositivo de pureza, mancha y catarsis implica la aceptación tácita de leyes, cuyo espíritu reposa en un pacto invisible con los discursos de verdad (temor a la mancha que ofenda a los dioses, al soberano, al Estado, a las normas del contexto), históricamente establecidos en una relación de dominados y dominadores. En esa medida, Foucault insiste en señalar la violencia que hay detrás de las reglas basado en Nietzsche:

Que hombres dominen a otros hombres, y es así como nace la diferenciación de los valores; que unas clases dominen a otras, y es así como nace la idea de libertad; que hombres se apropien de las cosas que necesitan para vivir, que les impongan una duración que no tienen, o que las asimilen por la fuerza –y tiene lugar el nacimiento de la lógica–. La relación de dominación tiene tanto de «relación» como el lugar en la que se ejerce tiene de no lugar. Por esto precisamente en cada momento de la historia, se convierte en un ritual; impone obligaciones y derechos; constituye cuidadosos procedimientos. Establece marcas, graba recuerdos en las cosas e incluso en los cuerpos; se hace contabilizadora de deudas. Universo de reglas que no está en absoluto destinado a dulcificar, sino al contrario a satisfacer la violencia (1992: 17).<sup>17</sup>

La meticulosidad de la regla consagra una paz transada en el compromiso, muchas veces firmado con sangre, en el que controlar y determinar las reglas es uno de los principales objetivos de las fuerzas en tensión, para instalarlas en todo el aparato del poder y hacerlas funcionar desde los que logran dominar hacia los dominados. Consecuentemente, las reglas necesitan ser activadas dentro de un sistema operativo para apreciar su mecánica dentro de ese sistema –tal y como sugerimos que debe suceder con la catarsis, dada la familiaridad que las une–, pues, como señala Foucault: “En sí mismas las reglas están vacías, violentas, no finalizadas; están hechas para servir a esto o aquello; pueden ser empleadas a voluntad de éste o de aquél” (1992: 17).

La verdad se construye en la perpetua articulación entre poder y saber, y es el

---

<sup>17</sup> Foucault se basa en *La Gaya Ciencia*, S 111; *Más allá del Bien y del Mal*, S 260; *El viajero y su sombra*, S 9; *La Genealogía de la moral II*, S 6 y 12.

mecanismo cómo la regla se llena de sentido. Con los sujetos adheridos a la regla, sus alcances al servicio de una fuerza en particular tienen repercusiones en el individuo y su cuerpo: configuran un poder que les constituye una identidad, los aprisiona en regímenes, le rompe los ritmos en variables de trabajo, descanso o fiesta; son un individuo y un cuerpo intoxicados “por venenos —alimentos o valores, hábitos alimentarios y leyes morales todo junto” (Foucault 1992: 19). La constitución del individuo, dice Foucault, “con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas” (1992: 120).

Foucault sugiere que el espacio de circulación más fluido para la regla es la sociedad disciplinada.<sup>18</sup> En *Vigilar y Castigar* toma ejemplos de cuerpos militares, colegios, conventos, hospitales y fábricas para describir cómo funciona la disciplina y cómo ésta se ha extendido al cuerpo social. El objetivo de aquellas instituciones, fundadas en sus propios discursos de verdad (proteger la nación, educar para la producción o cuidar la fe, aislar sanos de enfermos, garantizar la producción), es volver dócil el cuerpo de los individuos, coordinar sus espacios y tiempos, controlar sus actividades, organizar la masa, encauzar sus conductas, promover la vigilancia jerárquica, establecer sanciones normalizadoras y el examen constante. Al final, todas estas prácticas derivan en una vigilancia panóptica, donde los sujetos se iluminan y quedan a la vista bajo su propio autocontrol, mientras externamente son vigilados por una suerte de fuerza de mínima economía que todo lo ve.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Foucault habla de una sociedad en proceso de industrialización, donde la vigilancia pasó a ser un operador económico decisivo puesto que es “a la vez una pieza interna en el aparato de producción y un engranaje especificado del poder disciplinario” (1996: 234).

<sup>19</sup> (Cf. Foucault 1996: 139-230). Al respecto, las palabras de Foucault sobre la disciplina: “En cuanto al poder disciplinario, se ejerce haciéndose invisible; en cambio, impone a aquellos a quienes somete un principio de visibilidad obligatorio. En la disciplina, son los sometidos los que tienen que ser vistos. Su iluminación garantiza

Ese sometimiento instalado en los propios sujetos se aprecia en la manera en que el individuo orbita en torno a sanciones prosaicas, que no competen al brazo de la justicia penal. Una de las características principales de la catarsis como procedimiento que se articula al dispositivo de pureza, mancha y catarsis consiste en esa forma de administrar la normalización, a través del control y las sanciones que no pertenecen al campo punitivo y que operan en el entramado de verdad plenamente establecido. En la paridad catarsis-disciplina que estamos presumiendo, encontramos una doble condición: la disuasiva (evitar la mancha o la infracción) y la sanción obligatoria (someterse al ritual de purificación o a un castigo, que deviene purificador). En esa medida, cabe la descripción que Foucault hace de las sanciones normalizadoras, a saber: 1) relata al conjunto de individuos diversas formas de calificar y reprimir actos y conductas no legislados ni constituidos en leyes, expuestos en formalidades de convivencias y de buen comportamiento (Foucault 1996: 183). 2) El universo que cuidan los castigos disciplinarios circunscribe tanto la existencia “artificial” de la ley y las reglas, como aquellos escenarios que pertenecen a reglas no escritas o a un “orden definido por unos procesos naturales y observables: la duración de un aprendizaje, el tiempo de un ejercicio, el nivel de aptitud se refiere a una regularidad, que es también una regla” (1996: 184). 3). Dichas sanciones tienen por función disminuir los descarríos; por lo tanto, dice Foucault (1996: 185), refuerzan el espíritu de la regla, no es una venganza por su rompimiento, y es esencialmente *correctiva*: “Tanto, que el efecto correctivo que se espera no pasa, sino de una manera accesoria por la expiación y el arrepentimiento; se obtienen directamente por el mecanismo de un encauzamiento de la conducta. Castigar es ejercitar [lo que se quiere del sujeto]” (1996: 185). 4) La dinámica del castigo en la disciplina, operativo

---

el dominio del poder que se ejerce sobre ellos. El hecho de ser visto sin cesar, de poder ser visto constantemente, es lo que mantiene en su sometimiento al individuo disciplinario” (1996: 192).

en el proceso de encauzamiento y corrección de la conducta, oscila entre la gratificación y la sanción. Estar atento a lo que se estimula o se castiga, marca una diferencia con la justicia penal que divide entre lo vedado y lo no vedado, y permite “la calificación de las conductas y de las cualidades a partir de dos valores opuestos del bien y del mal, [... así] toda la conducta cae en el campo de las buenas y de las malas notas, de los buenos y de los malos puntos” (Foucault 1996: 185). Igualmente, facilita la administración y el control del número de faltas, y en dicha cuantificación “los aparatos disciplinarios jerarquizan, los unos con relación a los otros, a las ‘buenas’ y a las ‘malas’ personas. [...] La disciplina, al sancionar los actos con exactitud, calibra los individuos ‘en verdad’” (1996: 185-186). 5) En el mismo sentido de la gratificación y la sanción, existe una distribución de rangos que calculan la naturaleza de los individuos, hace evidente las desviaciones anormales y jerarquiza cualidades: determinar un rango en específico define en sí mismo una recompensa o un castigo (Foucault 1996:186).

El objetivo principal, tanto de la disciplina como del dispositivo catártico, es normalizar. Dentro de la retícula en constante circulación de las relaciones de poder se articula una incesante vigilancia suministrada en dosis de comparaciones, diferenciaciones, jerarquizaciones, homogenizaciones y exclusiones que se caracterizan por acondicionar subjetividades y producir realidades. En esa definición de los contextos, como señala Foucault, la sociedad moderna entronizó lo *normal*, concediéndole una naturaleza de coerción que homogeniza el cuerpo social a la vez que “individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especialidades y hacer útiles las diferencias ajustando unas a otras” (Foucault 1996: 189). La manera cómo se verifica esa normalidad, compartidas a su vez por el dispositivo de pureza, mancha y catarsis y las disciplinas, consiste en el ritual del examen donde “vienen a unirse la ceremonia del poder y la forma de

la experiencia, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad” (Foucault 1996:189). En resumen, las disciplinas y, según la propuesta teórica que hago, también el dispositivo de pureza, mancha y catarsis:

...son el conjunto de las minúsculas invenciones técnicas que han permitido hacer que crezca la magnitud útil de las multiplicidades haciendo decrecer los inconvenientes del poder que, para hacerlos justamente útiles, debe regirlas. Una multiplicidad, ya sea un taller o una nación, un ejército o una escuela, alcanza el umbral de la disciplina cuando la relación de una a otra llega a ser favorable.

[...]Digamos que la disciplina es el procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo está con el menor gasto reducida como fuerza ‘política’, y maximizada como fuerza útil. (Foucault 1996: 223 y 224)

Si consideramos que las disciplinas fueron concebidas para espacios cerrados como el cuartel, la escuela, el hospital o la fábrica, el principal objetivo de sus alcances es, por decirlo de alguna manera, todo el cuerpo social a cielo abierto. Foucault identificó que el modelo para definir las relaciones del poder en la vida cotidiana de los hombres, es decir, el perfeccionamiento y la sofisticación de la vigilancia en cada recodo de la existencia, es el panóptico diseñado por Jeremy Bentham. Concebido para optimizar la arquitectura del sistema carcelario, el panóptico es el mecanismo de inducir en el individuo, a través de la maquinaria disciplinaria, un estado consciente y permanente de visibilidad, garantizando el funcionamiento automático de las relaciones de poder definidas, y lograr que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción. De hecho, gracias a la inercia constituida por el adoctrinamiento del cuerpo en los espacios cerrados (todo ese saber adquirido en el control de horarios, formaciones, registro de movimientos, exámenes, etc.), el individuo es vigilado en todos los espacios en los que transcurre su vida. Con este fin, la disciplina panóptica logra conocer y dominar el uso de la fuerza del cuerpo para manejarlo como fuerza política, lo maximiza como fuerza útil y aumenta la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema. Logra que el individuo sea una realidad fabricada por esa

tecnología específica de poder, puesto que el poder, como se ha señalado, produce realidad: ámbitos de objetos y rituales de verdad (Cf. Foucault 1996: 139-230).<sup>20</sup>

En el fluir de los saberes como verdades y en el control de los deseos, Foucault, tomando distancia de paramarxistas como Marcuse, sugiere que ser disuasivo, antes que restrictivo, fortalece la detentación del poder:

si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo —esto comienza a saberse— y también a nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo, es gracias al conjunto de una serie de disciplinas escolares y militares. Es a partir de un poder sobre el cuerpo como un saber fisiológico, orgánico ha sido posible (Foucault 1992: 106-107).

En la flexibilidad de la disciplina panóptica encontramos la relación, intrínseca, pero en apariencia velada, de la catarsis con el poder. De allí que emprender un estudio de la catarsis deba partir de una búsqueda connotativa antes que denotativa. Por otro lado, una mirada a estudios sobre la purificación desde perspectivas antropológicas o políticas revela que la catarsis no es un aparato con funciones positivas o neutras por sí sola, sino que, acorde al contexto, está al servicio de un saber constituido por un poder. Cuando la catarsis transita por la red de relaciones de poder se configura como dispositivo del poder, y es en ese fenómeno de interacción donde valdría la pena mirar de qué hablamos cuando hablamos de catarsis.

¿Qué es un dispositivo? El término es usado constantemente por Foucault, y para autores como Giorgio Agamben (2011) y Gilles Deleuze (1990) se torna relevante aventurar

---

<sup>20</sup> Foucault también señalaría que en el detalle se instalan todas las meticulosidades de la educación cristiana, de la pedagogía escolar o militar, de todas las formas finalmente de encarnamiento de la conducta, así como las imposiciones resultantes del sistema productivo contemporáneo (Foucault 1996: 143).

definiciones que, aunque toman distintas figuras para describirlo, consideramos que giran en torno a las mismas ideas: sujetos, creación de entramados de discursos de saber y verdad, relaciones de poder, moldeado de subjetividades.

Agamben resalta (2011: 249) que el término *dispositivo* es decisivo en todo el aparato argumentativo y de pensamiento de Foucault, del cual ofrece una definición en una entrevista que da en 1977. Un dispositivo es, dice Foucault citado por Agamben:

[...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento, pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [son] sostenidas por ellos (Foucault, *Dits et écrits*, vol. iii, pp. 229 y ss, citado por Agamben 2011: 250).

Las palabras de Foucault se resumen en tres puntos, según Agamben. Primero: el dispositivo es una variedad de elementos propios de la vida social diferentes entre sí y, a su vez, la red que se tiende entre estos elementos, a saber, discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas. Segundo: estratégicamente hablando, tiene una función definida y concreta inscrita en una relación de poder. Tercero: el dispositivo hace su aparición en el enlace que hay entre relaciones de poder y saber (Agamben 2011: 250). Luego de exponer en dónde cree que se encuentra el origen del uso del término por parte de Foucault, Agamben especifica su definición de dispositivo:

llamo dispositivo a todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de

capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos. No solamente las prisiones, sino además los asilos, el *panoptikon*, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo, el cual, hace ya muchos miles de años, un primate, probablemente incapaz de darse cuenta de las consecuencias que acarrearía, tuvo la inconciencia de adoptar (2011: 257-258).

Para Agamben, entre la sustancia en sí de los seres vivientes y los dispositivos encontramos a los *sujetos*, a quienes define como el resultado de la relación cuerpo a cuerpo entre los vivientes y los dispositivos. En esto, pareciera que sustancia y sujeto se confunden en uno solo, pero lo cierto es que una misma sustancia puede dar pie a distintos procesos de subjetivación determinado por las infinitas posibilidades de los dispositivos. En consecuencia, más que dar la idea de una subjetivación fluctuante que pierde su consistencia, se está refiriendo a “un exceso que de un proceso de diseminación que empuja al extremo la dimensión de mascarada que no ha cesado de acompañar a toda identidad personal” (Agamben 2011: 258).

Por su parte, Deleuze (1990) observa que la filosofía de Foucault se fundamenta en la idea de estudiar dispositivos concretos. La definición desde la que parte Deleuze sobre el término aludido es la siguiente:

En primer lugar, es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilineal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. Cada línea está quebrada y sometida a *variaciones de dirección* (bifurcada, ahorquillada), sometida a *derivaciones*. Los objetos visibles, las enunciaciones formulables, las fuerzas en ejercicio, los sujetos en posición son como vectores o tensores. De manera que las tres grandes instancias que Foucault distingue sucesivamente (Saber, Poder y Subjetividad) no poseen en modo alguno contornos definitivos, sino que son cadenas de variables relacionadas entre sí. (Deleuze 1990: 155)

Para Deleuze, los vectores que componen a los dispositivos tienen propiedades de visibilidad, de enunciación, de fuerzas, de subjetivación, líneas de rupturas, de fisura, de fractura que se encuentran en constante movimiento, entrecruzándose, “[mezclándose] mientras unas suscitan otras a través de variaciones o hasta de mutaciones de disposición” (1990: 157-158). Ante ese entramado, Foucault propone desenredar las líneas para levantar un mapa y entender cómo los dispositivos hacen ver, hacen hablar (Deleuze 1990: 155). Recalquemos en tres de estas curvas. Las curvas de *visibilidad* consistirían en la propiedad de visibilizar u ocultar, operando como el panóptico. Las curvas de *enunciación* distribuyen las posiciones diferenciales de sus elementos, al punto de que todos los vectores son en sí enunciaciones que distribuyen variables y porque: “una ciencia en un determinado momento o un género literario o un estado del derecho o un movimiento social se definen precisamente por regímenes de enunciaciones” (Deleuze 1990: 156). Por otro lado, un dispositivo, para Deleuze, implica líneas de *fuerzas* que van de un punto singular al otro formando una trama, una red de poder, saber y subjetividad cuya particularidad es que no se cruza con otras líneas, sino que se vuelve omnipresente y se lleva en la subjetivación:

cuando la fuerza, en lugar de entrar en relación lineal con otra fuerza, se vuelve sobre sí misma, se ejerce sobre sí misma o se afecta ella misma. Esta dimensión del sí mismo no es en modo alguno una determinación preexistente que ya estuviera hecha. También aquí una línea de subjetivación es un proceso, es la producción de subjetividad en un dispositivo: una línea de subjetivación debe hacerse en la medida en que el dispositivo lo deje o lo haga posible (1990: 156-157).

Aquí, Deleuze recuerda que Foucault considera que la ciudad ateniense fue el primer dispositivo en el que tuvo lugar la invención de una subjetivación, pues la ciudad desarrolla una línea de fuerzas que pasa por la *rivalidad de los hombres libres*. Un hombre libre, que para los atenienses tenía una definición muy clara (no mujeres, ni niños, ni esclavos), debe

tener la capacidad de ser dueño de sí mismo.<sup>21</sup> En ese sentido, para Deleuze son “estas reglas facultativas de la dominación de uno mismo las que constituyen una subjetivación, autónoma, aun cuando ulteriormente esté llamada a suministrar nuevos saberes y a inspirar nuevos poderes” (Deleuze 1990: 157).

Concordamos en que quizá la ciudad ateniense desnuda una poderosa forma de subjetivación, mas no la inventa, pues tendemos a creer, como Agamben (2011), que no hemos caído por azar en los dispositivos y que sus raíces se pueden encontrar desde el mismo proceso de hominización (2011: 259). Ese proceso se perfeccionó –y aquí se apoya Agamben en Hegel e Hyppolite<sup>22</sup> – en el paso de la *religión natural* (relación inmediata y general de la razón humana con lo divino), a la *religión positiva*, que consiste en un “conjunto de creencias, reglas y ritos que se encuentran impuestos desde el exterior de los individuos en una sociedad dada, en un momento dado de su historia” (2011: 251). Nos inclinamos a pensar que tal subjetivación nace con las demandas de rituales y sacrificios en los que coinciden las distintas génesis de distintas culturas del mundo (Prometeo, Adán y Eva), y que son exigidas por los dioses como forma de evitar las tensiones entre los sujetos y sus contextos.<sup>23</sup> También nos parece importante destacar que Deleuze resalta que el programa de Foucault quedó trunco, pues esperaba mostrar: “que los procesos de subjetivación asumían eventualmente otros modos diferentes del modo griego, por ejemplo, en los dispositivos cristianos, en las sociedades modernas, etcétera” (1990: 157). Es relevante porque, teniendo en cuenta que todos los individuos son susceptibles de subjetivación, la discusión de la catarsis como

---

<sup>21</sup> Ser dueño de sí mismo está relacionado con la *sophrosyne*, cuya importancia en el dominio de sí mismo, recuerdo, abordaré más adelante.

<sup>22</sup> Se refiere a Jean Hyppolite, profesor de Foucault y autor de *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (1948).

<sup>23</sup> En el capítulo uno, procuro establecer la relación entre la catarsis y el nacimiento de los rituales y los sacrificios como forma de establecer las jerarquizaciones que dan pie a los dispositivos.

dispositivo desde la perspectiva de Foucault, y apoyada en Agamben y Deleuze, es posible usarse para estudiar la transversalidad de la catarsis en distintas instituciones de la Grecia Antigua, como se estudiará más adelante. Esta idea me parece sugerente, pues entendemos, como Foucault, que la catarsis, entramada en el dispositivo de pureza y mancha, ha sufrido transformaciones como lo han sufrido otros dispositivos y sus procesos de subjetivación. De allí que dicha mecánica catártica no se pueda reducir a una sola forma de funcionamiento. Así, y regresando a la exposición de Deleuze, se observa que –ayer, hoy, mañana–, todos los individuos son objetos de subjetivación porque, incluso los que escapan de los poderes y de los saberes de un dispositivo en particular, pertenecen a otros de alguna manera:

Lo que se subjetiviza son tanto los nobles, aquellos que dicen, según Nietzsche, ‘nosotros los buenos’ como los (aunque en otras condiciones) excluidos, los malos, los pecadores, o bien los ermitaños o bien las comunidades monacales o bien los heréticos: toda una tipología de las formaciones subjetivas en dispositivos móviles. Y por todas partes hay marañas que es menester desmezclar: producciones de subjetividad se escapan de los poderes y de los saberes de un dispositivo para colocarse en los poderes y saberes de otro, en otras formas por nacer. (Deleuze 1990: 157).

En la configuración del sujeto, Deleuze destaca la importancia de reconocerse, distinguir lo que ya no somos, y lo que estamos siendo. En un concepto también foucaultiano, Deleuze se refiere al archivo como la huella de lo que somos o de lo que dejamos ser: “La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de lo que vamos siendo. De modo que la historia o el archivo es lo que nos separa de nosotros mismos, en tanto que lo actual es eso otro con lo cual ya coincidimos” (1990: 159). Finalmente, la constitución de ese archivo se ha dado gracias a una posibilidad de dar contorno a una verdad: “La verdad designa el conjunto de las producciones que se realizan en el interior de un dispositivo. Un dispositivo comprende verdades de enunciación, verdades

de luz y de visibilidad, verdades de fuerza, verdades de subjetivación. La verdad es la realización de las líneas que constituyen el dispositivo” (Deleuze 1990: 159).

Asumo, entonces, que un dispositivo es una figura que tiene la propiedad dinámica de concentrar y expandir, simultánea y cíclicamente, todas las posibilidades implícitas en las relaciones de poder, cuya mecánica expone tácticas y estrategias específicas de dominación en la vida cotidiana del sujeto, ya sea en su intimidad o en su circulación dentro de las instituciones a las que pertenece, y cuyo efecto crea objetos de saber y verdad, persigue la objetivación de los sometidos y crea realidades o contextos. La catarsis, como dispositivo, se define a partir de su pertenencia y función en un juego de relaciones y en referencia a la constitución discursiva de ideas de pureza y mancha sin las cuales no podría existir. En ese sentido, un dispositivo exhibe los puntos donde pueda existir una resistencia que revela las fuerzas en tensión. Por ejemplo, en la dialéctica de la catarsis junto con lo impuro y lo puro: identificamos a un cuerpo con un contorno definido, en este caso un sujeto que cae en la mancha; identificamos la mancha a través del discurso de verdad en el que está instalado y que el sujeto no definió; identificamos las reglas de purificación; e identificamos la fuerza que dictó ese discurso y que, por lo tanto, domina.<sup>24</sup>

El dispositivo de pureza, mancha y catarsis reviste la violencia de dominación en la idea de la purificación, sobre la que los sujetos se acomodan. No se presenta solamente como discurso penal para mostrar su poder, sino también como retícula moral y de allí sus alcances en todos los aspectos de la vida, ya sea íntima o pública del sujeto. En esa dinámica, donde una ley no cobra venganza con un castigo que anula las facultades del cuerpo productivo,

---

<sup>24</sup> Si se piensa en términos dramáticos, esta idea de fuerzas en tensión es importante en la teoría dramática, dada la relevancia de identificar los principales conflictos expuestos en una obra y las fuerzas que representan cada interés.

sino que reafirma el espíritu de las reglas de conducta, es donde se plantea su flexibilidad. En concordancia, los alcances íntimos o públicos del dispositivo de pureza, mancha y catarsis se pueden observar en términos de dos géneros dramáticos. Por un lado, en un marco social, el acto de purificación más violento es el sacrificio del cuerpo que se presenta amenazante como mancha para los discursos de verdad, bajo los que se acoge una comunidad, como se puede observar en la tragedia clásica: Antígona, Medea, Edipo, Orestes, entre otros, son identificados como agentes infecciosos y son destruidos para proteger (purificar) a todo el cuerpo social. Por otro lado, en la sociedad moderna, el género de la pieza<sup>25</sup> evidencia una forma de catarsis más flexibles, que exhiben el reacomodo de los personajes con sus contextos. En la vida cotidiana, activar protocolos de purificación para reafirmar la regla remite a una idea de micro-catarsis, como correlato de una microfísica del poder, puesto que la economía que existe en una micro-catarsis (el constante control por evitar la mancha que atente contra la verdad) es más efectiva y gestionable que una represión constante.

Así, el dispositivo de pureza, mancha y catarsis plantea una didáctica de fácil dominio de la dicotomía entre el bien y el mal, lo normal y lo anormal, las desviaciones y el camino recto; esta aprensión de reglas no escritas asumida por el propio sujeto permiten la circulación y la reproducción de los discursos de verdad que establecen las relaciones de poder: todos tenemos la capacidad de juzgar y emitir juicios de censura, todos tenemos competencias para premiar o sancionar, todos establecemos rangos positivos o negativos que garantizan y dibujan la figura del cuerpo social dócil. Es decir, la catarsis como procedimiento, antes procurada en una híper ritualización y establecida con tiempos y espacios muy precisos, que

---

<sup>25</sup> Nos referimos a los protagonistas de obras como *Tío Vania*, de Antón Chejov, *Lo frutos caídos*, de Luisa Josefina Hernández, o *El largo viaje de un día hacia la noche*, de Eugene O'Neill, entre otros (Ver Castro 2012).

al referenciarse con respecto a una idea de norma a seguir, de regla, de ley o de pureza a cuidar y, por ende, con definiciones precisas de anomalías o mancha, suele operar en un dispositivo ubicuo y panóptico: presente todo el tiempo y en todos los espacios. A esa figura la llamaré *dispositivo de pureza, mancha y catarsis*, puesto que no es posible hablar de catarsis sin elementos de pureza y mancha.

Entre esos tres elementos (pureza, mancha y catarsis) se constituye una relación intrínseca, configurándose como un dispositivo poderoso. Sin embargo, hasta ahora hemos visto cómo ese dispositivo circula a través de los discursos de verdad, pero es necesario precisar que su fuerza emana como un principio ordenatorio originario. En el siguiente capítulo nos ocuparemos de especificar de dónde emana tal fuerza en dicho dispositivo y sus alcances en la creación de las narrativas fundacionales de las sociedades o de las identidades de los individuos. Establecida la operación de la catarsis en el dispositivo de pureza, mancha y catarsis, y las características que hacen a dicho sistema un principio ordenatorio, en el capítulo dos se expondrá cómo este dispositivo provee a la Grecia Antigua de una perspectiva desde la cual construyen su sociedad. Por último, en el capítulo final, se verá cómo entre los teóricos de la catarsis el dispositivo opera de la misma manera, aunque los discursos desde dónde se posicione cada autor cambie.

**CAPÍTULO I:**  
**EL DISPOSITIVO DE PUREZA, MANCHA Y CATARSIS COMO PRINCIPIO**  
**ORDENADOR**

En este apartado revisaremos la mancha, de cómo no hay catarsis ni pureza sin ella, y sobre cómo ésta es eje fundamental para una organización narrativa del mundo. Dicha narrativa ordenadora deviene en dictados tangibles de comportamientos, que a su vez reproducen y controlan la afinidad por los valores que se plantean dentro de las comunidades que comparten la misma narrativa. Así, la catarsis subsiste en un sistema de discursos de verdad que la configuran como un dispositivo insoluble a las definiciones de la mancha. En virtud de eso, en todo el mundo y en la diversidad de culturas que lo componen –en la antigüedad, hoy en día, mañana– catarsis y mancha existen estructuralmente a través de la mitopóyesis (demanda de verdades) y de los rituales (ceremoniales o de la vida cotidiana). Así, se articulan alrededor de las condiciones de pureza e impureza previamente establecidas y en las consecuencias que contrae el no atender las demandas purificadoras planteadas en dichas narrativas. En ese sentido, la catarsis, como concepto heredado del campo poético y dramático, se expande mucho más allá del efecto catártico planteado por Aristóteles, pues, según la hipótesis que propongo: no hay drama ni género dramático sin dispositivo de pureza, mancha y catarsis y de mancha funcionando. El fundamento de esta hipótesis se encuentra en el hecho de que, si las comunidades establecen sus reglas y leyes teniendo como eje el

dispositivo de pureza, mancha y catarsis,<sup>26</sup> las leyes constitutivas de cualquier universo dramático –sobre las cuales el personaje cae en violaciones de mayor o menor medida, deviniendo en el planteamiento de un tema, que influye la estructura y, a la vez, en la recepción del espectador– también se constituyen a través de la esencia de dicho dispositivo. De manera que a continuación expondré cómo se configura la fuerza ordenadora y las mencionadas cualidades del dispositivo de pureza, mancha y catarsis.

### *Catarsis, Conciencia Transicional y Experiencia Existencial y Social*

Ya sea como toma de conciencia, como experiencia sagrada, como entrada al orden simbólico, como búsqueda de la verdad y del saber trágico, como experiencia del conocimiento que diferencia sujeto y objeto, como configuración del yo y del otro, o como salida de un estado salvaje y de entrada a la esfera de la razón, términos que usan los autores con los que a continuación trabajaré, el ser humano gestiona la incertidumbre producto de su presencia en el mundo con un dispositivo de contingencia.<sup>27</sup> La agobiante certeza de la separación y de la autonomía, de la distinción y la distancia que crea el afuera, de la subjetividad, es un conflicto fundacional que obliga a buscar definiciones e identidades, dar un orden y, especialmente, enfrentar las amenazas y los peligros externos. Mientras no existía secesión, mientras sujeto y objeto se enmarañaban en uno sólo, parece que no existió la necesidad de protección. Para qué, si en lo indivisible es imposible como inútil barruntar. Sin

---

<sup>26</sup> En síntesis, nos referimos con dispositivo de pureza, mancha y catarsis (o simplemente como dispositivo catártico) a los discursos que definen la pureza y los procedimientos para mantenerla. También a los discursos que definen la mancha, a su amenaza y a las técnicas para limpiarla (catarsis), así como a las formas de reproducción de dicho dispositivo.

<sup>27</sup> Entenderé “contingencia” como las medidas necesarias con las cuales anticipar o enfrentar los peligros que acechan, que manchan, que enferman, que infectan, etc.

embargo, la transición hacia la desmembración se dio en la posibilidad de concebir fuerzas negativas acechando, en la posibilidad de un sentimiento trágico incomprensible. De alguna manera, la existencia propia es en sí misma un despertar doloroso, un duelo: somos espectadores y protagonistas en afán de comprender la tragedia de lo que significa estar arrojados al mundo y de los dones y contra dones que conlleva esta condición.

A pesar de la imposibilidad de esbozar todo lo concerniente a esa pre-conciencia sin atisbos de tragedia, la filosofía, la etnología, el psicoanálisis o los estudios de las religiones comparadas, *et. al.*, han tratado de responder qué o cómo se dio esa entrada del ser humano al mundo. Desde estos campos del saber también se ha intentado responder en qué consisten las mecánicas que cimientan la experiencia de la existencia a partir de dicha toma de conciencia y cómo ésta deriva en las religiones, ya sean primitivas o complejas. Es decir, han intentado comprender los dispositivos que sirvieron como contingencia a las demandas de la existencia. En consonancia, han asumido que, en el presente, dicho conflicto fundacional del sujeto late con vigor, haciendo necesario reflexionar sobre la influencia de este sentimiento en la relación entre el individuo y las dinámicas de su organización política en virtud de su condición gregaria y colectiva, que conlleva un proceso de racionalización de la organización social. Es claro que, a la vez que se da un vínculo entre el ser humano y su experiencia existencial, el mundo empieza a mostrarse con un sentido de orden. Como consecuencia, surgen mecanismos de configuración del sujeto; configuración que se ajusta a las ideas que cohesionan al colectivo, ese lugar al que empieza a pertenecer, que lo economiza aceptando las demandas que éste le ha fijado de acuerdo a su concepción del mundo. Con los principios ordenadores se disponen los escenarios y los actores con los que operan dichos principios, así como se modelan los dispositivos que canalizan las categorías de verdad que les dan sentido y los afianzan. Entre ellos, el dispositivo de pureza, mancha y catarsis y su estructura

organizadora alrededor de la mancha es uno de los más primigenios, estructurante y vital; sin embargo, a pesar de que la catarsis es un tema relevante para la teoría dramática o los tratamientos terapéuticos, su estudio suele estar desvinculado del conflicto fundacional ordenador y a las maneras como opera estructuralmente la vitalidad de este proceso en el devenir diario de los sujetos y su relación con los otros o con las instituciones.

Quizá el olvido más grande en el que caen las teorías sobre la catarsis, especialmente la teoría dramática, consiste en infravalorar la primitiva necesidad catártica articulada a un principio ordenador. En la bibliografía sobre el concepto catártico es común referirse a él como un proceso cuya cualidad principal parece ser su funcionamiento dentro del ser humano sin ninguna relación externa, más que la evacuación de los sentimientos de terror y compasión acumulados en el espectador al presenciar una obra trágica. Sin embargo, debemos señalar que la catarsis, como parte de un dispositivo ordenador –no como efecto, sino en su rol articulador del esquema de lo puro/impuro o sagrado/profano– es condición *sine qua non* de cualquier posibilidad narrativa.

En otras palabras, la entrada al mundo como experiencia sagrada, como despertar al orden simbólico, como búsqueda de la verdad y del saber trágico, como experiencia del conocimiento que diferencia sujeto y objeto, como configuración del yo y del otro, o como salida de un estado irracional y de entrada a la esfera de la razón, es el ingreso a una conciencia narrativa, vinculada a esquemas de identidades que se ven amenazadas por peligros acechantes. Esquemas que deben reproducirse y que deben ofrecer una respuesta contingente (entre ellas, un procedimiento catártico purificador que varía según se aplique en un cuerpo físico, espiritual o ético) cuando los peligros alcanzan su objetivo en el cuerpo o en el ser del individuo o del colectivo.

Para Eliade, en *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (1999), por ejemplo,

gracias a la experiencia de lo sagrado el espíritu humano ha podido percibir la diferencia entre lo que se presenta como un fluir caótico y peligroso de las cosas, su vacío de sentido, de aquello que se presenta con una sólida y real riqueza de significado: “lo «sagrado» es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia. En los niveles más arcaicos de la cultura *el vivir del ser humano* es ya de por sí un *acto religioso*, pues tomar el alimento, ejercer la sexualidad y trabajar son actos que poseen un valor sacramental” (Eliade 1999: 17). Por consiguiente, afirma Eliade, ser y hacerse hombre significa ser religioso.<sup>28</sup> En ese sentido, nuestra condición como seres humanos, y que sostengo aún opera hoy en día, se da en virtud de una estructura que se concibe religiosa y cuyo funcionamiento es análoga a la de cualquier sociedad primitiva. Cuando Karl Jaspers (Jaspers 1960: 9-10) señala en *Esencia y forma de lo trágico* que de las intuiciones originarias surgieron la religión, la poesía y el arte está en consonancia con Eliade (1999: 17). El planteamiento de Eliade (1999: 17) de la necesidad de búsqueda de sentido en el caos, en Jaspers (1960: 9-10) es una necesidad originaria, intuitiva y espiritual de persecución de la verdad con la que se intenta apaciguar la violencia de los cuestionamientos que terminan dando forma al alma; a saber, preguntas acerca de la naturaleza del ser humano, la razón del estar aquí o sobre cómo lograr la pureza de la propia esencia, la redención y la paz en el ser. Así, “Es lo propio del hombre como hombre dirigir su mirada hacia el fundamento de la verdad. La verdad siempre existe en él y para él, mediante un lenguaje, por oscuro y rudimentario que éste sea” (Jaspers 1960: 9). Estas verdades primigenias, que fueron evocadas muchas veces sin conciencia racional y que se configuraron y se transmitieron en

---

<sup>28</sup> Eliade se aventura a señalar que la experiencia sagrada se puede rastrear hasta los paleoantropólogos, puesto que el uso de utensilios ya es señal inequívoca de dicha experiencia y de la constitución de un universo simbólico (Eliade 1999: 26): El *Homo faber* era también *Homo ludens*, *sapiens* y *religiosus* (Eliade 1999: 30).

forma de imágenes, acciones e historias, luego dieron surgimiento a un saber que se fue institucionalizando en la filosofía, la teología o el arte visual y poético (Jaspers 1960: 9 y 10).

Como se señaló antes, del ser humano desnudo y sin sentido de las cosas queda casi nada con posibilidades de ser indagado, pues en el más incipiente atisbo de religiosidad hay una orientación hacia la institucionalización social del pensamiento. Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982: 8), se aleja de ideas como las de Jaspers y Eliade, y elimina cualquier señal mística e irracional de la experiencia existencial, apuntando que la religión no es más que un fenómeno social que deriva de necesidades sociales de clasificación: “No hay religión que no sea a la vez una cosmología y una especulación<sup>29</sup> sobre lo divino. [...] la religión no se ha limitado a enriquecer a un espíritu humano ya confirmado anteriormente con un cierto número de ideas; es ella la que ha contribuido a que ese mismo espíritu se forjara” (Durkheim 1982: 8). Basado en un carácter común a todas las creencias religiosas conocidas, desde las más primitivas hasta la más compleja, afirma que la esencia de la religión se encuentra en la operación clasificatoria que el ser humano hace de la representación del universo conocido y cognoscible, sean éstas reales o ideales, dividiendo sus dominios básicamente en dos tipos de géneros que se proyectan en oposición: lo sagrado y lo profano (Durkheim 1982: 33). De tal manera que “Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras” (Durkheim 1982: 36). Éstas mismas, a su vez, tienen origen de dos fuerzas creadoras, que luego pueden asumir distintas personalidades, ideas o energías. Por un lado, las benefactoras que guardan el orden físico y moral, proveedoras de vida y salud y de todo lo estimado y reconocido positivamente por los

---

<sup>29</sup> El subrayado es mío.

seres humanos. Y por el otro lado, están las potencias malas e impuras, generadoras de desorden, muerte, enfermedades; provocadoras de sacrilegios. Para ellas, el hombre sólo siente temor producto del horror que conllevan.

Según Durkheim, “El contraste existente entre estas dos categorías de fuerzas y de seres es el más absoluto y llega incluso hasta el más radical de los antagonismos. Los poderes buenos y saludables rechazan lejos de sí a los otros, que los niegan y contradicen” (Durkheim 1982: 380-381). Partiendo de esos principios, cuyos impulsos y potencia nacen de la sociedad, Durkheim elabora su teoría sobre la religión. Señala que la sociedad “dispone precisamente de un poder creador que no puede ser igualado por el de ningún otro ser observable. [ Y ] es el más poderoso conjunto de fuerzas físicas y morales que nos ofrece la naturaleza” (Durkheim 1982: 413-414). En resumen, para Durkheim, la sociedad es el principal ente creador, un sistema que está por encima del individuo y que lo explica, a razón de una de sus características principales: un natural impulso de gestión.

En consonancia con lo planteado por Durkheim, Cassirer (1968: 93) sugiere que existe una escala evolutiva lineal en las transformaciones de las creencias religiosas, que va desde el tabú más primitivo hasta el desarrollo progresivo de religiones complejas o superiores, como las religiones semíticas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Para Gauchet, en *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión* (2005), lo que se suele entender como una sociedad primitiva con base en sus supersticiones más pueriles, no lo es si ésta determina su organización por los influjos de la sumisión, entendida dicha sumisión como un carácter de adaptación a la coacción exterior; de tal manera que: “Lo que ha llegado hasta nosotros en materia de vestigios de la humanidad más arcaica son sociedades ya plenamente civilizadas, que pertenecen claramente a la misma historia que la nuestra y que participan sin duda, y sin reserva alguna, del sistema de opciones sobre el que continuamos

viviendo” (Gauchet 2016: 16). Si el *Homo faber* era y es hoy *Homo ludens, sapiens y religiosus* (Elíade 1999: 30) quiere decir que ayer y hoy también es *Homo auctor*: hombre autor/ordenador en tanto organizador de su realidad. Desde siempre, revestida de distintas maneras, la adaptación a la coacción exterior, traducida en experiencia sagrada o experiencia social, es inherente al ser humano por causa de la necesidad que tenemos de comprender en detalle nuestra presencia en el mundo, pues se despliega como estructura y como medio que configura nuevas estructuras. En otras palabras, se instala en el pensamiento como vehículo que crea los horizontes de lo concebible y los instrumentos para poder concebir dichos horizontes.

En otra perspectiva, el psicoanálisis señala que el sujeto tiene sus propias fuerzas creadoras. Lo profano, el fluir caótico, lo peligroso de las cosas en su vacío de sentido y su falta de verdad, las supersticiones que coaccionan desde el exterior también pueden ser una forma de lo abyecto, con lo cual el sujeto alcanza a percibirse más allá de su objeto. Para Julia Kristeva, la abyección es un objeto caído, radicalmente excluido, una torsión hecha de afectos y pensamientos, un lugar donde el sentido se desploma. Cuando invade el escenario del sujeto y el objeto, no es un *objeto* definible, no tiene nombre, no es imaginable, es un *no-objeto*. No es una búsqueda sistemática del deseo, no es un correlato del yo propio (Kristeva 2004: 7-8). Así, lo abyecto se relaciona con el objeto en la cualidad de oponerse al “yo” y, por lo tanto, le da un contorno, desde el cual, a diferencia del objeto –que es un correlato del “yo” propio–, le ofrece un sufrimiento brutal, donde el “yo” se acomoda, sublime y devastado (Kristeva 2004: 8). Resalta, entonces, Kristeva la importancia que tiene la abyección como una de las formas de la mancha en la configuración del “yo”. Para esta autora, la repulsión instintiva aparece en las primeras etapas del niño, desde donde toma distancia de sus padres y empieza a modelar su identidad: *yo no quiero, yo no sé, yo no asimilo, yo expulso*. Con la

repulsión se toma distancia del origen. Señala que quizá el asco por la comida que no se quiere recibir de los padres (los otros), de rechazar el deseo de ellos, de no comer lo que ellos quieren que comamos, sea la forma más elemental y arcaica de la abyección. Al rehusarnos, bloqueamos la unión que teníamos con ellos y creamos nuestro propio sujeto, deviene nuestro yo; así, de la protesta producto de la repulsión, empezamos a adentrarnos al mundo simbólico, dónde nosotros somos una especie de abyección en sí misma: “Pero puesto que este alimento no es un ‘otro’ para ‘mí’, que sólo existo en su deseo, *yo me expulso, yo me escupo, yo me abyecto* en el mismo movimiento por el que ‘yo’ pretendo presentarme.[...] En este trayecto donde ‘yo’ devengo, doy a luz un yo (moi) en la violencia del sollozo, del vómito” (Kristeva 2004: 9-10). Así, la abyección se construye sobre el no reconocimiento de sus próximos: nada le es familiar. Kristeva imagina a un niño que se traga a sus padres y que, por el temor, la soledad, y para salvarse, vomita todos los dones, sus objetos. Allí ya lo acompaña el sentido de lo abyecto, donde el miedo cimienta su espacio distinto a lo vomitado. Igualmente, sin la interacción con lo materno o la figura del padre, se establecería como sujeto nulo, mezclado con el basural de los no-objetos, de donde trata de salvarse construyendo la abyección; sin esos referentes “el maldito muchacho no tendría probablemente ningún sentido de lo sagrado” (Kristeva 2004: 13-14). En consecuencia, a través de lo abyecto y la abyección se definen las barreras que esbozan nuestra cultura (Kristeva 2004: 9).

Aunque lo describan de distintas maneras, desde la filosofía con una dimensión sagrada, la sociología con una dimensión social o desde el psicoanálisis con una dimensión psíquica, los ejemplos citados tienen en común que señalan un escenario para el ser humano transitorio y de contingencias, donde una fuerza organizadora, que pertenece a estadios racionales e irracionales al mismo tiempo, empuja la existencia consciente. Un escenario donde las definiciones no están del todo presente, pero su ausencia tampoco es total. Desde

nuestra perspectiva, se es y no se es simultáneamente en una búsqueda de método y conocimiento en conjunción a un estadio intuitivo e irracional. A la salida de ese escenario transitorio y contingente, el ser humano se encuentra con el orden simbólico, donde inevitablemente empieza a habitar. Desde esa endeble plataforma de sentido, ya no podrá darse a la fuga del remolino múltiple y exponencial que esa misma plataforma le ofrece. Es decir, la entrada al mundo del hombre se da en términos catárticos, gracias a la necesidad de imponer definiciones y asumir los peligros que le rondan. Pero también porque la catarsis como mecánica es un proceso cuya naturaleza es un estado transitorio, en virtud de que el objeto de su tarea consiste en articular el paso entre lo mancillado y lo limpio, entre lo indefinido y lo definido, lo impuro y lo puro, lo profano y lo sagrado, con el fin de alcanzar los estatutos de verdad que sostienen un orden, sea este cualquiera que sea. En su mecánica más simple, pero a la vez como potente generador simbólico, la catarsis es el proceso con el que se purga lo infectado. Así, ante el contagio infeccioso, se configuran y se activan potentemente las ideas de lo no manchado (lo puro, lo sagrado, lo definido), la mancha misma (lo impuro, lo profano, lo indefinido), la aspiración de que la mancha no se apodere de aquello que tanto costó organizar como un todo, y la estrategia (catártica) para que la infección termine y la unidad vuelva a su estado original (unidad pura de acuerdo a su composición propia).

La búsqueda de apropiación de este juego permite que las relaciones desplieguen un dispositivo ordenatorio, que en un principio estaba a medio camino entre lo intuitivo y lo metódico, análogo a la franja que transitó el ser humano hacia el estado del orden simbólico con el cual se empieza a hacer una representación del mundo. Esa franja circunstancial, sus oscuridades y sus luces, reviste la cualidad transitoria de la catarsis desde su más profundo origen. Luego, los principios ordenadores alrededor de la mancha, la pureza y la catarsis son

la estructura base desde la cual el mundo simbólico, esa contingencia narrativa, se reviste de mil formas distintas, de acuerdo al crisol con el que se conciba y se mire. En su armazón se cimientan las posibilidades de lo que se puede imaginar, pero también permite la creación de nuevas herramientas con las cuales crear nuevos horizontes de lo imaginable. Estructuran la conciencia, provocan la narración del sujeto, del mundo, de la sociedad, dado que sus límites están establecidos por la existencia de un algo amenazante. Ese peligro que siempre se presenta como algo difícil de entender, de asumir; ese algo que no se sabe a ciencia cierta qué es, que siempre se está intentando cazar con la trampa del significado, pero sin el cual los bordes de la cultura no podrían desplegar el propio sentido de su existencia y el hombre no aventuraría una comprensión de su presencia en el mundo.

### ***La Mancha Como Caudal Simbólico: Generalidades***

Dentro de las características que tiene el estado transitorio y contingente de estructurar la conciencia se halla, como potente articulador, la capacidad de producir una distinción entre pureza e impureza, obligando a una postura ante éstas. Gracias a esa capacidad y a ese posicionamiento, las sociedades construyen una narrativa de descripción y contención alrededor de la mancha y sus peligros. Así pues, como eje de dicho estado transitorio, del orden que da la construcción y apropiación de sentidos a través del pensamiento y del lenguaje, de la intención del amansamiento del caos y de la identificación de los peligros, de la relación que sostiene el individuo con fuerzas exteriores con las que tiene que aprender a convivir, emerge en el hombre el constituyente sentido que configura a la impureza –la mancha, el miasma, la mancilla, lo raro, la suciedad, la contaminación, la infección, lo abyecto, la ambigüedad, la mácula, lo profano o el tabú– como moduladora de la existencia.

Desde un principio, señala Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica* (2003), la impureza es más que una mancha material, dado que su poder de percepción simbólico es extraordinario y que, “situada con relación a lo Sagrado, apunta a una afección de la persona en su totalidad” (Ricoeur 2003: 264-265). Se advierte entonces que, aunque los autores que cito (y yo mismo) utilicen distintas palabras, en esencia los conceptos que aluden a la *mancha* operan de la misma manera: orientando los criterios de estructuración de la conciencia humana a través de las distinciones que edifica, obligando a una gestión y economía de todas sus formas de peligro. Gestión que, eventualmente, deviene en el desarrollo de las distintas instituciones de la vida colectiva. En consecuencia, sin mancha no habría sujeto ni entramado social.

Una revisión general de los conceptos de mancha y pureza muestra que son dos conceptos que se encuentran, con mayor o menor intensidad y protagonismo, en todas las religiones del mundo.<sup>30</sup> Un ejemplo de ello son los pigmeos, quienes casi no hacen énfasis en dichos conceptos, mientras que el hinduismo funda su sistema jerárquico de castas en fuertes mandatos y definiciones que giran alrededor de la impureza. Sin duda, son dos fuerzas que no se pueden pensar por separado, como se ha venido exponiendo, especialmente cuando los consideramos en la esfera de la experiencia religiosa. De allí que el inventario de las circunstancias, fuerzas o acciones que pueden provocar contaminación sean innumerables; de la misma manera, hay un impresionante número de rituales de purificación entre las distintas religiones y culturas del mundo. A la par, dada la constante amenaza de la mancha —que puede suceder violando deliberadamente las normas sociales o religiosas, o de manera

---

<sup>30</sup> Para las ideas etnológicas generales sobre la mancha que a continuación expondré, me baso en la amplia exposición sobre la pureza y la contaminación que se encuentra en la entrada *Purification*, escrito por James J. Preston, de *The encyclopedia of religion* (2005), que dirige Mircea Eliade.

accidental, en el caso de un agente externo que ataca—, el hombre creó distintos correctivos purificadores dependiendo de cuál de las dos circunstancias aconteció. Por tanto —en un espacio aparentemente neutral de la percepción y las definiciones de lo puro e impuro, que más adelante matizaremos—, las reglas que gobiernan la contaminación religiosa sustentan un código que pretende mejorar las condiciones de vida de quienes las siguen, así como los procesos purificadores de dicha contaminación forjan un camino de expiación, curación, renovación, trascendencia y reintegración, que generalmente armonizan el vínculo tripartito entre el individuo, el cosmos y la estructura social. En ese sentido, prácticamente todos los aspectos de la vida del ser humano están rodeados de nociones de contaminación y pureza: deben purgarse los pecados y los demonios en las ceremonias anuales de purificación celebradas como ritos de renovación; también los residuos del cuerpo (sangre, vómitos excrementos, alimentos cocinados, recortes de pelo) demandan una gestión que contenga su poder infeccioso; y las transiciones que dan paso de un momento de la vida a otros (nacimiento, adolescencia, matrimonio y muerte) son acompañadas por rituales organizados por normas de contaminación y pureza, ya que se concibe la idea de que en esas circunstancias los seres humanos somos más vulnerables a los ataques de espíritus malignos.

Es relevante en los estudios sobre lo puro y lo impuro que no existe un patrón uniforme y transversal a todas las culturas y religiones para definir los conceptos que les dan sustancia en una relación lógica. Por un lado, agentes amenazantes disímiles son establecidos en el nivel más alto de la prevención, obligando a potentes mecanismos de contingencia. Por ejemplo, en algunas sociedades la menstruación o la muerte demandan los más complejos ritos de purificación, mientras que en otras culturas lo son la contaminación por el consumo de ciertos alimentos o el contacto con miembros de clases bajas. Por otro lado, podemos encontrar distintas estrategias para afrontar las mismas circunstancias, como el paso de la

adolescencia a la adultez. En el *walkabout* de los aborígenes australianos, por ejemplo, se envía al joven a sobrevivir por el desierto solo y durante un largo tiempo, proceso en el que confrontan directamente los peligros, incluyendo las múltiples amenazas de contaminación. Mientras que la Primera Comunión y la Confesión católica se enfocan en la repetición sistemática de los principios del catolicismo para que el joven, quien ya es candidato para pecar, entre en los procesos de socialización y en los sistemas de descontaminación católicos (Masferrer 2013: 194). En ambos casos se busca que el joven termine de desarrollar su personalidad en función de los principios de sus creencias; sin embargo, al adolescente católico se le protege de los peligros contaminantes, mientras que al joven aborígen australiano se le obliga a enfrentarlos.

Las consideraciones sobre lo puro, los peligros de la mancha, su definición y la estrategia para enfrentar la contaminación son de riqueza múltiple, lo que ha generado diversos problemas teóricos. Sin embargo, es claro que la estructura fundante se repite, mientras que las valoraciones simbólicas toman distintas envolturas. James J. Preston (ver *Purification* 2005) propone abordar la contaminación religiosa en tres categorías: las relacionadas a las funciones corporales, las que marcan relaciones sociales y las que protegen los límites de lo sagrado. Como se observa, lo importante es definir límites: en el cuerpo, en la sociedad y en lo sagrado. Sin embargo, el significado de los peligros varía como los significantes de éstos también; lo constante es que los peligros contaminantes, cuando alcanzan los elementos puros, traen como consecuencia que trastocan la identidad del elemento inmaculado. Más adelante veremos la importancia de esto.

Ya que las ideas sobre la suciedad están vinculadas a sistemas simbólicos complejos en prácticamente todas las sociedades, Preston plantea (ver *Purification* 2005) en su esquema que uno de los elementos contaminantes más relevantes es la infección producto del contacto

con las emisiones del cuerpo humano. La esencia impura de la orina y las heces proviene en parte a su olor, pero también a la asociación por contigüidad con la putrefacción y la muerte. La sangre menstrual o del parto, el vómito, la saliva y hasta el semen tienen cualidades contaminantes dentro de la significación social; así mismo, son sometidas a una intensa ritualización que, dadas sus funciones fisiológicas, no busca prevenirlas, sino que se les plantean límites para controlarlas y preservar el estatus de lo puro. De esta manera, se asegura que estarán contenidas dentro de un contexto religioso, cultural, temporal o espacial específico. El mismo cuerpo humano puede ser afectado, ya que cualquier agente externo que entre en él, como el aire, líquidos o los alimentos son potencialmente infecciosos, lo que demanda un especial control. Si este control falla, el resultado de un cuerpo infectado es la enfermedad o la muerte.

Nos parece importante detenernos aquí, donde el cuerpo y sus afecciones por contaminación son el primer caudal de estímulo del orden simbólico que derivará de él. En la manera como se han enfrentado los males del cuerpo, se evidencian las conjeturas en las que el saber cae por obra de sus limitados alcances provisionales. En este caso, gracias al cuerpo contaminado, la virtual comprensión de éste ha configurado saberes como la magia, la religión y la medicina; y en el despliegue de un amplio arsenal de discursos de verdad alrededor de la afección, la limpieza y la pureza, verdades con las cuales también terminan constituyéndose los horizontes preceptivos de los distintos grupos sociales y culturales.

El hombre, desde sus épocas más primitivas, reacciona instintivamente rechazando los estímulos externos que le provocan sensaciones desagradables, evitando aquello que le provoque dolor o desazón. En medio de esto malestares, según Luis Gil, en *Therapeia: la medicina popular en el mundo clásico* (1969), el pensamiento primitivo se caracteriza por no intentar profundizar en la distinción entre causa y efecto. O sea, no diferencia si la

enfermedad es causada por una fuerza destructora o si es la enfermedad la que lleva a la destrucción. Como efecto de esta fuerza perceptible, nos encontramos con un *miasma*: “una mancha que, a la manera que se extiende una gota de grasa sobre la superficie porosa de un tejido, se expande progresivamente y contamina cuanto se pone en contacto inmediato con ella” (Gil 1969: 137). En el proceso de toma de conciencia donde el ser primitivo descubre que su cuerpo es un escenario de lucha entre su bienestar y su padecimiento, los insectos y las serpientes jugaron un papel fundamental: sus picaduras llevaron a que el ser humano se representara una primera idea de la enfermedad, concebida como la incrustación de un agente anómalo (*Fremdkörpertheorie*) en el cuerpo, como un ectoparásito, el cual puede extraerse, succionarse, extirparse o rasparse (Gil 1969: 23). En este estadio, su conciencia entiende que tiene que crear los mecanismos necesarios para enfrentar y alejar todas las fuerzas negativas que lo rondan. En su incipiente razonamiento, descubre que, para interrumpir la propagación indefinida del mal, debe crear una estrategia de contingencia, catártica, decidiendo ‘limpiar’ las zonas donde la mancha se percibe o buscando la manera de transferir las fuerzas malignas de la mancha a una sustancia, ser u objeto que termine alejada de él y su comunidad (Gil 1969: 137). En consecuencia, activando procesos catárticos simples, el hombre primitivo empezó a constituir los procedimientos y creencias de la magia, la medicina y la religión, en un proceso lógico a su entender: identificando su estado de bienestar, identificando los malestares, identificando los elementos causantes de los malestares, cavilando acerca de las razones por las cuales su cuerpo llega a estados de padecimiento y creando, como le fuera posible, formas de enfrentar los peligros física o espiritualmente.

En un principio, magia, religión y medicina fueron saberes y métodos que no tenían muy claros los límites que diferenciaran a unos y otros (aún hoy en día), pero, lo que sí es cierto, es que tenían una certeza precisa del objetivo que perseguían, nacido de la necesidad

del hombre y su instinto de conservación: a saber, librar al cuerpo de la anormalidad que se apoderaba de él. En consecuencia, surge el concepto de enfermedad, cuyas causas rápidamente empezaron a explicarse como la invasión de espíritus malignos. Para Gil, dicha idea viene desde mucho antes de la fase animista del hombre primitivo, quien tenía “una noción vaga de ‘fuerza’, de carácter más o menos material, que emana de las cosas, de un modo espontáneo o provocado por la acción de un mago” (Gil 1969: 26). Las fuerzas malignas son entes ajenos al cuerpo que “tienden a transmitirse por contacto y entran en relaciones mutuas de atracción y repelencia. [...] El contacto con estas fuerzas produce la enfermedad, que en su fase, dijéramos, de sobreañadido externo puede disolverse, ‘lavarse’, con ritos purificatorios y elementos catárticos como el agua” (Gil 1969: 26). Por otro lado, si son enfermedades que han penetrado en el cuerpo, se requieren procedimientos como la succión o la trepanación. El reconocimiento de esas fuerzas le da una autonomía dinámica, que permite, también, ser interpelada por la palabra, ya sea para que ejerza una fuerza a favor o para solicitar su salida del cuerpo; lo mismo se pueden usar talismanes, amuletos o fetiches invocando su fuerza para que rechacen a la enfermedad (Gil 1969: 26). Cuando se pasa del animismo al dinamismo se concibe a la enfermedad como *démones*. Esto demanda una nueva forma para expulsarlos cuando toman lugar en el interior del enfermo, fundamentada en la mímica y los gestos que reproducen una lucha simbólica al interior del organismo del sujeto; se alza un poder de la palabra, la cual se dispone como arma de exorcismo, que conmina, bajo terribles amenazas, a que el demon maligno abandone el cuerpo (Gil 1969: 26-27). Por consiguiente, a la religión, la magia y la medicina las une “una concepción dinámica del mundo. Cada cosa, unas más que otras, tiene su propia δύναμις, su fuerza, capacidad o potencia peculiar que se manifiesta cuando se pone en acción (ενεργεια)” (Gil 2001: 186).

La δύναμις (fuerza), en la religión, potencia a los dioses, y en la magia se le otorga tal dinámica a, por citar un ejemplo, los minerales. Así, el mundo se convierte en un campo dividido en campos de potencias mágicas.

Así pues, desde la antigüedad, según Gil, existen tres formas de concebir los orígenes por los cuales se produce una enfermedad: una materialista, otra dinamista o energética, y otra espiritualista o demoníaca (Gil 2001: 194). La materialista es una especie de adherencia material externa que se sitúa en las superficies del cuerpo, desde donde se mete al interior del organismo (Gil 2001: 194). En cambio, cuando la enfermedad se transmite por el mecanismo del *contactus/contagio* hablamos de un origen dinamista. Gil señala que, para Wagenvoort,<sup>31</sup> la transferencia de una fuerza benéfica se denominaría *contactus*, mientras que *contagio* sería una transferencia maléfica. Para la concepción demoníaca de la enfermedad participan “los δαιμονες, seres de naturaleza espiritual o pneumática, que sacuden o golpean al paciente en un momento dado,<sup>32</sup> le retienen momentáneamente o se instalan dentro de él en forma permanente (posesión demoníaca<sup>33</sup>)” (Gil 2001: 194). En otro aspecto, están las interpretaciones que se daban a la enfermedad. Siguiendo a Pedro Laín (1950), Gil señala cuatro interpretaciones de la enfermedad: “castigo divino por un pecado cometido, azar fortuito, desafío al poder del hombre y prueba [tanto de la paciencia y grandeza de ánimo del paciente como de la paciencia y amor al semejante de quienes le rodean]” (Gil 1969: 35).

Habiendo dicho esto, observamos cómo la contaminación que se produce en el cuerpo, esa perturbación que altera su estado natural –en este caso, entendida como enfermedad, pero

---

<sup>31</sup> Gil invita a revisar su estudio *Roman Dynamism*, Oxford, 1947, y su artículo «Contactus (Contagio)», RLAC 3 (1957), cols. 404-421.

<sup>32</sup> Caídas repentinas y las sacudidas de los epilépticos, los estremecimientos y escalofríos de la fiebre alta.

<sup>33</sup> “[...] extensión a la medicina de la noción del ενθουσιασμος (‘en-diosamiento’) que explicaba como aposestamiento o posesión divina los éxtasis orgiásticos del culto dionisiaco, el trance de la Pitia, la inspiración poética y fenómenos como la εγγαστριμυθια o ventriloquía” (Gil 2001: 194).

cuyo origen es previo a la concepción misma de la enfermedad— impone al hombre un fuerte marco referencial con el cual constituir su existencia, que, en estado de normalidad, bienestar o salud, no captaría. En otras palabras, “la corporalidad, la coexistencialidad, la vulnerabilidad, la capacidad de apropiación, la dolorabilidad [*sic*] y el valor de la existencia” (Gil 1969: 37).

Entonces, retomando a Preston (*Purification* 2005), de las notas constitutivas a su existencia, que le dicta la contaminación asociada al cuerpo y sus funciones corporales, se desprenden para el hombre todo el universo referencial que existe en la relación de la contaminación con los vínculos sociales y los límites sagrados. Así, dentro de la intensa socialización de los distintos eventos críticos de la vida que marcan puntos importantes de transición, para el sujeto y para la comunidad, también se dan otros aspectos de la contaminación y la purificación, altamente controlados y ritualizados, para lograr la protección contra las amenazas de la mácula; a saber, el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio y la muerte. Supuestamente, una mala gestión de los rituales de esta transición en un grupo determinado amenazaría la supervivencia del mismo. Para garantizar la salud de la madre y del niño, el parto suele estar acompañado de rituales muy precisos, y en la transición de la pubertad a la adultez se suelen activar fuertes dispositivos de purificación para que el joven llegue en óptimas condiciones a la vida productiva del colectivo. En vínculo con la menstruación, considerada una de las más fuertes mancillas junto con la muerte, se le suele prescribir, desde concepciones patriarcales, un estado de impureza a la mujer, que la obliga a estar alejada de elementos que al contaminarse pueden afectar su alrededor. Gracias a esto, aún es común ver que a la mujer se le asocie con fuerzas oscuras o se le vigile cuidadosamente cuando no están en un estatus conyugal, pues se cree que las mujeres son criaturas vergonzosas que pueden alterar todo el orden social, amenazando las líneas de

distinción en los dominios de los géneros. Por otro lado, en la sexualidad y el matrimonio también se establecen normas de purificación en casi todas las culturas; algunos preceptos pueden variar, pero tanto el adulterio como el incesto son considerados grandes peligros de mácula. El incesto, considerado universalmente tabú, es una de las principales amenazas que, de realizarse, dado el peligro en el que deja a la comunidad, demanda que los incestuosos sean asesinados u desterrados por siempre. Por otro lado, la más extendida de las contaminaciones es la muerte y la putrefacción producto de la descomposición del cuerpo: rompe los lazos sociales frágiles y su gestión afecta la vida al punto de crear caos y desorden en el colectivo. Por ende, uno de los propósitos más importantes de los rituales funerarios es la restauración del equilibrio social, eliminando la impureza que se vincula con el cadáver y apoyando la resolución del dolor producto de la muerte. A su vez, la muerte violenta demanda una gestión especial, tanto para el que perpetra el asesinato como para la víctima: no se les aplican los ritos funerarios convencionales y se determinan medidas especiales, según cada comunidad, para su salida del mundo de los vivos. Por último, si el fundamento de las jerarquías de un colectivo, como la hindú, incluye discursos distintivos de pureza entre una casta y otra, se castiga fuertemente quienes transgredan los mandatos que obligan el no cruce de las castas, dado el nivel de contaminación que podría emerger de esta circunstancia.

Para cerrar estas ideas generales sobre la mancha, no podemos limitarnos a los alcances de la impureza en dominios sociales o fisiológicos. Hay que considerar la contaminación y su papel en el mantenimiento de los límites de lo sagrado, pues lo profano es correlato de lo sagrado y viceversa. El espacio a infectar es el espíritu y quienes se consagran a la vida religiosa saben que están en constante peligro, puesto que las reglas que gobiernan la contaminación son más estrictas y las tentaciones y trampas con las que el espíritu podría mancharse son más numerosas que las del parroquiano común y corriente. Para aquellos, no

romper las reglas que manchan el espíritu es su principal temor. Así, cualquier persona que busca acercarse a la divinidad, como intermediario o en reverencia profunda, se debe someter a diversos ritos de purificación. Finalmente, una de las ideas más fuertes en los propósitos de santificación es el aislamiento de las tentaciones contaminantes, ejemplo de ellos se ve en el judaísmo, el cristianismo y el islam.

Ciertamente, las creencias y prácticas alrededor de la impureza y la pureza invisten a las fuerzas ordenadoras que allanan el camino de la experiencia religiosa para el colectivo, el cual les imprime sus propios criterios simbólicos y hace suyos los principios ordenadores. O sea, se apropia de los discursos de verdad que circulan dentro del dispositivo de pureza, mancha y catarsis. Las normas que recubren la gestión arcaica de la contaminación y la pureza refuerzan los límites de la comunidad, se despliega como oferta de seguridad para la supervivencia del grupo, crea una profilaxis para el bienestar y la salud. Sin embargo, aunque hemos señalado los ejemplos más comunes referentes a la mancha, todavía no damos una solución que brinde una dimensión autónoma al concepto de contaminación o mancha con la cual entender el dispositivo de pureza, mancha y catarsis y la catarsis.

### ***La Mancha Como Caudal Simbólico: Hacia Una Definición***

Ernst Cassirer, en *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura* (1968), resalta de la palabra *tabú* su sentido original, donde significa simplemente un algo que se destaca sobre otro algo, “que no está al mismo nivel que las otras cosas corrientes, profanas e inocuas; se halla rodeada por una atmósfera de amenaza y peligro que ha sido descrito a menudo como de tipo sobrenatural pero que en modo alguno es de tipo moral” (Cassirer 1968: 91-92). En ese sentido, como lo estudió Robert Parker, el rol del tabú en la sociedad

no es primordialmente el de mantener las diferencias, sino el de crearlas (Parker 1996: vi).<sup>34</sup> Varios estudiosos de la religión, según revisiones de Cassirer, establecen el valor del tabú en una categoría muy elevada, que, no sin reparos, abarca por completo el campo de la moral y la religión, catalogándola como germen imprescindible de una vida cultural más compleja. El tabú, tal y como lo señala, ha sido considerado un principio a priori del pensamiento moral y religioso (Cassirer 1968: 91). El ‘hombre desnudo’—pensamos en Gauchet (2005: 13)—, aquel fundido en uno solo con el mundo, empieza a constituirse a sí mismo y a dicho mundo, alcanzando la separación de él a partir de una estructura de distinción, que nace de la discriminación arbitraria entre lo que cree que es y lo que cree que no es. Para Cassirer, la médula de tal discriminación, que antecede cualquier idea definida de un animismo específico, de poderes divinos o la posibilidad de una teoría del alma es el tabú (1968: 91). La apariencia de un orden se crea solamente con la postura que tomamos ante la exageración de las diferencias<sup>35</sup> y con la tensión interna que pueda existir entre estas diferencias, valoradas cada una ya sea como peligro o como bienestar. Ciertamente, declara Cassirer: “parece no existir sociedad, por muy primitiva que sea, que no haya desarrollado un sistema de tabú<sup>36</sup>” (1968: 91).

Como se señaló antes, lo abyecto es un sentido constitutivo de la subjetividad del ser humano. Kristeva asocia la abyección con el surgir de la realidad en nuestras vidas desde el instinto de la repulsión. La suciedad física genera una reacción instintiva que otorga

---

<sup>34</sup> Parker sigue a A. Testart, *Des mythes et des croyances: Esquisse d'une théorie générale*, Paris, 1991, y el trabajo de Mary Douglas que citamos en esta investigación. En su libro, Parker rechaza la idea de que las creencias culturales sobre la contaminación provienen del sentido de la vergüenza que propone Dodds en *The Greeks and the Irrational*. Las paráfrasis y citas de dicho autor son traducción propia.

<sup>35</sup> Como adentro/afuera, encima/debajo, macho/hembra, sagrado/profano, a favor/en contra.

<sup>36</sup> Cassirer acota que, en algunos casos, el tabú ya implica de por sí una organización religiosa: “En las islas polinésicas, de donde procede el término ‘tabú’, el nombre se aplica a todo el sistema de la religión, y encontramos diversas sociedades primitivas en las que el único pecado conocido es el quebrantamiento del tabú” (Cassirer 1968: 91)

constitución al “yo”, puesto que el asco, los espasmos, los vómitos, la arcada y la repulsión nos protegen, nos separan, nos desvían de la inmundicia, de la impureza. Ya expusimos cómo para esta autora<sup>37</sup> el asco por la comida es quizá la forma más elemental y arcaica de la abyección, pero también es relevante el rechazo a la muerte en su materialidad física, ya que confiere volumen propio a la vida. En efecto, desechos como los cadáveres indican aquello que se descarta para vivir, en ellos aparece la condición viviente: la realidad del ser. Enfrentarse a un cadáver sin sepultar –lo que no está vivo, pero que tampoco está en el lugar donde debería estar, en el lugar donde la muerte tiene un significado aprehensible– trastorna violentamente la identidad de aquel que lo observa:<sup>38</sup> “Esos humores, esta impureza, esta mierda, son aquello que la vida apenas soporta, y con esfuerzo. Me encuentro en los límites de mi condición de viviente. De esos límites se desprende mi cuerpo como viviente” (Kristeva 2004: 9-10). Si, como se señaló antes, la abyección<sup>39</sup> no es sujeto ni objeto, el límite que tenemos con ella sí es un objeto; así, la basura, el lugar al que pertenecen los desechos, es el otro lado del límite. Pero el cadáver y su abierta descomposición sería una franja que infecta todo con su sin sentido y nos enfrenta a la posibilidad de nuestra propia muerte. En consecuencia, el cadáver desnuda las rupturas que pueden existir en la supuesta obvia distinción entre sujeto y objeto, la cual es decisiva tanto para la consolidación de la identidad como para nuestro libre fluir por el orden simbólico:

En esta cosa insistente, cruda, insolente bajo el sol brillante de la morgue llena de adolescentes sorprendidos, en esta cosa que ya no marca y que por lo tanto ya nada significa, contemplo el derrumbamiento de un mundo que ha borrado sus límites: desvanecimiento. El cadáver –visto sin Dios y fuera de la ciencia– es el colmo de la abyección. Es la muerte infestando la vida. Abyecto. Es algo rechazado del que uno no se separa, del que uno no se protege de la misma manera que de un objeto. Extrañeza imaginaria y amenaza real, nos llama y termina por sumergirnos (Kristeva 2004: 11).

---

<sup>37</sup> Véase *supra*, p. 48.

<sup>38</sup> Vale recordar cómo el conflicto que se establece al principio de *Antígona* se soporta sobre este principio.

<sup>39</sup> Véase *supra*, p.47

Con Kristeva adelantamos un punto en el que ahondaremos más adelante con Douglas: que no es la ausencia de limpieza, la falta de salud o la demanda de purga lo que vuelve abyecto. Es decir, no existe una mancha *per se*. Lo abyecto sería “aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto” (Kristeva 2004: 11). Allí donde se señala la fragilidad de la ley y los poros de las márgenes legales, donde hace agua la identidad es donde emerge lo abyecto.

De acuerdo con Kristeva, ya que el sujeto está en constante contingencia con respecto a la abyección, ésta vendría a ser la forma dominante de su experiencia, donde descubre que todos sus objetos, toda su realidad, sólo es posible gracias a la pérdida inaugural fundante de su propio ser. Lo abyecto lo demanda desde su entrada al mundo y desde entonces ya es imposible reconocerse en su esencia pura, dada la emergencia ante su afuera, por lo que descubre que siendo abyecto es que él no es otro. En la abyección de sí, Kristeva observa la demostración de que toda abyección es cómo se reconoce la falta fundante de todo ser, de todo sentido, de todo lenguaje, de todo deseo, pues esa forma de ser arrojados en el mundo y de vivir llenando la falta –esa experiencia anterior al ser y al objeto–, de habitar en el habla del Otro, es en sí una abyección (Kristeva 2004: 12). En vez de reconocerse, erra buscando desear, pertenecer o rechazar y se modela artificialmente dicotómico, maniqueo, excluyente y pierde el interés por reconocer sus abyecciones, aunque no puede ignorarlas del todo. Así, es “Constructor de territorios, de lenguas, de obras, el arrojado no cesa de delimitar su universo, cuyos confines fluidos –estando constituidos por un no-objeto, lo abyecto– cuestiona constantemente su solidez y lo inducen a empezar de nuevo. Constructor infatigable, el arrojado es un extraviado” (Kristeva 2004: 16). Pensar en lo abyecto, es

reflexionar en la fragilidad de la transición en la que “el hombre erra en los territorios de lo animal” (Kristeva 2004: 21). Siendo así, el hombre primitivo y sus pares lograron delimitar el estadio preciso de su cultura desligándose de la irracionalidad gracias a la abyección (Kristeva 2004: 21): lo que aquí hemos llamado la experiencia transitoria y contingente que estructura la conciencia gracias a la mancha. De esta manera, la existencia en sí es una forma de contaminación que se ve reflejada tanto en el mito de Prometeo o de la expulsión del paraíso cristiano, como en las creencias que demandan las prácticas rituales purificadoras del nacimiento.

En vista de que el tabú y la abyección adquieren envergadura al constituir el sistema que define y confronta los peligros que acechan al hombre, concordamos con Douglas (1973: 216), en consonancia con Kristeva (2004: 11), cuando afirma que el poder del peligro de la anomalía y, por lo tanto, su sustancia, se debe, no a la diferenciación tajante, sino a que se ubica en una *ambigüedad*, cuya fuerza es tener un sentido parcial identificable, pero también un sentido que escapa a esa identificación. Lo anómalo existe afectando un orden establecido gracias al extrañamiento e incertidumbre que genera identificar sus partes, pero no la pertenencia de éstas a un todo. La suciedad, por ejemplo, se originó como producto de la actividad diferenciadora y, por ende, de la creación ordenadora de la mente. Como un elemento fuera de su lugar de origen –a saber, los pedazos de pelo, comida o cualquier sobrante de un todo–, la suciedad es un canal por el que fluye la amenaza las distinciones hechas, el orden justo, dada la semi-identidad vinculante que aún pervive en ella y, a la vez, por no ser totalmente la forma ni la esencia de su origen. La ambigüedad, en un escenario uniforme de sentido, es amenaza; su presencia representa una anomalía y de allí la necesidad de expulsión. Cuando la suciedad se canaliza hacia otro montón de sobrantes, pierde su percepción de ambigüedad y recupera un estatus definido al entrar a pertenecer

concretamente a la categoría de la basura. En esta última fase, recuperando su certidumbre categórica, el desperdicio no es peligroso y, en consecuencia, encontramos que la impureza no es un estado, ni una energía, ni un agente maligno *per se*. No obstante: “la suciedad se manifiesta como símbolo adecuado del informe creativo. Pero es de su primera fase [el de la ambigüedad] de donde procede su fuerza. El peligro que se corre por la transgresión de las fronteras constituye un poder.” (Douglas 1973: 214-216). De manera que, asegura Douglas, la vulnerabilidad de las márgenes, junto a las fuerzas violentas que amenazan con destruir el orden justo, representan los poderes esenciales al cosmos (Douglas 1973: 216).

Así, con todos los defectos que se puedan señalar sobre el sistema de tabú, continúa Cassirer (1968), constituye la clave de todo el orden social, puesto que es el único sistema descubierto por el hombre que define límites y demandas obligatorias. Todas las relaciones que se dan dentro del orden social –las que se dan entre gobernantes y gobernados, en la actividad política, sexual, familiar, en la economía, etc.– “no conocieron ningún otro vínculo más sagrado” (Cassirer 1968: 94). En síntesis, gracias al razonamiento elaborado alrededor de la separación y el impulso purificador, y como principal función éstos, es que se le impone un sistema a la experiencia, la que en sí misma ya es poco ordenada (Douglas 1973: 17).

Como es lógico, la posibilidad de separación y clasificación crea por fuerza la existencia del afuera, lo inclasificable, lo anómalo y su condición de ambigüedad desde el punto de vista de la experiencia. Por ende, es imposible que dicha anomalía pueda ser ignorada, pase desapercibida y no imponga la necesidad de una estrategia que evite que tal fluir paria afecte lo que ha sido tan difícil de ordenar. Douglas afirma que es común a cualquier cultura digna de ser considerada como tal la creación de estrategias para afrontar y dominar todo aquello que permanezca en lo ambiguo y en su condición de anómalo (1973: 59). A saber: 1) Al existir la ambigüedad, son imprescindibles los métodos para referenciarla

y reducir su alcance anómalo tanto en un lado como en el otro. 2) Identificando la anomalía es posible crear mecanismos para controlarla. 3) Estableciendo reglas para evitar las cosas anómalas, se están reafirmando y reforzando todas las definiciones y categorías con las que no se hallan en conformidad. Así, en la abominación debemos ver el lado negativo de los patrones de aquello que es aprobado. 4) Con la capacidad de identificar lo anómalo en las cosas y en los acontecimientos se configura el peligro que trae consigo la anomalía y la angustia que se genera en los individuos al enfrentarla. 5) Dentro de los mitos y los ritos se emplean símbolos “con el objeto de enriquecer el significado o de llamar la atención sobre otros niveles de existencia. [...] Se incorporan] el mal y la muerte junto con la vida y la bondad dentro de una configuración única y grandiosa” (Douglas 1973: 59-60).<sup>40</sup> De ser ese hombre desnudo, “completamente inerme, sin influencia sobre una naturaleza aplastante” (Gauchet, 2005: 13), poco a poco adquirimos, acumulamos y ampliamos un margen de maniobra respecto nuestro entorno, donde empezamos a darle sustancia a la complejidad de las instituciones, hasta que “toma la forma de proyecto consciente, bien en el registro de la relación con las cosas, bien en el del lazo con los semejantes. No poseíamos nada y éramos forzados a plegarnos a la ley implacable de la rareza. Nos fuimos convirtiendo cada vez más

---

<sup>40</sup> Por su parte, señala Ricoeur documentos de pueblos semitas para enfrentar los peligros: “Esta subordinación del imperativo a una palabra que lo engloba y que le imprime el acento dramático de una interpelación, de un conjurar, se refleja en los documentos explorados por la historia de las religiones y que recoge y analiza nuestra fenomenología. No son los “códigos” los únicos documentos que hemos de examinar -ni siquiera los más importantes-. Al igual que los demás pueblos semitas, los judíos confeccionaron una serie de códigos: códigos rituales, penales, civiles, políticos, con que regular las actividades correspondientes. Pero, si queremos descubrir la verdadera experiencia judía del pecado, no hemos de fijarnos tanto en la letra de esos códigos cuanto en su vida y en la dirección que siguen sus transformaciones. Ahora bien, esa vida, ese dinamismo, que constituyen las fuerzas vivas, motoras de los códigos, se manifiestan en documentos distintos de ellos, a saber: en las “crónicas”, en que se nos cuentan historias de pecado y de muerte, como las crónicas relativas a Saúl y a David; en los “himnos”, donde se siente vibrar la angustia, la confesión, la imploración; en los “oráculos”, de que se sirven los profetas para denunciar, prevenir, amenazar; y, finalmente, en las “sentencias” o “proverbios”, que transforman en reflexión sapiencial los imperativos del código, el lamento de los salmos y el rugido de los oráculos. Es toda la gama del “conocimiento” del pecado; y corresponde a la amplitud de la palabra en que va a promulgarse la Alianza” (Ricoeur 1969: 165)

en los creadores de nuestro propio universo material” (Gauchet 2005: 14).

En dicha economía de lo anómalo –lo raro, el tabú o la mancha– se empieza a configurar la dialéctica social del dispositivo pureza, mancha y catarsis, donde el sujeto posee la capacidad de identificar tanto los símbolos de lo ambiguo como la anomalía en sí, donde lee e interpreta la regla y al mismo tiempo teme romperla, dado el miedo por quebrar su mandato y el terror por las consecuencias de la impureza. Ello deriva en lo que hemos venido señalando con los autores citados: la dialéctica del dispositivo de pureza, mancha y catarsis implanta reglas que dan parámetros de autocontrol, elemento constitutivo y principal requisito de la vida en sociedad.

¿Pero, de dónde emana su poder la fuerza de la mancha, al punto de que alcanza toda forma de institucionalización a través del dispositivo catártico? Coincidimos con Ricoeur: hoy en día, laten en lo profundo de nuestros sentimientos y emociones, de toda nuestra mentalidad y conducta, el miedo articulado alrededor de lo impuro y de los ritos de purificación primitivos (Ricoeur 1969: 143). Para dicho autor, la mancha, lo que nos infecta desde afuera, constituye uno de los aspectos más primitivos de la experiencia humana, cuya naturaleza emocional enseguece la posibilidad de su comprensión, conllevando a que se llene de múltiples significados (Ricoeur 1969: 130).<sup>41</sup> De tal manera que la aparente experiencia objetiva que existe en la identificación de la mancha como algo que contamina por contacto, es vivida por el hombre de manera subjetiva a través de los sentimientos que pertenecen a la órbita del miedo, convirtiéndola así en la más primigenia concepción de la culpa. Gracias a

---

<sup>41</sup> Ricoeur explica cómo esa ceguera emocional que produce la mancha llevó a una interpretación que devino en que el pecado original se convirtiera en doctrina: “el mito de la caída viene a contarnos precisamente la forma en que ese pecado entró en el mundo; luego, la especulación entre el pecado original vino a erigir en doctrina ese mito. Pero el pecado viene a su vez a corregir y hasta a revolucionar una concepción de la culpa aún más arcaica, que es la noción de “mancha” concebida como algo que nos infecta desde fuera. De esta manera la culpabilidad, el pecado y la mancha constituyen diversos aspectos primitivos de la experiencia” (Ricoeur 1969: 130).

dicho miedo, “vemos que el hombre entra en el mundo ético no a impulsos del amor, sino por el acicate del temor” (Ricoeur 1969: 147). Mientras Cassirer (1968: 93) sostiene que este miedo a una supuesta superstición amenazante fue superado con la esperanza de un Dios aliado al hombre, para Ricoeur (1969: 147) esa superación sólo se ha dado virtualmente. Como consecuencia de dejar atrás el temor a la mancha y la violencia negativa del tabú, señala Cassirer, florecieron en el mundo el orden moral y el progreso social fundando en el ideal espiritual de las religiones semitas, pues, se supone que las amenazas contra la contaminación del tabú inhibían el uso de la inventiva sobre la naturaleza e intervenían como estorbo para el progreso (Cassirer 1968: 93). Lo primitivo del sistema de tabú y lo que le impide, negativamente, ser una construcción positiva del ideal religioso o moral, en la perspectiva de dicho autor, es la imposición de demandas bajo un régimen de inhibiciones y prohibiciones, ya que la esencia que lo domina es el temor, convirtiendo la vida humana en una completa pasividad: “El hombre no puede comer o beber, ni estar quieto o deambular; hasta el hablar resulta dificultoso; tras cada palabra se ve amenazado por peligros desconocidos” (Cassirer 1968: 94). Para Ricoeur, el miedo primitivo pervive porque desde siempre ha sido un temor ético y no sólo un temor físico circunstancial, de manera que es un miedo a un peligro que pertenece también al orden ético: “el cual [el peligro], una vez sublimado a un nivel superior de la conciencia moral, representará el peligro de perder para siempre la capacidad de amar, el peligro de convertirse en un cadáver en la ciudad de los fines” (Ricoeur 1969: 147). Así, gracias al miedo primitivo podemos encontrar los primeros gérmenes de nuestra memoria (Ricoeur 1969: 147).

La raíz de este primer temor expuesto por Ricoeur se asocia con la más antigua de las concepciones de la enfermedad consideradas por Gil, la cual está vinculada al castigo divino por una falta cometida. La asociación de la mancha con la repercusión vengativa radica en la

idea básica de que todo castigo existe como expiación vengativa,<sup>42</sup> la cual fue la primera y más ingenua expresión de la visión moral del mundo, anterior a toda meditación y justificación (Ricoeur 1969: 147). Gil expone que esta síntesis se encuentra atestiguada desde pueblos semíticos, resaltando que la palabra asiria *shêrtu* designa por igual al pecado, la impureza moral, la cólera de los dioses, el castigo y la enfermedad, y señalando que en Grecia también se pueden encontrar referencias desde tiempos homéricos<sup>43</sup> (Gil 1969: 36). Como implicación importante de la enfermedad concebida como castigo divino, existió un fuerte sentido de la dependencia a los dioses, de la responsabilidad individual y la conciencia de que el hombre puede pecar; de allí que la enfermedad vengativa sea propia de las culturas en las que hay un generalizado sentimiento de culpabilidad (Gil 1969: 36). Sin embargo, para Ricoeur esta síntesis asociativa se tiene que proyectar mucho más allá de tiempos semíticos porque, aunque perdure en el tiempo transformada, extrapolada, espiritualizada, se precede a sí misma en todas sus mutaciones y sublimaciones:

En primer término, se venga la impureza; esa represalia podrá reabsorberse en la idea del “orden” y hasta en la de la salvación, pasando por la “pasión” de un justo doliente; pero aun ahí subsiste la intuición inicial de una conciencia de mancha: el sufrimiento es el precio que hay que pagar por la violación del orden, el sufrimiento debe “satisfacer”, dar satisfacción a la vindicta de la pureza (Ricoeur 1969: 147).

El individuo enfermo y su sociedad encuentran aceptables las dolencias inexplicables en tanto se comprenden como un restablecimiento del orden alterado por la acción unilateral culposa, siendo la enfermedad una forma de aleccionamiento (incluso pasado de generación

---

<sup>42</sup> A diferencia de la concepción del “Siervo doliente”, donde el sufrimiento de los inocentes no se asocia con ninguna mancha (Ricoeur 1969: 382).

<sup>43</sup> Los ejemplos históricos y literarios abundan. La historia de Adán y Eva y su expulsión del paraíso como protagonistas del pecado original la comparten el judaísmo, el cristianismo y el islam. Por su parte, en la mitología órfica se establece una mancha de nacimiento equiparable a un pecado de nacimiento, instaurado porque los humanos nacen de las cenizas de los Titanes después ser fulminados por Zeus. En estos relatos de mancilla siempre hay una demanda de purificación.

en generación) y como castigo en la agudización de sus aspectos dolorosos (Gil 1969: 40). En ello se establece un reconocimiento de la indefensión del hombre y una alta estima del cuerpo ante el temor por el dolor físico (Gil 1969: 41). La enfermedad como castigo, punitiva, revela una predisposición a la culpa, una naturaleza temerosa, una subyugación ante la creencia en el poder de las divinidades. Pero en función con lo indicado por Gil, Ricoeur contesta que el vínculo inquebrantable entre la mancha y la venganza pertenece a una esfera pre-social del ser humano, es anterior a toda institución, a toda intención, a todo decreto, a toda representación de un dios vengador, incluso, a la proclamación de la regularidad de un orden natural, pues emerge como intuición primitiva inicial producto de una fatalidad primigenia (Ricoeur 1969: 147). En ese sentido, la enfermedad vendría a ser, en virtud a su pertenencia a la esfera social, uno de los significantes que sostiene su significado en la mancha originaria.

Cuando el hombre quiso darle nombre a esa primera suerte de orden del mundo, recurrió al lenguaje de la *retribución*, la que se engloba en la lógica: a cada reacción su acción previa. Por lo que entenderemos que todo sufrimiento producto de la venganza motivada por una mancilla sería claramente merecida, dada la conexión primitiva que la une a un pecado individual o colectivo.<sup>44</sup> En esta lógica hay un primer esbozo de causalidad. Para Ricoeur, la estrecha y hermética conexión entre mancha y sufrimiento proveyó por mucho tiempo un esquema de racionalización, donde, si sufres, si fracasas, si enfermas, si mueres, es porque has pecado. En consecuencia, el sufrimiento generado por la venganza que recae en el

---

<sup>44</sup> A esto Ricoeur lo denominará: la teoría de la retribución. Como ejemplo, recurre al fragmento de Anaximandro: “El origen de donde emanan los seres es también el término hacia el cual avanza su destrucción a impulsos de la fatalidad (o necesidad); porque así se ofrecen recíprocamente castigo y expiación por su injusticia según el orden del tiempo” (Diels, Fragmento B, 1) (Ricoeur 1969: 148).

hombre que viola lo que se le ha advertido como vedado, adquiere el valor y el rol de un síntoma, lo que podríamos entender como una segunda mancha, que evidencia el lugar o el cuerpo que ejecutó la transgresión. Entonces, de la necesidad de hacerle contrapeso a esa suerte, busca inmunizarse contra la mancha a través de los rituales de purificación, mismos que también lo inmunizarían contra el sufrimiento (Ricoeur 1969: 148). La ira anónima que se proyecta con y desde la retribución ha marcado el mundo de los humanos con el hierro fundido del dolor; la venganza inculca sufrimiento y, como resultado, la realidad tangible queda incorporada a la complejidad de la realidad ética. Con la mancha y la impureza hechas signo del sufrimiento, la enfermedad, la muerte y todos los fracasos, los sentimientos del mal y la culpa se fundan en el centro del sistema de la conciencia; así: “tenemos nuevamente que el mundo de la mancha es un mundo anterior a la separación entre el ético y lo físico. La ética empapaba la física del sufrimiento, mientras que el sufrimiento, a su vez, se carga de significado ético” (Ricoeur 1969: 148).

Como resultado, la disciplina purificadora ha sido gestionada por el temor desde antes de la primera racionalización, terror delimitado entre la desgracia y la culpa. Así pues, la supuesta superación del temor a la mancha, su inmunización, en sí misma está marcada por una mancha de espanto y dolor auto inducido: “antes de que nadie le acuse directamente, el hombre se siente vagamente acusado como culpable del dolor del mundo; ésa es la imagen que presenta el hombre en el origen de su experiencia ética: la imagen de un reo acusado falsamente” (Ricoeur 1969: 149). Mandatos y códigos que dictan sobre lo prohibido para evitar el contagio de la mancha, más allá de su espíritu racional, se articulan en su esencia profunda con la idea de retribución. Se suele pensar que lo vedado, lo prohibido, es un juicio de valor negativo cuyo soporte es el *deber ser* que se pronuncia aleccionadoramente, pero lo

cierto es que, según Ricoeur, el invisible sustento de la prohibición es la promesa de la venganza que hará pagar la transgresión, proyectando en el horizonte el sufrimiento o incluso la muerte. Esa es la sustancia del tabú: el presentimiento del castigo que está implícito en la prohibición; así, “en ese terror anticipado, preventivo, el poder de lo vedado es un poder mortal” (Ricoeur 1969: 149). Allí emerge la potente energía de lo sagrado con la suficiente fuerza de aniquilar al hombre. Cuando éste teme anticipadamente la venganza y el sufrimiento que promete la prohibición, es decir, cuando el hombre teme a la mancha, le atemoriza de ella la negatividad de lo trascendente. Para Ricoeur, a la cólera, el terror y la fuerza mortífera del castigo “debe lo sagrado su carácter de cosa ‘separada’, de algo que no se puede tocar; porque el tocarlo o, lo que es lo mismo, el violarlo, desencadena la muerte” (Ricoeur 1969: 150). En resumen, los dos rasgos arcaicos de la impureza (uno objetivo y otro subjetivo), el ‘algo’ que infecta y contagia y el terror que le corresponde porque presiente el desencadenamiento de la cólera vengadora de lo vedado, increíblemente “jamás serán eliminados ni desarraigados propiamente, sino que subsistirán transformados en aspectos y valores nuevos” (Ricoeur 1969: 150).

Así, en relación con lo expuesto, Ricoeur destaca tres aspectos sucesivos de la relación entre la mancha, el temor y la vindicta. El primero consiste en que todo castigo recibido debe corresponder a un pecado y a un fin específico. Igualmente, este castigo tiene implícita la exigencia de que su intensidad debe ser una reacción justa y equilibrada al pecado cometido. De todas formas, aunque el castigo sancionado se envuelva en todos los parámetros de lo justo, es sufrimiento. Ya sea como una pena aflictiva o una pena del código legal, el castigo envuelve a su receptor en la aflicción y en la tristeza, así: “Al exigir que los sufrimientos que padece el hombre sean justos, esperamos que esa tristeza no sólo tenga su medida, sino

también su sentido, es decir, su finalidad” (Ricoeur 1969: 157-158).

En segunda instancia, plantea Ricoeur que la venganza, que es de naturaleza destructora, contiene la idea tácita de que con esa destrucción comparece un restablecimiento del orden, cualquiera que este sea (Ricoeur 1969: 158).<sup>45</sup> Para dicho autor, significa que el temor al castigo se acompaña de la admiración por el orden; pese a eso, es una admiración en un sentido negativo. Luego, el dispositivo purificador también está allí para fortalecer la admiración por el orden, que puede ser provisional o incluso puede vislumbrar su abolición: “Acaso no exista ningún tabú que no encierre en sí cierta reverencia, cierta veneración por el orden. Precisamente ese mismo sentimiento confuso e implícito del orden es el que animaba ya el terror de la conciencia, doblegada bajo la fatalidad del sufrimiento vengador” (Ricoeur 1969: 158). Pero el orden no sólo se reestablece a nivel social, también el sujeto vive la admiración por el orden y lo aspira para sí mismo. La venganza debe tener como objetivo la expiación, entendido esto como un correctivo que sana la impureza, de tal manera que tal expiación, la recuperación del orden, sucede en el culpable y sería imposible sin él: “entonces a lo que se apunta en realidad, a través de la venganza y de la expiación, es a la enmienda misma, es decir, a la rehabilitación del valor personal del culpable a través del castigo justo” (Ricoeur 1969:158-159).

La tercera y última instancia concibe la idea de que la conciencia del temor desaparezca del universo de lo humano. Si esperamos que el castigo justo tenga una sanción en concordancia con el orden, entonces, dice Ricoeur, esa espera comprende la esperanza de que, al término de la sublimación del temor, éste por fin desaparezca. Así, “la abolición del

---

<sup>45</sup> Tengamos presente que esta idea es un principio básico de la tragedia griega.

temor sólo constituye la aspiración más lejana de la conciencia ética” (Ricoeur 1969: 159). Pasar del miedo al castigo y de la venganza al amor por el orden no extirpa al temor del todo, sino que lo transforma en un nuevo registro afectivo. Según Ricoeur, la esencia del alma de toda verdadera educación es la sublimación del temor con la proyección de que finalmente pueda ser eliminado, mas no la abolición inmediata del miedo. En toda forma de educación (familiar, escolar, cívica), el temor era, es y seguirá siendo un elemento indispensable; procurar una educación que inicie de cero, sin prohibiciones y castigos (el temor) de por medio, probablemente sería nefasto: “el temor y la obediencia nos enseñan mucho y, ante todo, nos dan a conocer esa libertad que no conoce lo que es el miedo; hay pasos intermedios que no se pueden saltar impunemente” (Ricoeur 1969: 159). Asimismo, el control del Estado se funda en el temor sublimado del castigo, reafirmando así el amor por el contexto dado, de tal manera que no puede prescindir de él. Podríamos crear sanciones que no generen dolor, que devengan en mejores enmiendas, pero el Estado no puede descartar las demandas del respeto por la ley con amenazas de distintos tipos; si desecha el estímulo amenazante del castigo, no puede instalar en la conciencia de los que viven bajo su manto las nociones de lo que está permitido y de lo que está prohibido. En realidad, extrema un Ricoeur apocalíptico: “En esas condiciones, la eliminación del temor no sería más que el horizonte o, si se me permite la expresión, el porvenir escatológico de la moralidad humana” (Ricoeur 1969: 159).

### ***La Mancha Discursiva: La Institucionalización de lo Impuro***

Si la mancha primigenia y el miedo que provoca son innombrables, pero perpetradores de horizontes simbólicos, es conveniente profundizar en la circunstancia que provee tantos problemas en las definiciones de catarsis y en los peligros de la impureza: al no haber valores

a priori que emanen de la mancha de manera esencialista, ella y el sistema que crea necesitan un nombre. Y un nombre, por defecto, es una reducción de aquello que designa.

Como se ha señalado antes, hoy en día no estamos en condiciones de comprender qué es esa cosa cuasi física que contamina como suciedad, que perjudica, dadas ciertas propiedades invisibles, y que, además, opera a modo de una fuerza que es simultáneamente psíquica y corporal cuando penetra en las esferas de nuestra existencia. Como sustancia-fuerza del mal, dice Ricoeur, nos hace imposible saber en dónde radica su eficacia, “que convierte a la misma pureza en no-mácula y a la purificación en anulación-de-la-mácula” (1969: 143-144). Los primeros rituales inmunizantes, incipientes en su forma, pero auténticos en sus motivos, enfrentaban ese *estar allí* de la amenaza a través de los gestos más espontáneos: enterrar, escupir, extirpar, arrojar lejos, etc., revelando que no hay forma de referirse a esa fuerza, sino con un paso posterior: el lenguaje simbólico. Siendo la impureza el más arcaico de los símbolos que, siempre articulada por el miedo, surge como experiencia gracias a las posibilidades del decir (Ricoeur 2003: 264).

Entonces, esa sustancia-fuerza nominada como miasma, engloba su poder creando discursivamente los valores que la invisten. O sea, lo que no grita nombre alguno desde su esencia, mas que en forma de miedo, obliga a que se le gestione uno a partir de aparatos interpretativos que no son neutros. Luego, los agentes amenazantes empiezan a configurarse por cierta lógica intuitiva que los relaciona, por casualidad o con justa causa, con la atmósfera que provocan las reacciones instintivas de la repulsión, provocando una gestión contingente, con lo que el dispositivo purificador empieza a ser activado. En ese sentido, Cassirer también describe que el tabú se convierte en el único imperativo categórico conocido y accesible para el hombre primitivo; así, el hecho de que exista el sentimiento de que no se deben hacer algunas cosas no es más que algo formal y sin contenido, pues:

... la esencia del tabú consiste en que, sin consultar la experiencia, declara *a priori* que ciertas cosas son peligrosas.

Estas cosas [los agentes], en realidad, no eran en cierto sentido peligrosas y la creencia en su peligro era irracional. Y, sin embargo, de no haber existido esta creencia no tendríamos ahora moral y, por consiguiente, tampoco tendríamos civilización... La creencia era un engaño... Pero este engaño constituía la vaina que encerraba y protegía una concepción de la que iba a germinar y florecer un fruto inestimable: el concepto de obligación social (Cassirer 1968: 91).

En otras palabras, la relación que existe entre el individuo, su colectivo, el autocontrol, las obligaciones sociales y las mecánicas para gestionar los peligros (las impurezas) que atentan contra el colectivo se fundamenta en un artificio discursivo que se construye a partir de los discursos de verdad, que emanan de una autoridad que los sustenta a partir de un saber conjetural. Entonces, si el saber y la verdad son conjeturales, lo puro, la mancha y los métodos, rituales o prácticas cotidianas de purificación son contingentes. Quizá certeros, pero contingentes, al fin y al cabo. Así, el hábitat del *engaño*, como lo llama Cassirer, es la esencia del universo simbólico del hombre.

Desde el más arcaico de nuestros vestigios hasta hoy en día, la experiencia sagrada y la función religiosa<sup>46</sup> estructuran la conciencia gracias a su pertenencia sustancial a la función simbólica, con la que se modela nuestra relación con la realidad y nuestra experiencia social. Para Cassirer, la función semántica del hombre proviene después de que descubre que la función mágica de la palabra –el poder del fonema que al salir de su cuerpo espanta el animal salvaje– es impotente ante las amenazas de un mundo que quisiera cambiar –cuando el peligro de la naturaleza no desaparece ante su voz humana. Así, “Cuando el hombre empezó a darse cuenta de que esta confianza era vana y que la naturaleza era inexorable, no a causa de que se negara a cumplir con sus demandas sino porque no entendía su lenguaje, el

---

<sup>46</sup> Retomamos el uso de la expresión “experiencia sagrada”, en vez de “experiencia ordenadora” –en tanto posibilidad mística– como se expuso en un principio, dada la pertenencia del mito y el rito a las creencias religiosas del colectivo y por ser de uso recurrente entre los diversos autores que citamos.

descubrimiento debió de producirle el efecto de un choque traumático” (Cassirer 1968: 95). Sorpresivamente, la naturaleza no se sometía con la palabra mágica, lo que significaba un viraje en su visión intelectual y moral; sin embargo, estaba claro que, entre el lenguaje y la realidad, aunque no había una relación de demanda y respuesta, sí existía un carácter lógico con otra forma de sentido y poder: “Se puede decir que físicamente la palabra es impotente pero lógicamente se eleva a un nivel más alto, al superior; el *logos* se convierte en el principio del universo y en el primer principio del conocimiento humano” (Cassirer 1968: 97).

En efecto, el lenguaje, como principal vehículo de la conciencia, al igual que los principios ordenatorios mediados por la pureza y la impureza, sustenta su funcionamiento como un fenómeno de discriminación de las partes del mundo: el *nombre de una cosa* y la *cosa* son en tanto no son el *nombre de otra-cosa* y ni *otra-cosa*. Si la clasificación es uno de los rasgos fundamentales del lenguaje humano, nos dice Cassirer, “El acto de designación depende de un proceso de clasificación. Dar nombre a un objeto o a una acción significa subsumirla bajo un cierto concepto de clase; si esta subsunción estuviera ya prescrita por la naturaleza de las cosas, sería única y uniforme” (Cassirer 1968: 116). La neutralidad de la palabra no existe, dado que las categorías clasificatorias que emplea el lenguaje y su uso, como bien lo han señalado Bajtín (1990: 248) y el mismo Cassirer (1968: 116), no se hicieron al azar y se encuentran determinados por los propósitos y los intereses humanos, mismos que de ninguna manera son fijos e invariables. El lenguaje socializa nuestra experiencia sensible, de tal manera que le es inherente un marco que contextualiza su enunciación; así, no es un sistema de categorías gramaticales abstractas, sino que carga un substrato ideológico, que le imprime una concepción del mundo y una opinión concreta de éste, que garantiza el máximo de comprensión mutua en todas las esferas de la vida ideológica y la praxis humana (Bajtín, 1990: 248). Si hemos admitido que la mancha posee una mecánica propia en su capacidad

estructuradora, cualidad que es constante, debemos resaltar que la definición de la mancha está sujeta a la versatilidad de las distintas categorías con las que se construye su mecánica de exclusión. Así, su uso se establece en las tensiones de la esfera ética.

Parker<sup>47</sup> y Douglas (1973) abordan las contradicciones que existen entre agentes que para una sociedad son purificadores y, para otra son peligrosos agentes de impureza. En concordancia a lo planteado en esta investigación respecto al estudio de la catarsis como proceso, su inherente relación con la mancha y lo que hemos llamado como el *dispositivo de pureza, mancha y catarsis*, Douglas, análogamente, resalta que el estudioso de los ritos de contaminación debe examinar las ideas de pureza que se dan en un determinado pueblo como parte de un todo mayor (Douglas 1973: 10). Así, “Para trazar el mapa de los poderes y peligros que se encuentran dentro de un universo primitivo tenemos que subrayar el juego recíproco de las ideas de lo forme y lo informe. Ya que muchas ideas sobre el poder se basan en una idea de la sociedad como serie de formas que contrastan con lo informe que tiene en derredor” (Douglas 1973: 134). Hay poder, dice Douglas, en lo contorneado, pero también hay poder en las márgenes desdibujadas. Si la contaminación representa algún peligro, entonces: “para ver el lugar al que pertenece dentro de un universo de peligros es necesario enumerar todas las fuentes posibles de poder” (Douglas 1973: 134). De igual modo, Ricoeur plantea que, para entender la mancha en las distintas culturas primitivas, se debe tener en cuenta la perspectiva que da el esquema de lo válido o lo no válido de cada cultura: “ponernos en el lugar de una conciencia que no mide la impureza por la imputación de un agente

---

<sup>47</sup> Para quien esté interesado en la omnipresencia de las normas de purificación de la religión griega antigua, y, por lo tanto, una revisión de la purificación en función de la violación objetiva de lo prohibido, el libro de Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, es un análisis exhaustivo. Parker se pregunta cómo acercarse al problema de la contaminación, cuya presencia va desde las más drásticas formas de justicias hasta las minucias de la vida cotidiana.

responsable, sino por la violación objetiva de algo que está vedado” (Ricoeur 1969: 144). Desde nuestros propios valores –cimentados en códigos semíticos y legislaciones griegas que nos enseñaron a calificar como malos la mentira, el robo y el homicidio–, puede sorprender que en otro aparato arcaico de prohibiciones se extiendan en múltiples y detallados mandatos en aspectos que para la mirada del presente carecen “de valor ético y son de materia indiferente desde el punto de vista moral. Estos actos [los que condenamos hoy, por ejemplo] sólo se consideran malos dentro de otro sistema de referencia distinto del de los contactos infecciosos, es decir, en conexión con la confesión de la santidad divina, con el respecto de los lazos interhumanos y con la estima propia” (Ricoeur 1969: 145).<sup>48</sup>

Un ejemplo que podemos observar se encuentra en cómo los peligros que se ciñen a la mancha sexual son de orden discursivo. A Ricoeur le sorprende la relevancia de la gravedad dada a las violaciones con este carácter (incesto, sodomía, aborto, relaciones sexuales) en la gestión de las amenazas de la mancha, especialmente cuando tal gravedad contrasta con otras violaciones (como la mentira, el robo y hasta el homicidio) y sus sanciones, resultando extraño a la ética religiosa o moral cimentadas en el supuesto tema de la justicia y de la integridad de la persona moral. La explicación de Ricoeur consiste en que la creencia de la impureza de la sexualidad es de carácter préético (o presocial), igual que la mancha del homicidio, donde ambas están unidas por la misma creencia primitiva en el poder maléfico de la sangre derramada: “Esa comparación entre la sexualidad y el homicidio se encuentra respaldada por un mismo juego de imágenes: en ambos casos vemos que la impureza está relacionada con ‘algo’ material que se transmite por contacto y contagio” (Ricoeur 1969:

---

<sup>48</sup>Recordemos que a veces agentes amenazantes disímiles son establecidos en el nivel más alto de la prevención, obligando a potentes mecanismos de contingencia o que se aplican distintas estrategias para afrontar las mismas circunstancias contaminantes.

145-146). En ese sentido, se tiene que reconocer el carácter simbólico de la mancha sexual, pues ésta no está definida del todo por una materialidad infecciosa por sí sola, sino que se define también en una realidad ética. Un recién nacido, por ejemplo, es impuro en virtud a los dos orígenes de su impureza: por un lado, el semen paterno, las impurezas de las zonas genitales de la madre, la sangre, la placenta y otras impurezas adicionales al parto. Pero, por otro lado, también nace manchado gracias al “contagio” que le ha transmitido la mancha sexual de los padres, aquella que remite al pecado original y es considerada la impureza por excelencia. En consecuencia, allí está el matrimonio y su fuerza simbólica conferida artificialmente para purificar ese nacimiento, con el que también se gestiona la estrategia dentro de la cual la sexualidad (de los padres) deja de ser algo impuro.<sup>49</sup> O sea, se evidencia que, desde la perspectiva ética –mas no desde lo físico tangible en las impurezas materiales que acechan el parto–, la mancha es corregible y debe ser corregida para evitar una contaminación peor. Los límites de la mancha y su poder son discursivos. Así, los ritos dan entrada o construyen escenarios para que la gestión de la mancha tenga un estatuto que regula los tiempos, los lugares y hasta los mismos actos sexuales (Ricoeur 1969: 146). Por ellos, la mancha sexual late casi invencible en el fondo de nuestra ética, marcada por la correlación entre lo virginal, como lo inmaculado, y lo sexual, como lo manchado.

Como se observa, en la mancha sexual y con la angustia que despliega, la mácula entra, existe, y pertenece al universo de los hombres a través de la palabra, expresada por medio de la oposición que genera enunciar ya sea la pureza o la impureza: “Una mancha es una mancha porque está ahí, muda; lo impuro se enseña mediante la palabra institucional del tabú” (Ricoeur 1969: 152). Por consiguiente, la mancha está en relación con la mirada del otro,

---

<sup>49</sup> Al decir esto, no estamos ignorando las ideas de Engels alrededor de la familia, la propiedad privada y el Estado.

donde, como mínimo, provoca vergüenza; como resultado, se institucionaliza la ley para definirla. En el asesinato, por ejemplo, la mancha no desaparece lavando la sangre derramada, pues el homicida queda marcado a los ojos y bajo el juicio de otros hombres. Por lo tanto: “Sólo está manchado lo que se tiene por manchado: se necesita una ley que lo diga; y así la prohibición es ya en sí misma una palabra que define” (Ricoeur 1969: 152). En consecuencia, no menos importante, y como se ha señalado antes: se necesita un lenguaje que defina el proceso catártico; no hay rito sin palabra, dice Ricoeur, para conceder un sentido al acto, que, además, garantice su efectividad. Igual que la mancha, el rito tampoco es mudo y siempre ha existido una palabra que lo antecede para establecerlo (Ricoeur 1969: 152).

Por otro lado, en la subjetividad del individuo, la pureza también entra al mundo de la palabra como instrumento de la confesión, no sólo como prohibición. Ello deriva en que la palabra se escurre en la vivencia misma como catalizadora de la toma de conciencia del “yo” mancillado: así, la conciencia se abre a otro y a sí misma, descubre perspectiva, se referencia, establece posición, posturas, criterios y activa el autoexamen. El “yo” toma volumen y con ello la realidad queda sujeta a cuestionamientos y la veracidad está en juego. La pureza y la impureza son el orden del hombre a las cosas del mundo, su definición y el aparato de disposición. Así: “las acciones involuntarias o inconscientes, los procesos materiales, los accidentes que provocan la emoción de lo impuro y exigen una disciplina y práctica purificadoras, no constituyen episodios corrientes, sino que siempre denotan, siempre califican un ambiente humano” (Ricoeur 1969: 152).

Así encontramos que la mancha, de ser un acto reflejo que responde a una acción, deviene en todo un aparato institucional que circula por medio del lenguaje a través de las relaciones. Dispone el orden de las cosas, el lugar de los individuos, los parámetros en que las situaciones están definidas. Se concreta, no sólo como proceso generador de imágenes y

conexiones lógicas en el cerebro, o como horizontes de lo concebible, sino también en su fluir institucional, estableciendo la tradición que consolida tanto las creencias y las acciones cotidianas, como las herramientas institucionales de la vida en sociedad. Si en el centro de la estructuración de la conciencia está la distinción, fundada en la dicotomía de lo puro y lo impuro, y si tal distinción articula las relaciones entre el individuo consigo mismo, los demás y su contexto, se podría sostener que el comienzo del entendimiento de la naturaleza propia del sujeto está ligada al nacimiento del concepto de *dispositivo*,<sup>50</sup> en virtud del surgimiento de la vida colectiva y sus instituciones tanto administrativas como morales. Pensamos en Foucault y su esfuerzo por hacer una crítica del pensamiento a través del análisis histórico de las formas de la experiencia (véase Castro *Práctica* 2004). Foucault explica que entiende por “pensamiento” aquello que, en distintas formas posibles, establece el juego entre lo verdadero y lo falso (como en la confesión que permite que el “yo” fluya a través de mancilla, o como la búsqueda por la verdad del hombre en Jaspers, entre otras ideas análogas), dinámica que constituye al “ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social o jurídico; lo que instaaura la relación consigo mismo y con los otros y constituye al ser humano como sujeto ético” (véase Castro *Práctica* 2004). En ese sentido, el *pensamiento* se vincula con la idea de *dispositivo* que hemos venido desarrollando con respecto a la catarsis y la purificación, en tanto es el escenario de diversas relaciones que no operan de manera exclusiva en las formulaciones teóricas, existentes en la ciencia o la filosofía, y que, sugiere Foucault, “puede

---

<sup>50</sup> Recordemos lo que entendemos por dispositivo, tal y como lo señalamos en la introducción de este trabajo junto con Foucault, Agamben y Delleuze: “figura que tiene la propiedad dinámica de concentrar y expandir, simultánea y cíclicamente, todas las posibilidades implícitas en las relaciones de poder, cuya mecánica expone tácticas y estrategias específicas de dominación en la vida cotidiana del sujeto, ya sea en su intimidad o en su circulación dentro de las instituciones a las que pertenece, y cuyo efecto crea objetos de saber y verdad, persigue la objetivación de los sometidos y crea realidades o contextos”.

y debe ser analizado en todas las maneras de decir, de hacer, de conducirse, en las que el individuo se manifiesta y obra como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí y de los otros” (véase Castro *Práctica* 2004). Así, Foucault considera al *pensamiento* como una forma más de la acción, que implica el juego de lo verdadero y lo falso, la afinidad o el rechazo a la regla y la relación con sí mismo y con los otros (véase Castro *Práctica* 2004).<sup>51</sup> La rareza, lo puro y la catarsis se consolidan como pensamiento institucional dentro del orden simbólico. Con lo cual, las demandas al sujeto vienen, como señala Foucault, en un juego de corroboración de lo verdadero y lo falso a través del dispositivo de la pureza, la mancha y la catarsis.

Teniendo presente lo anterior, podemos afirmar que, si la mancha es otro concepto susceptible a un uso parcializado y al análisis discursivo, como tal pertenece a un sistema simbólico que resulta de construcciones culturales e históricas particulares, cuya operación desnuda el esquema de poderes que se despliega en dicha cultura y que, en pro de crear orden y controlarlo, puede ser explicado, captado, reproducido y, depende desde dónde se mire, manipulado.

En ese sentido de ideas, Cassirer (1968) expone cómo, para que todas las religiones superiores pudieran trascender el sistema de tabuismo primitivo, debieron hacer un giro discursivo para capitalizar a su favor las prácticas, ideas y emociones alrededor de los tabúes que las precedían y les brindaban fundamento. Sin que compartamos las categorías de *religiones superiores* y *organizaciones primitivas*, valga este esquema para exponer y resaltar que un nuevo punto de vista discursivo significó uno de los principales cambios para la consolidación de las religiones superiores. Según Cassirer, antes del judaísmo, el cristianismo

---

<sup>51</sup> Edgardo Castro (2004), autor de la entrada sobre la *Práctica* en Foucault, lo cita de “Préface à l’Histoire de la sexualité” en *Dits et écrits IV* Gallimard, Paris, 1994, p. 578-584.

y el islamismo, el pensamiento primitivo vivía en una atmósfera de amenaza y peligro de tipo sobrenatural, sin ningún matiz moral:

Si el tabú se distingue de otras cosas, tal distinción no significa una discriminación moral ni implica un juicio ético. El hombre que comete un crimen resulta tabú, pero lo mismo ocurre con una mujer que da a luz. La impureza infecciosa se extiende a todas las esferas de la vida; el contacto con lo divino es tan peligroso como el contacto con cosas físicamente impuras; lo sagrado y lo abominable se encuentran al mismo nivel. La ‘infección de lo santo’ produce los mismos resultados que la ‘polución de lo impuro’. El que toca un cadáver se impurifica pero el recién nacido es temible en el mismo sentido. Entre algunos pueblos los niños eran en tal modo tabú que el día del nacimiento no podían ser colocados en el suelo. Y a consecuencia del principio de la transmisibilidad de la infección original, no hay límite posible a su propagación; se ha dicho que una sola cosa tabú podría infectar todo el universo. No existe ni sombra de responsabilidad individual en este sistema. Si un hombre comete un crimen no sólo él queda marcado sino toda su familia, sus amigos, la tribu entera; están estigmatizados y participan en el mismo miasma. Los ritos de purificación corresponden a esta concepción. La ablución se alcanza por medios puramente físicos y externos. El agua al correr puede lavar la mancha del crimen. Algunas veces el pecado es transmitido a un animal, al chivo expiatorio o a un ave que vuela y escapa con el pecado (Cassirer 1968: 92).

Cassirer señala que, en el origen de todas las religiones semitas, cuando aparecían las primeras reglas de santidad, éstas existían fuertemente entrelazadas y sin posibilidad de distinción de los sistemas de tabúes salvajes: “Hasta en esas religiones que se hallan basadas en los motivos éticos más puros se conservan diversos rasgos que apuntan hacia una etapa anterior del pensamiento religioso en el que la pureza o la impureza eran entendidas en un sentido meramente físico” (Cassirer 1968: 92). Distintos rituales y reglas lustrales del zoroastrismo, como manchar el elemento puro del fuego al ponerlo en contacto con un cadáver u otra cosa impura, fueron imposibles de cambiar, suprimir o ser ignorados. Rechazar el tabú y su constitución sagrada sería una osadía, que significaría el terrible peligro de perder la base de su consolidación. Sin embargo, lo que sí se debía y se podía modificar no eran los tabús materiales, sino los motivos que pervivían detrás de ellos, cuya consideración era insignificante en el sistema original (Cassirer 1968: 92-93). Según dicho autor, si la fuerza

del tabú consiste en el temor a una autoridad sobrenatural, esta supuesta superstición mágica amenazante actúa como un obstáculo del progreso, que no permite que la humanidad use libremente su ingenio sobre la naturaleza. Así, para Cassirer y como se anticipó antes, el sistema de tabú no incluye ningún ideal positivo, en tanto le impone al hombre todo tipo de deberes y obligaciones de orden negativo: “Hay que evitar ciertas cosas, hay que abstenerse de ciertas acciones. Encontramos, pues, inhibiciones y prohibiciones, pero no mandatos morales o religiosos. Lo que domina el sistema de tabú es el temor y éste sabe únicamente cómo prohibir, pero no cómo dirigir” (Cassirer 1968: 94). Pero un Dios amigo, aliado al hombre, introduce una diferencia moral que, “aunque puedan aparecer muy triviales y absurdas en sus detalles, contienen los principios germinales del progreso social y del orden moral” (Cassirer 1968: 93). Así comenzó el lento proceso que Cassirer ha llamado como el ‘cambio religioso de sentido’, donde la pureza o la impureza, como se consideraba en las concepciones míticas anteriores, ya no estaba en un objeto o cualquier cosa material, ni tampoco las acciones humanas eran consideradas ya como puras o impuras, sino que “la única pureza que reviste un sentido y una dignidad religiosos es la pureza del corazón” (Cassirer 1968: 94). Entonces, en un sistema que ponía en constante amenaza la vida del hombre, haciendo de la existencia una pesada carga, abrumándolo en una constante presión, como el de los tabúes, las religiones superiores vinieron a aliviar dicha carga e “injertaron un sentido más profundo de obligación religiosa que, en lugar de ser una restricción o compulsión, era la expresión de un nuevo ideal positivo de libertad humana” (Cassirer 1968: 95).<sup>52</sup>

Así pues, la mecánica de apropiación descrita por Cassirer devela la propiedad

---

<sup>52</sup> Recordemos que sostenemos que el temor, aunque evoluciones de distintas maneras, sigue en el centro del esquema de la mancha y su catarsis.

maleable de los discursos de verdad que revisten a un sistema de tabú o a un dispositivo de mancha-catarsis. Desde un interés específico, se pueden crear nuevas focalizaciones conceptuales del tabú, reapropiándose del saber que lo concibe e instaurando uno nuevo. Y, a través de ese saber, consolidar una institución que legitime su poder para de esa manera redirigir la cohesión narrativa de un colectivo hacia un nuevo orden.

### ***Mito, Rito e Institucionalización de la Mancha***

Señalado lo anterior, vemos cómo se consolida la importancia de los mitos y sus rituales, pues la mecánica que los articula se convierte en el escenario más tangible de las ideas, emociones y demandas prácticas de los discursos de verdad del dispositivo de pureza, mancha y catarsis, acentuando así la relación constitutiva que existe entre teatro, mito y ritual. Como señalamos con Douglas (1973: 60), los mitos y sus rituales aparecen como herramientas para gestionar, directa o indirectamente, la administración de lo anómalo, empleando símbolos que ayudan a enriquecer los significados que ordenan lo propio a la comunidad y resaltando niveles de existencia que dan cuenta de dicotomías como la del bien y el mal, la vida y la muerte, lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, entre otros.

Recordemos que los ritos agrarios, caza o fecundidad, primero como danza rudimentaria y luego devenidos en ceremonia religiosa (en su esencia colectiva, en el uso de vestuarios, de objetos simbólicos, en la representación de personajes, de un tiempo, de un espacio y, por supuesto, de una fábula) son el origen del teatro. Además de ser una respuesta a la experiencia de la existencia, rito y drama comparten afinidad lingüística, puesto que el origen de la primera proviene del griego *Drömenon* (de *draomenon*), cuyo significado es “lo que es hecho”, mientras que el vocablo griego para la representación teatral es, valga la

aparente redundancia, *drama* (Zavala 1994: 266).<sup>53</sup> Aunque en un principio no haya *legomenon* ('una cosa dicha'), la operación narrativa y comunicativa del mito está presente desde el principio de los rituales. Así, a pesar de que una parte de las ciencias sociales contemporáneas señale que los ritos y mitos son una cáscara vacía, residuo de creencias y prácticas cuyas funciones se han perdido (Scheff 1986: 105), no se puede negar que son el fundamento de la conciencia del ser humano y de toda la cultura. Por tanto, podemos acoger la definición que ofrece Ricoeur:

Entendemos aquí el mito en el sentido que hoy día le da la historia de las religiones: el mito no como falsa explicación expresada por medio de imágenes y fábulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo (Ricoeur 1969: 127).

En ese sentido, Cassirer señala que "No existe fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación" (Cassirer 1968: 65). La creación mítica, como danza primitiva o a través de un lenguaje elaborado, es materialización de la interpretación de la experiencia sagrada. Es claro que antropólogos y etnólogos han resaltado la coincidencia de temas mitológicos elementales en culturas distanciadas por la geografía, el tiempo y en condiciones sociales y culturales totalmente diversas. Igualmente ocurre con artículos de fe o en la disparidad de los sistemas teológicos de las religiones, con sus heterogéneos ideales éticos, divergentes y difícilmente reconciliables. Mas el punto en común es claro: como resultado de la articulación entre la experiencia sagrada, la experiencia social y el lenguaje, no hay individuo sin mitopóyesis. El mito establece los principios sagrados y sociales de cómo los hombres se unen y de cómo

---

<sup>53</sup> Aquí, Zavala cita a Jane Ellen Harrison.

entienden (ordenan) y se entienden en el mundo: “Los símbolos cambian incesantemente, pero el principio que se halla en su base, la actividad simbólica como tal, permanece la misma: *una est religio in rituum varietate*” (Cassirer 1968: 65).

En concordancia, tanto Ricoeur (1969: 127 y 128) como Cassirer (1968: 64 y 65) sostienen que la filosofía ha fracasado en una búsqueda racional de la lógica del mito. Coinciden en que el quiebre a las pretensiones explicativas a través de nuestras concepciones de verdad empírica o científica nos revelan sus alcances sólo a través de la comprensión de la función simbólica, entendido esto como “el poder que posee para descubrirnos y manifestarnos el lazo que une al hombre con lo sagrado” (Ricoeur 1969: 128). La esencia del mito es ajena a leyes universales objetivas e invariables aplicadas a la naturaleza, señala Cassirer (1968: 68), pero, gracias a su aparición junto a la toma de conciencia del hombre en el mundo, establece un conflicto fundacional artificioso, una perspectiva dramática de fuerzas en tensión o pugna de poderes variables, que, por añadidura, designa un valor a las cosas y a los hechos. En efecto, en principio ni las cosas ni los hechos son benéficos, amigables, atractivos, familiares o maléficos, hostiles, extraños y amenazantes *per se*; por el contrario, en el mito vemos cómo cada fenómeno de la naturaleza juega un rol en la colisión de las fuerzas y los poderes en tensión. La percepción mítica, dice Cassirer, “se halla impregnada siempre de estas cualidades emotivas; lo que se ve o se siente se halla rodeado de una atmósfera especial, de alegría o de pena, de angustia, de excitación, de exaltación o postración” (Cassirer 1968: 68).<sup>54</sup> Por supuesto, esta mirada dramática es un hecho humano que en sí mismo conecta con el origen ritual del teatro, pues ver los aspectos dramáticos de

---

<sup>54</sup> Se debe tener en cuenta que, para Cassirer, “el mito no constituye un sistema de credos dogmáticos” (1968: 70), pues “lo que caracteriza a la mentalidad primitiva no es su lógica sino su sentimiento general de la vida” (1968: 72). Sin embargo, nuestro punto de partida ha sido la capacidad organizadora de esa mentalidad que podríamos llamar primitiva, y nos enfocamos en lo que deriva de dicha capacidad organizadora.

los acontecimientos significa tanto percibir los elementos en conflicto del artificio teatral, como reaccionar emocionalmente ante ellos, conmoverse, sentirse embargado de asombro ante el conflicto (Bentley 1982: 16).<sup>55</sup>

En otras palabras, no hay mito ni rito sin cosmovisión. Por lo que no habría mito y rito sin un conflicto interpretativo del mundo, expresado a través de un discurso de verdad con el cual el individuo y su colectivo establecen una creencia y modelan las demandas de comportamiento de acuerdo a esa creencia. Para Eliade (1980), el mito se fundamenta como una verdad absoluta en virtud de la historia sagrada que narra un hecho fundacional protagonizado por dioses o héroes civilizadores, de tal manera que “en sus gestos cotidianos, el hombre imitará a los dioses, repetirá sus acciones” (Eliade 1980: 110). Sin embargo, consideramos que los “dioses o héroes civilizadores” deben pensarse más como vehículos del poder constitutivo del orden –principal autoridad y triunfador indiscutible sobre el caos–, dado que no en todos los mitos fundacionales hay dioses o héroes civilizadores. Por esa vía, el mito constituye “el modelo ejemplar no sólo de los ritos, sino también de toda actividad humana significativa: alimentación, sexualidad, trabajo, educación...” (Eliade 1980: 110) y encierran “las ideas científicas, filosóficas o morales del pueblo que los crea para explicarse el mundo, los ritos, el origen de los clanes, las leyes, las estructuras sociales, etc.” (véase: Beristáin, *Mito*, pág. 337). Luego, se puede inferir, como lo plantea Beristáin, que el mito opera como ideología y su principal función consiste en racionalizar el statu quo; así, la ideología es la forma mítica moderna de las sociedades contemporáneas (véase: *Mito*, pág.

---

<sup>55</sup> Bentley resalta: “Pero ni siquiera el conflicto es dramático por sí mismo. Aun en el caso en que llegáramos a perecer todos en una guerra nuclear, los conflictos subsistirían, por lo menos en el terreno de la física y de la química. No se trataría entonces del drama sino de un proceso. Si el drama es algo que se ve, debe haber alguien que vea. El drama es un hecho humano” (1982: 16).

337).<sup>56</sup> Casi se podría decir que la legitimidad del poder del orden, gestionado por un *statu quo* que lo define, emana de su seductor discurso mítico de triunfo sobre el mal del caos, de allí el interés de quien gestiona que la sociedad perciba uniformemente la versión de la realidad que le propone. Por tanto, la definición del “mal” hace palpable su relevancia, pues, alrededor de una concepción común de dicho concepto, el colectivo define su régimen ordenador.

Ahora bien, para exponer el mal como símbolo, Ricoeur, en *Finitud y culpabilidad*, demuestra cómo los símbolos más desarrollados recogen y reafirman la simbólica más arcaica y primitiva. Como confesión de la presencia del mal, la marca que denota tal experiencia ha evolucionado en tres etapas: la mancha, el pecado y la culpa. Por un lado, la mancha acechando al hombre primitivo y provocando el miedo es una primera fase del mal en su esencia más pura, si cabe la contradicción. En ese mal no es posible que la razón asuma una culpa, pues la irrupción del miasma en su vida no tiene un origen que pueda definir y es sorpresiva. Cuando el mal ya se despliega en una complejidad del orden simbólico con más desarrollo social que en la anterior etapa, el sujeto recibe las pesadumbres que el mal le suscita por una culpa que asume al estar vinculado, voluntariamente o no, con alguna posibilidad de mácula que lo señala, desde afuera, como pecador. Hasta este momento, el mal se mantiene fuera del sujeto. Pero, en la tercera etapa hay una internalización del mal en forma de una culpa en la que el sujeto interioriza, con angustia y tensión, el señalamiento que agudiza la amenaza del castigo.<sup>57</sup>

Precisamente por eso [su relación con lo prohibido], la conciencia de culpabilidad constituye una verdadera revolución en la experiencia del mal: lo que aparece en primer plano no es ya la realidad de la mancha, la violación objetiva de una

---

<sup>56</sup> Beristáin habla de “sociedades civilizadas”, sin embargo, preferimos “contemporáneas” para evitar el sesgo totalizante de que toda sociedad previa fue “incivilizada” o toda sociedad contemporánea es “civilizada”.

<sup>57</sup> Cfr. El libro II de *Finitud y culpabilidad*, “La simbólica del mal”.

prohibición, ni la venganza consiguiente a esa transgresión, sino el mal uso de la libertad, sentido en el fondo del alma como una disminución íntima del valor del yo. Es ésta una revolución importante: ya que invierte las relaciones entre el castigo y la culpabilidad; en efecto, ésta no procede del castigo fulminado por la venganza; lo que realmente origina el castigo y lo que lo exige como cura y enmienda es esa disminución del valor de la existencia. De esta manera la culpabilidad, engendrada en un principio por la conciencia de castigo, revoluciona luego esa misma conciencia de punición, invirtiendo totalmente su sentido: así la culpabilidad exige que el mismo castigo se convierta de expiación vindicativa en expiación educativa, o, para decirlo en una palabra, en “enmienda” (Ricoeur 1969: 204).

Dicho de otra forma, en la culpa hay una internalización de la violencia de la regla, lo que provoca un fuerte autocontrol o una acotación del yo. A través del poder del miedo que genera la mancha hecha culpa, de la interiorización de ese miedo a la venganza producto de la mancilla, se canalizan las disposiciones que orientan, determinan, controlan, y aseguran los gestos, las conductas y lenguajes del sujeto. Es decir, el dispositivo mítico que permite la circulación de la configuración del mal y su respuesta a éste produce sujetos. De manera que debemos resaltar que, para Ricoeur, el mito, como un dispositivo en sí, es el primer paso para la racionalización del mal; pues, gracias al mito, el ser humano crea el canal para entender y asumir lo que crea,<sup>58</sup> que es la experiencia trágica de su existencia.

Este autor distingue cuatro tipos de mitos fundacionales: el trágico, el teogónico, órfico y adámico, en donde la presencia del mal no sólo es constante, sino que en cierto modo siempre se da por sentado, antecedendo a cualquier detalle de lo narrado y remitiendo a su vínculo con la mancha originaria. Luego, en el mito teogónico el bien y el mal están unidos en el origen; en el mito órfico el mal está en el cuerpo y la materia como principios de lo corruptible; en el mito adámico como serpiente; mientras que el mito trágico hace palpable la perennidad del mal en la derrota del hombre ante las fuerzas que lo superan:

Aquí hemos de partir de nuevo de la experiencia del mal «que ya estaba allí», es decir, del reverso del mito adámico, de ese reverso simbolizado en la doble figura de Eva y

---

<sup>58</sup> La acotación y el resaltado es mío.

de la serpiente. Pero, mientras el mito trágico basa la interpretación de esa pasividad y de esa seducción en una ceguera divina, y el mito teogónico la funda en una reaparición del caos primordial, el mito órfico desarrolla el aspecto de exterioridad aparente de la seducción, y trata de identificarlo con el “cuerpo”, al que considera como única fuente de todo lo involuntario (Ricoeur 1969: 386).

Entonces, para entender los mitos, Ricoeur sugiere que es necesario verlos como una elaboración secundaria de un lenguaje más fundamental: el lenguaje de la confesión (de la que ya se ha hablado antes). Con este lenguaje, la culpa y el mal son señalados, pero de manera simbólica. Como un lenguaje figurado, no habla directamente de la mancha, ni del pecado ni de la culpabilidad. Así, en la simbólica del mal, los símbolos especulativos – aquellos que representan el conflicto de polaridad del Bien y el Mal en la materia, el cuerpo o en el pecado original–, remiten a símbolos míticos. Y los símbolos míticos, como la lucha entre las fuerzas del orden y la del caos, el destierro del alma en un cuerpo extraño, la ceguera infligida al hombre por una divinidad hostil o la caída de Adán, remiten a los símbolos primarios; a saber, la mancha, el pecado, la culpabilidad. Por lo tanto, “La exégesis de estos símbolos es la que prepara la inserción de los mitos en el conocimiento que el hombre adquiere sobre sí mismo. Así, la simbólica del mal comienza a relacionar los mitos con el razonamiento filosófico” (Ricoeur 2003: 4).

O sea, el sujeto adquiere conciencia de sí mismo a través del aparato interpretativo mítico, el cual ya viene materializado en el gran Otro (o el lugar de dónde absorbe el relato). Pero, como correlato a lo anterior, es concordante plantear que, para que el sujeto esté en contacto virtual con todo el miedo a lo impuro que se narra a través de los mitos, asuma la práctica de los rituales de purificación, siendo éstos la máscara del miedo a la mancha.

En una mirada general, T. J. Scheff (1986 ),<sup>59</sup> en quien me apoyo para la siguiente

---

<sup>59</sup> La edición en español del libro de Scheff (1986) no trae la bibliografía que usó para su investigación. Quien quiera profundizar en los temas del mito y el rito se puede remitir a dicha bibliografía en la versión en inglés de *Catarsis en la curación, el rito y el drama*. De la exposición que hago apoyado en Scheff, refiero a:

exposición señala que la ciencia social contemporánea tiene dos orientaciones hacia el rito. Una orientación positiva que consiste en que rito y mito son el fundamento (conciencia humana) de toda la cultura. Y una orientación negativa; a saber, que son una cáscara vacía, residuo de creencias y prácticas cuyas funciones se han perdido. Para Durkheim (1961) mito y rito, subsumidas en las creencias y prácticas religiosas, crean y sostienen la estructura social que fundamenta a una sociedad, pero también, mantienen el sentido de realidad de sus miembros. Kluckhohn (1942) apunta a que los mitos tienen una significación apenas inteligible tal y como la tenían las tragedias para el populacho griego y Matthew Arnold lo respalda, exponiendo que es así porque su significado parece inagotable. Firth (1951) señala el efecto positivo, socialmente hablando, de los ritos funerales; pues, en apariencia se centra en la persona muerta y la necesidad de garantizarle un buen destino, pero en el fondo no beneficia a los muertos, sino a los vivos (Scheff 1986: 105-106).

Por otro lado, continuando con el panorama teórico que nos ofrece Scheff sobre mito y rito, señala que Mandelbaum (1959) ilustra el enfoque positivo de los ritos, tomando como ejemplo los ritos funerarios, pues muestran no sólo cómo éstos alivian las penas, sino que también cumplen la función social de reforzar el orden jerárquico de la comunidad. Freud (1948) comparó el ritual con los síntomas obsesivos del paciente neurótico. Así, la neurosis obsesiva corresponde a un sistema religioso privado y la formación de una religión corresponde a una neurosis obsesiva universal. Malinowski (1931) señala que el ritual sirve

---

Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (1961); Kluckhohn, *Myths and Rituals: A General Theory* (1942); Matthew Arnold (sin referencia); Firth, *Elements of Social Organisation* (1951); Chapple, *Culture and Biological Man: Explorations in Behavioral Anthropology* (1970); Mandelbaum, *Social Uses of Funeral Rites* (1959); Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (Scheff lo cita como 1945, en realidad es de 1948); Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (1971); Geertz, [Referencia pendiente] (1965); Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (1969); Turner, *The Real Self: From Institution to Impulse* (1976); Douglas, *Natural Symbols* (1970); Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (1952); Evans-Pitchard, *Theories of Primitive Religion* (1965); Klapp, *Collective search for identity* (1969).

para aplacar la ansiedad en aquellos campos donde hay una gran incertidumbre o miedo, lo que lleva a que el ser humano realice actos sin objeto, pero compulsivos. Goffman (1971) apunta a que el ritual es un acto superficial, convencionalizado, a través del cual el individuo expresa su respeto y atención a algún objeto de valor último. Geertz (1965) define a la religión como un sistema simbólico que trata de enfrentarse a las fuerzas ingobernables en la experiencia humana: la ignorancia, el dolor y la injusticia (Scheff 1986: 105-107).

Scheff expone que mito y rito han sido investigados por Lévi-Strauss, Turner, Firth, Douglas, y otros, quienes subrayan principalmente lo cognoscitivo y verbal de estas prácticas con una virtual exclusión de las emociones. De modo que Scheff, quien está interesado en rescatar el valor positivo de la catarsis en la terapia, los acusa de no prestar atención a las emociones que analiza en su trabajo: la pena, el temor, la vergüenza y la ira. Dicho autor cree que este desdén es una tendencia racionalista que atribuye excesiva importancia a los elementos cognoscitivos (Scheff 1986: 107-108). Así que, para Scheff, el ritual desempeña una función vital: la distancia apropiada de la emoción. Propone, entonces, una teoría del ritual y del mito como formas dramáticas para enfrentar las tensiones emocionales universales. En ese sentido, señala que los ritos en general, gracias a la distancia que crean con respecto a los peligros reales, son formas de lidiar con esos miedos. Tal distanciamiento es cualquier estrategia que permita a los individuos ser participantes y observadores al mismo tiempo de su propia tensión. Orar, por ejemplo, distancia al comulgante, que además observa y participa; cree y no cree al mismo tiempo que se comunica con un ser sobrenatural. O el lenguaje de despedida, que sublima con palabras que dan a entender una ausencia temporal: *hasta la vista, hasta pronto, hasta luego*. Luego, Scheff define el ritual como: “la revivencia potencialmente distanciada de situaciones de tensión emocional que son virtualmente universales en una cultura determinada” (Scheff 1986: 111). En ese sentido, junto con la

tensión emocional compartida y el distanciamiento, está la descarga de las emociones vividas en el rito: una de las tantas formas de la catarsis como procedimiento. Sin duda, en una descripción como esta hay toda una perspectiva positiva de la catarsis que va en concordancia con la propuesta de Malinowski (1945), donde el rito aparece como un aliviador de las angustias de los participantes en terrenos de incertidumbre. Sin embargo, según Scheff, a Malinowski se le acusa de no tener prueba de ello, como lo hicieron Radcliffe-Brown (1952) y Evans-Pitchard (1965). El primero, por ejemplo, niega la función catártica del rito y coincide con Evans-Pitchard en que es igual de razonable pensar que el rito tanto creaba como aliviaba las depresiones emocionales (Scheff 1986: 32). Por otro lado, están los autores que no destacan algún valor positivo en los ritos. Turner (1976) expone que si no es posible ver en los ritos algún significado especial, entonces no es posible que éste pueda añadir vitalidad y realidad a lo que precisamente intenta representar. De allí que se considere que los rituales mantengan su poder, pero en la sociedad moderna son ineficaces, como también lo plantean Mandelbaum, quien se enfoca en demostrar la desritualización de la sociedad estadounidense, y Klapp (1969), quien se refiere a ello como una señal de pobreza ritual (Scheff 1986: 106).

De la bibliografía expuesta en términos generales sobre los ritos según Scheff, nos interesa destacar dos cosas. Por un lado, el punto de vista de Radcliffe-Brown y Evans-Pitchard, pues plantea una condición ambigua del rito, la cual va en concordancia con la mecánica del miedo perenne a la mancha, transformada en pecado y luego en culpa, expuesta ya con Ricoeur. El rito no sólo refuerza la admiración de los resultados que ofrece –a saber, purificación, cese de angustias, etc.– sino que, implícitamente carga el terror de que un gran castigo vengativo caería sobre quién debe efectuarlo en caso de no realizarlo. Por el otro lado, tenemos la apertura que hace Chapple al proponer que la vida cotidiana también se rige por

diversos tipos de rituales. Chapple (1970) señala que mito y rito son formas que median entre la organización social y los ritmos biológicos de la existencia humana, como los ritos del ciclo vital, ritos del paso al nacer, la iniciación, el matrimonio y la muerte. Es de destacar en Chapple su observación de que los rituales también subsisten en la vida cotidiana. Analizando la costumbre de dar gracias antes de comer, expone que es un rito asociado una crisis institucional, entendida ésta como la superación de un momento para transitar a otro. Cuando la familia se dispone a tomar los alimentos, todos sus integrantes han estado ejerciendo todo tipo de actividades distintas (el trabajo, el colegio, las compras, los oficios del hogar, etc.), con lo que el ritual de cambio de situación trae beneficios emocionales para todos con el reencuentro del grupo. Chapple resalta la dimensión ritual de este momento por que la variación de una situación a otra solicita la transformación de los patrones de interacción; también permite que las personas reactualicen los temperamentos necesarios para la nueva situación; y los códigos de interacción familiar son reforzados. Las despedidas y los saludos también contienen en el fondo de su superficialidad una condición ritual, así que es relevante una ritualidad de la vida cotidiana en virtud de lo que podríamos llamar crisis menores, cuya frecuencia es rutinaria (Scheff 1986: 105-106).

### ***Mancha, Pureza y Catarsis Como un Sistema transversal y Extrapolable***

Paul Ricoeur señala que el alcance de la extrapolación del sistema de la impureza ritual se debe a que su fuerte y rico contenido supera la concepción mágica y ritual con la que fue encarnada en principio, porque desde su origen ya contenía la fuerza expresiva del símbolo (1969: 198). Ricoeur llama la atención en que la palabra que domina todo el vocabulario de

la mancha entre los griegos, a saber *katharós*,<sup>60</sup> se presta a la ambigüedad de las referencias a la pureza, la cual oscila entre lo físico y lo ético, y cuyo propósito primordial es manifestar la exclusión o la exención de lo impuro: “la no-mezcla, la no-suciedad, la no-oscuridad, la no-confusión” (Ricoeur 1969: 201); así, dice que esa ausencia se extiende y se marca en todos los registros del sentido literal, pero también del sentido figurado (Ricoeur 1969: 201):

El mismo término *κάθαρσις* [*kátharsis*] puede significar, en primer lugar, la limpieza física; luego, en sentido médico, la evacuación y purga de malos humores; pero esta purga puede significar y simbolizar a su vez la purificación ritual y, por último, la pureza plenamente moral. De esta manera, el grupo *κάθαρσις-καθαρός* [*kátharsis-kátharos*] llega a denotar la limpidez intelectual, la claridad de estilo, la pulcritud y nitidez del orden, la no-ambigüedad de los oráculos, y, finalmente, la tersura e integridad moral. (Ricoeur 1969: 201)

De la misma manera, lo impuro no se apuntala en una definición física, aunque tampoco es por sí sola una altísima abstracción de lo vergonzoso. Para conservar su poder, según Ricoeur, la representación de la mácula se mantiene en un claroscuro entre lo físico y lo ético que sostiene su cualidad de contagio e infección. Así, preñada la mancha del poder del símbolo, las preocupaciones e intereses morales no hacen una apropiación semántica de las características del origen físico de la mancha, sino que ésta, sostengo, es utilizada para estructurar lo moral, gracias a la canalización que hace el temor general a lo impuro y como consecuencia de que la moral es un orden que tiene su fundamento en lo que incorpora como válido y lo que excluye como inmoral.

La mancha, desde que se convierte en amenaza para un ente —el cual se caracteriza, a sí mismo o desde un centro, como una unidad, con su configuración interna y su deslinde de un afuera—, adquiere una cualidad ética, en donde las reacciones para excluirla, protegerse o

---

<sup>60</sup> Recordemos que la palabra *khátarsis* (*κάθαρσις*) es el nombre del verbo que literalmente significa reducir, limpiar la suciedad o una mancha (*katharma*), con el propósito de transformar alguna cosa, lugar o ánimo en algo puro (*katharós*) (ver Turcan *Catharsis* 2005).

purificarse de ella la incrustan en el universo simbólico e interpretativo de lo humano. Alrededor de esa mancha se inicia una narrativa que se entrama en definiciones que pre establecen las referencias a las que pertenece. Esto surge porque constituir un mundo social e incluso natural o biológico implica una construcción de sentido a través del uso de dispositivos ordenatorios. Entonces, llega un momento en el que el universo semántico de la mancha y la pureza alcanza tal dimensión en las distintas esferas de la vida que, superada su etapa física, constituyen un marco para entender que todo lo que es establecido como pureza se configura como una definición de acuerdo a intereses y contextos particulares, así: toda definición aspira intrínsecamente a una suerte de pureza. Instaurados en el universo de las definiciones, parece que no queda nada que no pueda caber intencionalmente en la categoría de lo puro o lo impuro. Ello en virtud de que, si no existe nada puro ni impuro en esencia, sino que son adjetivos y cualidades otorgadas arbitraria y artificialmente, lo “definido” viene a hacer lo ontológico a la pureza o la mancha, en tanto las palabras no nombran la esencia de las cosas, sino que las ordenan, instaurando una identidad artificial que permite incorporarlas a las dimensiones humanas. Así, cuando se señala que una identidad definida es amenazada (también por una mancha con sus propios rasgos constituidos artificialmente), podemos estar hablando de un cuerpo, de un territorio, de una comunidad, de una nación, de unas costumbres, de unos valores, de una moral, de un mito, de un rito, de una ideología, de una metodología, de una concepción de mundo, de una idea filosófica (el alma, la virtud, la justicia, la salud, entre otros), etc. Luego, la representación “objetiva” de una mancha y de una pureza se presta análogamente, por su misma estructura simbólica, a todo tipo de extrapolaciones interpretativas, no sólo en las distintas actividades humanas u operando en distintas culturas, sino también tanto en culturas primitivas como en la sociedad

contemporánea.<sup>61</sup>

Entonces, si todo el lenguaje alrededor de la mancha es simbólico, la ablución (la purificación, la catarsis) tampoco es un simple lavado, cuyo tenor metafísico queda expuesto en la cantidad de prácticas rituales que existen alrededor de la purificación. Para Ricoeur: “el rito es el que nos muestra el simbolismo de la mancha; así como el rito elimina de una manera simbólica, así también la mancha contagia de una manera simbólica” (1969: 199). El lavado deja de ser una mera acción física para tomar otras dimensiones de significado, es parcial y ficticio,<sup>62</sup> y, por lo tanto, se puede realizar con otros gestos equivalentes, que se simbolizan mutuamente y que juntos, en síntesis, simbolizan una única y misma acción. Quemar, alejar, expulsar, lanzar, escupir, cubrir, enterrar, suelen ser técnicas y actos parciales, indirectos, sustitutorios: “Cada uno de estos actos delimita un espacio ceremonial, dentro del cual ninguno de ellos agota su significado en la utilidad inmediata y literal, si cabe la expresión: son una serie de gestos que equivalen a una acción total, la cual se dirige a la persona concebida como un todo indiviso” (Ricoeur 1969: 199). Dado el tema que aborda Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*, es en este momento en que la mancha se convierte en automático como símbolo del mal, por su papel de “objeto” en la limpieza ritual. Sin embargo, aquí

---

<sup>61</sup> Al respecto, Mary Douglas señala: “Para concluir, si la impureza es la materia fuera de sitio, debemos acercarnos a ella a través del orden. La impureza y la suciedad son aquello que no debemos incluir si es que queremos mantener una configuración. Reconocer esto es dar el primer paso hacia una comprensión de la contaminación. Ello no implica una distinción tajante entre lo sagrado y lo secular. El mismo principio es aplicado en todas partes. Más aun, no implica que haya distinción especial alguna entre los primitivos y los modernos: todos estamos sometidos a las mismas reglas. Pero es en la cultura primitiva donde la regla de configuración de significados actúa con fuerza y con mayor alcance. Entre los modernos se aplica a áreas de existencia inconexas y separadas.” (Douglas 1973: 60-61). Es decir, dado su principio ordenador, el simbolismo alrededor de la pureza no se limita a lo físico o a lo religioso. Actualmente, en una sociedad que suele asumirse secular y, por lo tanto, moderna, se siguen utilizando el esquema simbólico de la contaminación y la pureza no sólo por cuestiones de higiene y salubridad, o en las prácticas religiosas imperantes, o por creencias supersticiosas vigentes, sino allí en donde una demanda normativa se debe respetar, alcanzando aspectos limitados e hiper definidos de condiciones sociales, raza, género, constitución de la familia, etc.

<sup>62</sup> En la traducción de Taurus, que es la que hemos venido usando, traducen “convencional” en vez de “ficticio”, como lo hacen en la edición de Trotta (1998). Pero creemos que es mejor ficticio por lo que implica la artificialidad del rito.

entendiendo la mancha más como un peligro para lo que se define como identidad instituida de lo puro, con cualidades ambiguas entre esa pureza y el afuera excluido de esa identidad, como se expuso anteriormente con Douglas y Kristeva. En ese sentido, se puede concordar con Ricoeur al señalar el carácter simbólico de la mancha y el de la catarsis pues, en la escenificación ritual, “la mácula no es una mancha, sino una ‘como mancha’, es decir, una mancha simbólica. De esta manera el simbolismo de los ritos purificatorios es el que revela prácticamente el simbolismo implícito contenido en la representación de la infección” (Ricoeur 1969:199).

Luego, si allí donde hay un orden, la mancha se define como el elemento que pone en peligro ese orden, esa definición o ese sentido en particular, la catarsis adquiere sus propiedades simbólicas en tanto es el fenómeno que se vive después de aplicar algún método catártico, ritualizado o no, capaz de recuperar ese orden infectado. Y es en ese aspecto donde es posible observar la cualidad extrapolable del proceso catártico y la catarsis, pues la catarsis es un proceso que ya no se remitirá a un acto específico y esencial de purificación casi epifánica (como se suele asumir de la catarsis trágica aristotélica), sino al efecto producto de cualquier técnica que logre el objetivo de recuperar o corroborar ese orden, ese sentido, de esa pureza “definida”. De la misma manera y cómo se señaló antes, esas prácticas de corroboración o recuperación del orden, de la verdad discursiva sobre la que se rodea un cuerpo social, son construidas desde un saber que promueve y determina un poder con sus propios intereses en proteger dicho orden o verdad, desde dónde emana su legitimidad. Es decir, la catarsis y los procesos catárticos se configuran desde saberes que, según los intereses vigentes, los optimizan como técnicas que operan en distintos dispositivos, evidenciando la capacidad estructurante y extrapolable del dispositivo de pureza, mancha y catarsis , apoyando así las formas de control que mantienen las definiciones de verdad dictados desde

un centro que los demanda.

Entonces, primero como limpieza física, luego como técnica médica, cuyo componente purgativo también se entrecruza simbólicamente con la purificación ritual, y luego como búsqueda de pureza moral, la catarsis está lista, entre los griegos, para expandir o adquirir su significado hacia la sabiduría y la filosofía, en virtud de su aspiración por la nitidez espiritual e intelectual, por el cuidado del orden y por la ausencia de deshonra moral. Con esa impronta, lo griegos establecen una perspectiva del mundo que atraviesa sus instituciones, ya sean religiosas, educativas, políticas, artísticas, entre otras. Según Ricoeur, en el siglo VIII a. C., cuando los héroes homéricos se relacionaban con la pureza principalmente desde lo higiénico, todavía será necesario que algún relato mitológico presente al alma como algo distinto al cuerpo y que la convierta en arquetipo del ser originariamente puro, siempre en peligro de ser infectada: “pero esta aventura griega de la ‘purificación’ presupone que la experiencia de lo puro y de lo impuro contenía ya en sí desde su origen todos esos armónicos, y que, por lo mismo, se encontraba ‘lista’ y dispuesta para todas esas transposiciones” (Ricoeur 1969: 201).

También decíamos con Ricoeur que la impureza posee dos rasgos arcaicos: uno objetivo y otro subjetivo. En el aspecto objetivo tenemos que es un agente que infecta, contagia; y en el subjetivo, ese agente se sublima en el terror que provoca la venganza como respuesta a la transgresión de algo vedado. Para Ricoeur, esos dos rasgos son constitutivos de la mancha y siempre se mantendrán como características adheridas a ella, subsistiendo transformadas en nuevas formas y concepciones (1969: 197). Para este autor, mientras entre los israelitas, la transposición de la mancha pasó de las legislaciones alrededor de los rituales

a la experiencia del pecado, el cual es expresado con el lenguaje tradicional de la mancha,<sup>63</sup> entre los griegos, la fuerza del molde imaginativo que suministra la impureza<sup>64</sup> se revela en cómo los poetas trágicos y los oradores áticos griegos canalizaron las representaciones y las prácticas que se relacionaban con la mancha, con la cual se forjarían las ideas fundamentales de la purificación filosófica (Ricoeur 1969: 197).

Sin embargo, eso no quiere decir que entre los griegos no se legislaran derechos y responsabilidades ciudadanas a partir de las técnicas que demandaba la gestión de la mancha en sus distintas concepciones, no sólo en aquellas evidentes como la medicina, los rituales o las creencias religiosas, sino también modelando los relatos literarios, la educación, saberes como la historia o la filosofía, las normas de convivencia de la tribu y la familia o la constitución de las leyes y el estado. Todo esto, con la característica de que muchas veces las fronteras entre aquellas prácticas no estaban del todo definidas, lo que permitía un canal natural para la capacidad de extrapolación de los simbolismos de la mancha, la pureza y la catarsis. Junto a todo esto, se evidencia que en dichas prácticas técnicas hay discursos que, en su plan de establecer, corroborar y recuperar sus propias definiciones de orden —sean estas una idea de salud, de verdad, de educación, de legislación, etc.— se encuentra la intención de crear ideas que establecen la normalidad en los comportamientos, modelando las subjetividades de los sujetos, definiendo los espacios de interacción, estableciendo el control de éstos y protegiendo la realidad pre configurada. Así, todo discurso alrededor de la pureza, la mancha y la catarsis opera en la relación que tienen los individuos y sus semejantes, con el cuerpo social y con sus instituciones de poder y orden. Este sistema se configura de esta

---

<sup>63</sup> Cfr. El capítulo sobre el Pecado en *Finitud y Culpabilidad*.

<sup>64</sup> Aquí preferimos recordar que no se trata de sólo la impureza, sino todo el sistema que incluye tanto a lo puro como a la catarsis.

manera como técnica para gestionar la fuerza, los pensamientos y los deseos de los cuerpos; gestionan y atraviesan el cuerpo social, y reproducen y hacen circular los discursos que cohesionan dichas relaciones de poder. Con lo cual, y cómo se verá en el universo de la Grecia Antigua, el sistema pureza, mancha y catarsis tiene la facultad de edificar una perspectiva del mundo que sus ciudadanos comparten. En dicha perspectiva, la gente que vivió en la Grecia Antigua reconocía su identidad, orden y pureza a la que pertenecían, así como todo aquello que significara un peligro de infección a través de la mácula física o metafísica. Y del mismo modo, no sólo conocían o buscaban los mecanismos de purificación o catarsis que limpiaran una supuesta mancha, sino que demandaban estas mismas visiones a todo aquel que estuviera dentro de la *polis*.

### ***La Mancha, la Pureza y la Catarsis en la Institución Religiosa***

Lo que se ha querido ir demostrando es cómo la catarsis no es una mera figura metafórica, ni es tan solo un proceso interno abstracto, sino que se entrama activamente en un dispositivo de mancha y pureza que le permite ser considerada, entre otros aspectos, como medicina del cuerpo, del alma, de la sociedad, en muy distintas formas. Su naturaleza es participar de la organización y legitimación de los discursos de verdad alrededor de los que se agrupa un colectivo. En ese sistema, el temor a la mancha empuja hacia el discurso simbólico que provee contingentemente uno de tantos órdenes posibles del mundo; en principio, dicho orden espolea hacia una cosmovisión de atenuante divino y sagrado, que dicta normas y comportamientos que luego derivan en ley. Así, si la configuración de la divinidad y lo sagrado no son una esencia natural que emana del mundo y, por lo tanto, está sujeta a intereses y circunstancias particulares, del mismo modo sucede con la ley. En consecuencia, en ese

entramado discursivo que da un orden a un colectivo, el papel de la catarsis está en función de contener o purificar la mancha para que el orden y su pureza identitaria perduren. He allí cómo la mancha, la pureza y la catarsis están vinculados como motores y ordenadores del discurso jurídico, cuyo origen tiene profundas raíces religiosas, crean y gestionan las jerarquías, la dominación, y la distinción y roles entre los individuos de la comunidad a la que se adscriben.

Varios autores citan cómo en el desarrollo social hay una progresiva secularización en el paso de organizaciones comunitarias de cosmovisiones primitivas a las constituidas a partir de religiones más complejas, y de éstas a una organización en torno a la política y su fundamento racional. Jack Goody, en *La domesticación del pensamiento salvaje*, cita *The golden Bough* (1890), de James Frazer, para señalar que en el campo de la magia se hallaba la primera forma de especialización del saber humano, luego el mago abrió camino al sacerdote, éste al rey sacerdote y éste, seguidamente, al rey divino.<sup>65</sup> Sin embargo, a pesar de dicha secularización, en la que la idea del poder divino termina sometiéndose a la acción política, el sistema de orden que se estructura alrededor de las ideas de pureza, mancha y la catarsis se mantiene, sólo que discursivamente cambian o se extrapolan en la medida en que se instauran nuevos saberes y técnicas promovidas desde las instancias de poder.

Ya se ha descrito cómo la entrada al universo simbólico del hombre se da cuando éste se escinde del mundo al que originalmente pertenece, a través de los peligros y amenazas que lo ciñen y que lo obligan a percibir su abyección del entorno, a construir un principio de autonomía que lo obliga a configurar su propio orden de todo aquello que circunscribe. Para

---

<sup>65</sup> Goody también afirma que “Henry Maine usaba un argumento paralelo al trazar el desarrollo de la ley desde las sentencias orales y que Fustel de Coulanges aplicaba nociones similares para su reconstrucción de la Antigua Grecia” (1985: 30).

Gauchet, antes de eso, el hombre se encuentra sufriendo y desamparado ante un orden que no es suyo, proveniente de un lugar invisible, pero a medida que adquiere la capacidad de dominar el margen de acción sobre su entorno, construye instituciones que gestionan la relación con ese poder invisible, lo va haciendo más suyo y toma conciencia tanto del registro de su relación con el mundo y sus cosas, así como del lazo con sus semejantes (Gauchet 2005: 13).

Mancha, pureza y catarsis son el origen de una rica herramienta para dar sentido al mundo. Pero apropiada la herramienta, ya no sólo organiza al mundo, sino que los hombres empiezan a ordenar a los hombres: la herramienta se configura como dispositivo ordenatorio en las relaciones de los sujetos. El “nuevo hombre” del que habla Gauchet, pierde su esencia natural y empieza a vivir, empezamos a vivir, bajo reglas, usos, saberes que se deben a otros seres que han establecido esas prácticas. Son, dice Gauchet, los ancestros, los héroes, los dioses, así: “Todo lo que regula los trabajos y los días es esencialmente recibido; grandes obligaciones y gestos menudos, todo el armazón en que se mueve la práctica de los presentes-vivos procede de un pasado fundador” (Gauchet 2005: 36). En ese aspecto, como también se ha señalado antes, el rito reactiva permanentemente esas visiones de mundo, con el cual los paradigmas normativos se corroboran. De tal modo que, en la relación del hombre con el rito y sus mandatos de normativización, encontramos la relación entre religión y sociedad, de dónde se puede apreciar el trato que se tiene con la naturaleza, las formas del pensamiento, los modos de coexistencia de los seres o la organización política (Gauchet 2005: 10). Siendo así, establecida como institución, la religión es un dispositivo eje de la vida social, que legitima el orden establecido en virtud de la garantía que da de un orden definido independientemente de él: “como, en efecto, entre nosotros, intervienen e influyen confesiones y creencias en el interior de un marco articulado por otras coacciones; o como,

para nosotros, permanece, en el reflujo de la adhesión colectiva, la necesidad privada de creer” (Gauchet 2005: 11). Bajo la normativa religiosa, el hombre tiende a multiplicar su poder, pero también “a la objetivación de su libertad, tanto bajo la forma de control de su entorno como de disposición colectiva de sí mismo” (Gauchet 2005: 14).<sup>66</sup>

La religión, aún en su condición más primitiva, conlleva a una organización colectiva consciente en el seno del mismo grupo, lo cual es común a todas las culturas; la religión, dice Gauchet, permite el vínculo entre los seres, su unificación (2005: 294). La conciencia de esa unificación está sólidamente arraigada en los valores éticos de la vida comunitaria (Douglas 1973: 32), donde se instauran las formas de relación de los lazos humanos que desarrollan, casi como una necesidad natural, las mecánicas de control para la organización social. En consecuencia, el hombre es consciente de los aspectos normativos de la estructura social y de poder bajo la que se cobija, con lo cual adoptan las demandas que se le hacen para hacer posible esa vida en comunidad. A su vez, dice Douglas a la luz de Goffman, los hombres: “Ajustan sus acciones de acuerdo con las simetrías y jerarquías que en dicha estructura ven, y se esfuerzan continuamente en imponer su visión de este importante fragmento de la estructura a los demás actores que se encuentran en escena” (Douglas 1973: 136). Por tanto, las creencias religiosas y las estructuras sociales que gestionan y disponen no sólo expresan la conciencia que una sociedad tiene de sí misma, sino también que legitima los poderes punitivos que mantienen su esencia estructurante (Douglas 1973: 138). Aun así, por medio de la disposición social que provee la religión, el hombre hace su entrada en la historia,

---

<sup>66</sup>Ello deriva, como también apunta Bloch a que la genuina fundación religiosa, su principio de esperanza, conduzca a una ideología del poder: “La utopía de la perfección, por muy radical y total que sea en tanto que religiosa, se convierte aquí [Egipto y Babilonia] por su contenido en mera ideología suprema” (Bloch 2007: 303). Igualmente, el dramaturgo August Strindberg al preguntarse qué es la religión se responde: “Una necesidad surgida en el estado primitivo de la evolución que la clase alta utiliza para mantener sometida a la clase baja” (Strindberg 2009: 57).

obtiene un rol, configura su identidad, aunque eso signifique renunciar a la posibilidad de crear y controlar su propio orden del mundo. En ese estado, el sujeto se encuentra en:

...absoluta reverencia hacia un orden de cosas concebido como radicalmente sustraído a nuestra influencia, pero asimismo la seguridad, en sentido inverso, de un lugar absolutamente estable en el seno de este universo, por otra parte determinado; la garantía de un acuerdo con la Ley integralmente recibida, es cierto, pero simultáneamente aceptada en su integridad como la mejor posible. Allí donde se ve que el orden planteado como enteramente sufrido es al mismo tiempo aquel con el que es posible una adecuación voluntaria sin reserva, mientras que el orden que creamos es de hecho aquel en que, para empezar, es difícil reconocerse –nos solicita esfuerzo de desciframiento– y aquel además cuyos resortes y resultados nos desbordan, y cuyos efectos sufrimos sin poder controlarlos. Paradoja capital que contiene la clave de toda nuestra historia. Pues esta elección de poseerse consintiendo su desposesión y abandonando el proyecto de dominar la naturaleza, de legislar por cuenta propia en beneficio de otro proyecto, el de asegurarse una identidad de parte a parte definida y dominada, es la religión en su misma esencia. (Gauchet 2005: 15)

Así, el hombre se convierte por vía de la religión en un seguidor de costumbres, despojado completamente de su naturaleza originaria y de las posibilidades de tener una relación propia con su concepción y su experiencia de lo sagrado invisible. Aun así, ante la diversidad real del mundo y el variopinto paisaje de la realidad interna del hombre, la religión le permite asirse a una identidad. Para Gauchet, ese es el inicio mismo de la secularización del ser humano, en tanto que el sentido de nuestra existencia, lo que dirige nuestros gestos y lo que sostiene nuestras costumbres, proviene del centro de la organización colectiva, de sus discursos, creencias y prácticas rituales, articulando abiertamente la unificación social tanto en términos religiosos como en sus formas política (Gauchet 2005: 42).

Este mismo autor apunta que el culto es una adoración reglada. En función de la esfera humana, es más un mecanismo para la norma instituida que deriva estructuralmente del rediseño que hay en las relaciones sociales, que un puente real con lo invisible instituyente (Gauchet 2016: 54-55). En la celebración del culto se institucionaliza la jerarquía que deviene en la organización política que administra la relación de unos hombres sobre otros hombres. La jerarquía pertenece a la refundación y distribución de la dimensión religiosa, donde se

establece una autoridad: la superioridad absoluta del orden colectivo sobre el individuo. Así, mientras en el mundo salvaje se separaban y unían a la comunidad presente con el pueblo originario en un sólo movimiento, en el vínculo religión/política se crea la relación inferior-superior entre los hombres, en un movimiento que establece el trato del individuo con la ley que le precede y que a su vez le otorga de antemano un papel en esa jerarquía para con sus semejantes (Gauchet 2016: 55).

Bajo esa tesitura, surge la idea de que hay hombres absolutamente distintos a sus semejantes, distinguidos por obra y gracia de su participación y protagonismo directo o indirecto del, señala Gauchet, “invisible fuego sagrado del que se alimenta la existencia colectiva” (Gauchet 2016: 52-53). En ese sentido, la jerarquía se legitima por articular lo social con lo sagrado, así “es la repetición, a todos los niveles de la relación social, de la relación seminal entre la sociedad y su fundamento en función de la intersección central de lo visible y de lo invisible que determina propiamente el lugar del poder” (Gauchet 2016: 55). Dentro del esquema jerárquico, el sujeto se subjetiviza, cediendo lo que es de él a la supuesta voluntad de las potencias invisibles y presentando su propia acción al arbitrio de una voluntad rectora: “En otras palabras, el orden social tiende a estar suspendido de la eficiencia inmediata de una influencia intencional tanto en su sustancia concreta como en su soporte sagrado. Tanto la relación intrasocial como la relación con lo extrasocial, para decirlo aún de otro modo, tienden a subjetivarse” (Gauchet 2016: 58).

Se configura así una forma de la dominación, donde el papel del poder, como articulador legítimo de lo visible y de lo invisible, en principio es de “mantenimiento mágico y de preservación simbólica de la cohesión general del mundo y de la buena marcha de las cosas, conforme a esa regla que no pertenece a nadie y que desde siempre ha sido recibida. [...]A través de una tensión coercitiva con el resto de la sociedad la mantiene fiel a su ley y

en armonía con las fuerzas del universo” (Gauchet 2016: 58).<sup>67</sup> En ese escenario, los dioses son aprehendidos en las circunstancias que teóricamente ellos dictaron, se les ubica en un lugar visible y puestos al alcance de los asuntos humanos, lo que los hace susceptibles de ser socialmente discutibles. Dependen de lo que supuestamente depende de ellos, dice Gauchet (2016: 53). Así, lo puro y lo impuro ya no depende de ellos, si es que alguna vez dependió. El dispositivo de la mancha, la pureza y la catarsis está en ese mismo lugar visible de lo socialmente humano. Como señala David Hernández, la práctica de la pureza ritual para evitar tabúes y contaminación tiene como objetivo alejar desgracias tanto religiosas como sociopolíticas, y citando a W. Burkert apunta: “La religión incide así directamente en la comunidad política, pues como dice Burkert, ‘la purificación es un proceso social. Pertenecer a cierto grupo es conformarse a su estándar de pureza; el réprobo, el marginado y el rebelde son impuros’”<sup>68</sup> (Hernández 2015: 59). La organización de la sociedad se ve así permeada por todo el sistema ordenatorio de mancha, pureza y catarsis, que revela las jerarquías y las distinciones propiciadas por la institución que supuestamente gestiona la relación con lo divino. Así, la aceptación a dicho sistema reviste la violencia de la dominación que hay implícita allí.

### ***Religión, Medicina y Control***

---

<sup>67</sup> Bloch habla de la fe oficial como afianzamiento de las clases dominantes: “Toda fe oficial de la Antigüedad es sentimiento de bienestar de la clase dominante, es fe en su excelencia en una interacción de los dioses con los hombres, que es, entre los griegos, una interacción en el ámbito de la belleza, y entre los romanos, una interacción política...” (Bloch 2007: 325) y cuenta cómo Prometeo fue un dios ignorado por las clases dominantes en la antigüedad (Bloch 2007: 328).

<sup>68</sup> La cita de Burkert por Hernández en “Burkert, W.: *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 75-76.

Como parte del desarrollo conceptual, técnico y de legitimación de la religión, desde la que se empezaron a constituir las definiciones de un cuerpo, físico o social, sobre el cual se debe gestionar y contener los peligros de la mancha, encontramos a la medicina. En un principio, tanto la religión, como la medicina y la magia, no tenían fronteras definidas que marcaran una distinción entre una “disciplina” y otra. Es decir, tuvieron una evolución conjunta en tanto comparten la misma matriz que les da origen: enfrentar y procurar una economía de la infección en el ente infectado, ya sea como enfermedad somática o espiritual, de orden biológico, como invasión de un espíritu maligno o como la consecuencia de una ofensa a un dios. De manera que el objetivo y la necesidad de gestionar los peligros de la infección, como se ha expuesto antes, supone la creación de un orden que media entre los individuos, su cuerpo social, el mundo que lo circunda y las fuerzas divinas o malignas, que deviene en normativas y creencias que el sujeto subscribe, como protección para sí y para la comunidad a la que pertenece.

Foucault, en *El poder, esa bestia magnífica* (2012), plantea que la medicina moderna es una estrategia biopolítica que define fórmulas de exclusión, que clasifica y define la interpretación de la enfermedad (alternando con la religión aquel discurso donde los pecados se pagan con enfermedades, como un castigo en vida), que en todo su conjunto se posiciona como protectora de la moral burguesa, y que tiene una función judicial que define lo normal y anormal, lo lícito y lo ilícito, etc. (2012: 270-271). Sin embargo, no es difícil sostener que dichas características de la medicina no son exclusivas de la ciencia médica moderna, puesto que el origen de la medicina también está ligada al principio ordenatorio regido por la mancha, la pureza y la catarsis.

A través de la medicina, en dicho sistema, los discursos dominantes emergen en el desarrollo técnico que detona la producción del saber, desde el cual dictar todo un conjunto

de comportamientos que organizan el cuerpo o regulan las poblaciones a través de la estrategia biopolítica. La cuestión de la relación entre saber y poder que plantea Foucault a través de la medicina se desnuda en la manera como se ha desarrollado la medicina social desde el siglo XVIII, no por su fuerte estructura científica, sino en el entrecruzamiento con toda una serie de instituciones, de regulaciones sociales, de exigencias económicas inmediatas, de urgencias políticas. Aunque al principio el poder médico no se preocupó por el cuerpo humano como fuerza de producción, Foucault, en la conferencia *Historia de la medicalización* (1977),<sup>69</sup> llega a la conclusión de que el cuerpo es el principal instrumento laboral al analizar la historia y evolución de la medicina, desde una primera concepción como visión de Estado moderno, luego como planeación urbana, hasta que se convierte en una medicina de la fuerza laboral, a mediados del siglo XIX (1977: 6).

Dicho autor observa que una ciencia del Estado aparece con la necesidad de construir conocimiento sobre el Estado moderno en todas sus dimensiones (administración de sus recursos naturales, de las condiciones de su población, etc., pero, especialmente, en el funcionamiento de su maquinaria política), y una sofisticación en los procedimientos para adquirir y acumular ese conocimiento, para así garantizar su funcionamiento (Foucault 1977: 6-7). Destaca que la medicina del Estado aparece en un escenario dominado por el mercantilismo y las consecuencias de su política. Éstas se basan en el aumento de la producción y la población para crear corrientes comerciales que permitan al Estado conseguir más riqueza económica, con la cual costear el mantenimiento de los ejércitos y toda la maquinaria de la misma, que, además, garanticen una fuerza real en relación a las otras naciones (Foucault 1977: 8). Por otro lado, la medicina social urbana estimuló la relación

---

<sup>69</sup> La publicación es de 1977, pero la conferencia fue dictada en octubre de 1974, en el curso de medicina social del Instituto de Medicina Social, Centro Biomédico, de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, Brasil.

entre la profesión médica y otras ciencias, como la química, tornándola más colectiva, social y urbana, de tal manera que la medicina se instaló fuertemente en el funcionamiento general del discurso y del saber científico. La medicina urbana se alza más como una medicina de las cosas (aire, agua, descomposiciones, fermentos), que como una práctica enfocada en el hombre, el cuerpo y el organismo, es: “una medicina de las condiciones de vida del medio de existencia” (Foucault 1977: 18). Con ella parece la noción de salubridad, como base material y social para garantizar una mejor salud posible a los individuos; junto a ella surge el concepto de higiene pública, como “la técnica de control y de modificación de los elementos del medio que pueden favorecer o perjudicar la salud. Salubridad e insalubridad significan el estado de las cosas y del medio por cuanto afectan a la salud; la higiene pública es el control político-científico de este medio” (Foucault 1977: 18). Foucault advierte que la diferencia entre la medicina del estado y la urbana es que la primera tenía definido más instrumentos de poder específicos y la segunda era bastante respetuosa del concepto de propiedad privada; pero, aunque la medicina estatal, desarrollada principalmente en Alemania, le gana en poder, no cabe duda de que la medicina urbana es superior en la agudeza de sus observaciones y en su científicidad (Foucault 1977: 19). A pesar de ello, el conjunto de la plebe no se configuraba como un elemento peligroso para la población: “El pobre, el obrero, no fue analizado como los cementerios, los osarios, los mataderos, etc.” (Foucault 1977: 19), al contrario de la medicina de la fuerza laboral, desarrollada en Inglaterra. Allí, el objeto de la medicalización se concentra en los pobres y los trabajadores, dada la necesidad de organizar las epidemias que atacaban a las ciudades y sus centros de producción, no sólo las biológicas, sino también los brotes de violencia surgida de las tensiones entre clases sociales acaecidos después de la Revolución Francesa (Foucault 1977: 19-20).

Dentro de las medidas sanitaria implementadas desde la medicina del Estado hasta la

medicina sobre la fuerza laboral existen varias, sostengo, que no remiten exclusivamente a una idea moderna de la medicina, sino que hay medidas equiparables que se pueden encontrar en la Grecia Antigua y Clásica. Entre aquellas estrategias se encuentran censos de población, estudios de índices de natalidad y mortalidad, el registro de índices de salud de la población, de enfermedades; cuarentenas con medidas desinfectantes por casas o excluir del espacio urbano o confinar al encierro a los afectados por enfermedades de altísimo contagio como la lepra o la peste<sup>70</sup> (igualmente sucedía con dementes, malhechores, etc.);<sup>71</sup> el censo de espacios (cementerios, osarios, mataderos, etc.) en los que se presentaran acumulación y hacinamiento de elementos que pudiesen provocar enfermedades y que generaran y transmitieran fenómenos epidémicos o endémicos; control sobre la circulación de elementos como el aire o el agua, donde se pudieran encontrar agentes contaminantes;<sup>72</sup> control sobre la infraestructura de los servicios públicos, por medio de distribuciones y secuencias, como el agua potable (Foucault 1977: 8-16).

---

<sup>70</sup> Cuando se descubría un caso de lepra en la Edad Media, el afectado era rápidamente expulsado del espacio común ciudadano: “El mecanismo de la exclusión era el de la purificación del medio urbano. Medicalizar a un individuo significaba separarlo y, de esta manera, purificar a los demás. Era una medicina de exclusión” (Foucault 1977: 14).

<sup>71</sup> Cabe señalar que existe una dicotomía en el planteamiento de Foucault, consistente en que la expulsión es de componente purificador, catártico, mientras que la internación no tiene dicha implicación. Foucault señala que la lepra era atendida con medidas de componente religioso (la purificación de la ciudad, la exclusión, el internamiento y el agrupamiento fuera del centro urbano), mientras que la peste se combatió con prácticas de la milicia, donde se aplica el internamiento y se recurría al análisis minucioso de la ciudad, al registro permanente: “El modelo religioso fue, pues, sustituido por el militar, y es la revisión militar y no la purificación religiosa la que en el fondo sirvió esencialmente de modelo a esta organización político-médica” (Foucault 1977: 14). En esta investigación insisto en asumir que la vocación natural de la catarsis es la de mantener el cuerpo principal (el cuerpo humano, el yo, la comunidad) en un estado de normalidad, con toda la carga discursiva que esto representa. Es decir, dentro de la práctica religiosa como la militar, hállese de exclusión o internamiento, como una forma más de exclusión, estamos hablando de una técnica catártica.

<sup>72</sup> Foucault señala que: “era una vieja creencia del siglo XVIII la de que el aire influía directamente sobre el organismo, porque transportaba miasmas o porque su excesiva frialdad, calor, sequedad o humedad se transmitían al organismo, y por último, que el aire ejercía, por acción mecánica, una presión directa sobre el cuerpo. El aire era considerado como uno de los grandes factores patógenos” (Foucault 1977: 16). Pero nos interesa resaltar que al menos desde la medicina popular antigua siempre se ha identificado que el aire y el agua pueden ser conductores y transmisores de enfermedades, sean estas entendidas como espíritus malignos o patologías concretas.

En ese inventario de medidas bajo el amparo de la producción del saber médico, de definiciones y discursos de verdad, sobre la entidad o cuerpo a cuidar, la contención sobre la mancha y los mecanismos para recuperar a la entidad o cuerpo afectado, la matriz conceptual de la medicina sigue siendo el dispositivo de pureza, mancha y catarsis, hermanándola con lo religioso y lo jurídico. En consecuencia, la medicina establece una normativa entre los sujetos y el contexto en el que se desenvuelven, marcando formas de comportamiento que se deben respetar o, en el caso de incumplirlas, recurrir a los mecanismos que permitirían al sujeto enfermo reincorporarse al cuerpo social. En ese sentido, Foucault precisa cuatro grandes funciones de la medicina en nuestra sociedad.

1) Señala que la medicina es determinante en la definición y ejecución de fórmulas de exclusión, manteniéndola, prologándola, apoyando “todas las diferencias, todas las segregaciones, todas las exclusiones que puede haber en materia de edad y de medio: la medicina obrera no es la medicina burguesa, la medicina de niños no debe ser la medicina de adultos, etc.” (Foucault 2012: 269-270). 2) Esa capacidad de excluir no sería posible si la medicina no se empodera en el lugar dejado por la religión, desde el siglo XVIII, a la hora de clasificar y definir la interpretación de la enfermedad, tornándola como ese pecado que implica un castigo en vida: “[...] una de las grandes funciones de la medicina, de la medicina psíquica, psiquiátrica, psicopatológica, neurológica... [por ejemplo] ha sido justamente tomar el relevo de la religión y reconvertir el pecado en enfermedad, mostrar que lo que era y es pecado no será tal vez, claro está, castigado en el más allá, pero sí lo será sin duda aquí”<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Si bien Foucault habla desde la distancia especializada que se tienen contemporáneamente la religión y la medicina, entre los griegos tal distinción no es clara y, como veremos, constantemente se están mezclando en la práctica medicinal popular antigua. De manera que no es que haya un relevo en sí, sino que dicho empoderamiento se da por la autoridad cientificista ganada por la medicina, mientras que la religión pierde, aunque no del todo, su influencia en la configuración de la sociedad normalizada, dada su pérdida en la producción de saber. Además, como se ha expuesto, la enfermedad como castigo es una idea muy antigua.

(Foucault 2012: 270). 3) Como extensión de lo anterior, la medicina en todo su conjunto se posiciona como protectora de la moral, de la moral a secas, y en esencia tiene: “la función de mantener todos los grandes tabúes de la moral, de la moral burguesa, de la moral de nuestra sociedad y, por consiguiente, cuando la ley moral, los hábitos morales, los tabúes morales de nuestra sociedad son atacados, de resultas\* el papel fundamental de la medicina es ponerse en primera línea y lanzar la contraofensiva” (Foucault 2012: 270). 4) La medicina tiene una función judicial: “Es ella la que define no solo lo que es normal y no normal, sino, en definitiva, lo que es lícito o no lícito, criminal o no criminal, lo que es desenfreno o práctica nociva. La utilización de las pericias psiquiátricas en la justicia sigue siendo, también aquí, una de esas funciones” (Foucault 2012: 270-271).

Así se visibiliza la manera como, desde la medicina, el poder se erige bajo una inabordable dominación, llevando sus mandatos normalizadores desde lo público hasta la vida privada, de la que nada puede escapar, dada la adhesión del sujeto, en apariencia voluntaria, a los discursos de verdad que le permiten involucrarse y pertenecer a la dinámica correcta en la que rigen dichos discursos. Así, Foucault, emplea el concepto de *medicalización* para explicar que, a partir del siglo XVIII, la conducta, el comportamiento y, finalmente, el cuerpo, se engloban en una red de control médico minucioso, penetrante, crecientemente densa y de alcances domésticos e íntimos, donde su exitoso funcionamiento evidencia lo poco que se le escapa de la existencia a la medicina (1977: 4). De manera que lo que entenderíamos como la medicina moderna es una práctica colectiva y social, “cuyo fundamento es una cierta tecnología del cuerpo social; [... donde apenas] uno de sus aspectos es individualista y valoriza las relaciones entre el médico y el paciente” (Foucault 1977: 5).

---

\* La expresión “de resultas” aparece dos veces en el texto; una como nota del editor y otra en el cuerpo de la traducción en las páginas 203 y en la citada 270.

Luego, la medicina es una estrategia biopolítica, entendida ésta como el brazo que el capitalismo usa para controlar los cuerpos desde que identificó dicha necesidad, en el siglo XVIII, dado que alrededor de ellos giran la fuerza productiva y laboral. Así, el cuerpo es una realidad biopolítica, con lo que Foucault plantea que: “El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología, sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada” (Foucault 1977: 5).

Si bien la biopolítica es un concepto moderno –con una conciencia propia de la dominación, como se describió, al servicio de los discursos contemporáneos dominantes–, el entrecruzamiento entre verdad, saber y poder que articulan a la medicina contemporánea se puede extrapolar a la medicina popular antigua, desde dónde es posible apreciar, también, que dicha relación es estructural al vínculo que tiene el hombre con su contexto y en relación con su existencia. Como se observó, Foucault hace su exposición de la relación entre control, organización y medicina sobre el cuerpo colectivo que va desde la mirada general que ofrece el Estado de la medicina hasta alcanzar la retícula minuciosa constituida en el círculo productivo, cuyo foco es el cuerpo proletario. Recordemos que el desarrollo de la organización colectiva, como hemos visto, empieza con la conciencia del sujeto a través de las amenazas a su cuerpo y con su capacidad de asumirse como parte de una familia, que luego deviene en tribu, pueblo hasta la ciudad Estado. Es decir, es común, a toda sociedad que procura una organización, desarrollar mecanismos de control sobre el orden que ha establecido, a través de mecánicas racionales o con base en ideas religiosas, mandatos y condicionamientos que modelan su subjetividad y, por ende, el uso de su cuerpo. El punto es que, al lado de esa estructura, se encuentra un temor perenne, que remite a todo el circuito del dispositivo de la pureza, la mancha y la catarsis, como ya se explicó con Ricoeur, y que

se concentra en la modelación de los comportamientos de los sujetos, del control de su docilidad.

En resumen, para autores como Paul Ricoeur (1969), Ernst Cassirer (1967), Mary Douglas (1973), Marcel Gauchet (2005), entre otros, la definición de la mancha ha sido importante para que el hombre inicie la configuración de un orden y sentido del mundo. Al estar obligado a gestionar los peligros de la mancha, el acto catártico es más que un acto físico, dada la obligación que tiene el hombre de interpretar dicho peligro. Allí, el ser humano hace su entrada al mundo simbólico y se instala en una dimensión ética, con lo que el dispositivo catártico se convierte en un poderoso principio ordenatorio. En ese sentido, la catarsis, como técnica física o ética y sujeta a la necesidad de dar un sentido al mundo –dada su relación con la mancha y la pureza– se configura en su forma más estructural como la estrategia para recuperar un orden, ya sea corroborando uno predefinido o instaurando uno nuevo. Producto de esa estrategia, vemos que en la articulación mancha-catarsis se encuentran los fundamentos de lo que he llamado el dispositivo catártico, el cual deviene en dictados tangibles de comportamientos, que a su vez reproducen y controlan la afinidad por los valores que se plantean dentro de comunidades unificadas bajo los mismos discursos de verdad. En virtud de eso –en todo el mundo y en la diversidad de culturas que lo componen, en la antigüedad y hoy en día–, catarsis y mancha existen estructuralmente a través de la mitopóyesis y de los rituales que se articulan alrededor de las condiciones de pureza e impureza y a través de los efectos de no atender las demandas purificadoras planteadas en dichas narrativas. Como consecuencia, la sociedad configura instituciones que se construyen teniendo como eje diversas interpretaciones del dispositivo catártico y desde donde se acumula y se gestiona el caudal simbólico que provee la legitimidad de dar un orden al colectivo: la religión, la medicina, la ley, etc. Vemos, entonces, cómo la catarsis a través del

dispositivo catártico está directamente vinculada a la gestión del orden, el cual viene definido desde una instancia cuyo poder consiste, precisamente, en definir y controlar ese orden. Así, entendida como una estructura matriz para darle sentido al mundo, todo el discurso alrededor de la catarsis tiene un poderoso caudal de extrapolación, que permite que el dispositivo catártico sea entendido y aplicado en diversas disciplinas del saber, de la vida cotidiana y de las instituciones. Así se expondrá a continuación en la manera cómo la catarsis como procedimiento e instalada en el dispositivo de mancha pureza y catarsis proporciona una visión de mundo que atraviesa a todas las instituciones que dan identidad a la Grecia Antigua.

## CAPÍTULO II:

### LA CATARSIS ENTRE LOS GRIEGOS: UNA MIRADA INSTITUCIONAL Y PRE ARISTOTÉLICA DE LA CATARSIS

La catarsis, al pertenecer a un sistema mucho más amplio, al que hemos denominado como dispositivo de pureza, mancha y catarsis, implica distintas dimensiones de la vida de los individuos y de los colectivos en virtud de su condición ordenatoria. Dicho dispositivo opera en la retícula social, modelando los comportamientos, los cuerpos, los deseos, definiendo situaciones y realidades, reproduciendo las relaciones de poder, así como las condiciones de distinción y jerarquía. Sin embargo, desde la propuesta aristotélica de la catarsis es difícil llegar a esa conclusión. De tal manera, sostengo que la catarsis como procedimiento, enmarcada en el dispositivo de pureza, mancha y catarsis y gracias a su potente capacidad de extrapolación física y simbólica, es utilizada por Aristóteles para exponer su idea del efecto de la tragedia en el espectador, y que se ha cometido un error cuando se le quiere aplicar a la definición general del concepto lo dicho por el Estagirita. Debemos señalar que dicho espectador, en la *Poética* y a pesar de la diversidad de los asistentes al teatro, ya viene con una definición preconcebida, fija, homogénea y “pura”, que es afectada por las emociones a

la que la obra trágica alude.<sup>74</sup> Con ese escenario y para exponer los alcances materiales, externos al individuo y con asidero en circunstancias tangibles de la realidad, intentaré describir las múltiples condiciones de circulación del término *khátarsis* (κάθαρσις) en tiempos previos a Aristóteles. Especialmente en aquello que Althusser llama como *Aparatos Ideológicos de Estado*, los cuales están en franca relación con los dispositivos, si no es que no opera como tal. Estos aparatos son: “cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas [...] que funcionan masivamente con la ideología como forma predominante pero utilizan secundariamente, y en situaciones límite, una represión muy atenuada, disimulada, es decir simbólica” (Althusser 1969: 125). Espero demostrar que el sistema de pureza, mancha y catarsis es un potente organizador de la cultura griega (tan olvidado a partir de la preceptiva aristotélica), proveyéndola de su particular perspectiva del mundo, en virtud de su pertenencia al sistema que compone junto a la mancha y la pureza, y por su relación con la constitución del poder a través de saberes concebidos como contingencia a la mancha.

### ***Medicina, Religión y Magia en la Construcción de la Sociedad Griega***

La medicina en la Grecia Antigua, especialmente entre los periodos Arcaico, Clásico y Helenístico, fue eje fundamental de la construcción de su sociedad. Werner Wilhelm Jaeger sostiene que no se trata sólo de su influencia en la evolución de la historia del espíritu –desde la filosofía socrática, pasando por la Platónica, hasta la aristotélica–, sino que era una fuerza

---

<sup>74</sup> Sostengo que lo que más se ha tratado de resolver es cómo se supone que funciona ese efecto dentro del sujeto que observa una tragedia en el sistema allí planteado por Aristóteles, mas no qué es la catarsis en sí. Se invirtió la lógica de la operación catártica y, de estar ligada a procesos purificadores, se utilizó la propuesta aristotélica para hacer de eso un filtro al que se remite cualquier interpretación del concepto.

de primer orden y parte de su cultura general (εγκύκλιος παιδεία) (1996: 783). Por otro lado, no se debe olvidar el origen común que tiene con la magia y la religión, de modo que la importancia de estas tres prácticas, como se expuso en el capítulo anterior, es clara, en tanto proveen a los sujetos de perspectivas con las cuales referenciarse en el mundo. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, así como no me estoy refiriendo a una visión de la medicina moderna, en la Grecia Antigua no se tenía el concepto de religión tal y como lo podemos llegar a conocer nosotros hoy en día. Luis Gil plantea que el término más cercano es θρησκεία y se refiere más al universo semántico del culto, que al del dogma institucional. En cambio, heredamos el término del latín *religio*, que implica más el escrúpulo religioso (en cercanía a *superstitio*), que el de “religión”, en la acepción moderna (Gil 2001: 179). Los griegos carecían de una definida teología verdadera, además, de que “la relación del hombre con la divinidad pasaba necesariamente por las instituciones sociales y la piedad era regulada por los estamentos políticos” (De Sahagún, 1999: 23).

Por otro lado, era más tangible la relación que tenían con la magia, dividida entre una magia blanca, buena, provechosa, y una magia negativa, criminal. Gil se basa en la *Suda*, la antigua enciclopedia bizantina, para trazar una diferencia entre la μαγεία (*mageia*), “definida como ‘invocación de demonios benéficos para la constitución de algo bueno’, de la γοητεία, invocación de demonios maléficos efectuada junto a los sepulcros” (Gil 2001: 181). Sucede que en ambas existen fuerzas o seres superiores en los que los individuos creen, los cuales pueden actuar a favor o en contra de éstos, independiente de las intenciones del propio individuo. Así, la diferencia consiste en que “la religión se dirige a seres personales, conscientes y todopoderosos, en tanto que la magia actúa preferentemente con fuerzas externas impersonales” (Gil 2001: 181).

Es de resaltarse que, sea cual fuere la postura del individuo ante la divinidad o ante las fuerzas invisibles de la naturaleza, la relación que construían con éstas se hace con el potente adherente de la creencia en esos entes y sus facultades, de la misma manera que lo hace el supersticioso.<sup>75</sup> Gil parece señalar que, como instituciones, mientras la religión se enfoca a la sociedad y la magia lo hace al individuo, las separa una pequeña franja de legitimidad. Desde una autoridad genuina otorgada por el colectivo, la religión crea un marco de normalidad para el contexto, así “en sus ceremonias públicas la religión griega expresa y estrecha los vínculos de unión de los ciudadanos con la *polis*, con los dioses y con la naturaleza” (Gil 2001: 182). Mientras que ese espacio individual de la magia se confina a lo privado, a lo casi secreto, donde un sujeto o un pequeño grupo pretende conseguir ciertos objetivos por medios distintos a un conocimiento técnico. De ahí que Durkheim, dice Gil, “pudiera decir que, si detrás de un sacerdote había siempre un templo o una congregación, detrás del mago siempre andaba una clientela” (Gil 2001: 182); aunque el mismo Gil resalte –en un apunte que confirma que el problema entre una práctica y otra sea de legitimización–, “que los ritos de una religión anormal tienden a confundirse con la magia y la magia a enriquecerse con las nuevas prácticas e ideas aportadas por las religiones marginales y minoritarias” (Gil 2001: 182). Según Gil, autores fundacionales de la etnología, como Emile Durkheim, Edward B. Tylor y James E. Frazer, observaron dichas diferencias entre magia y religión en sus estudios sobre pueblos primitivos para establecer artificiales demarcaciones “entre los rituales mágicos y los religiosos, cuando unos y otros se basan en la misma creencia

---

<sup>75</sup> Nos referimos a la descripción que hicimos de la superstición en la introducción, donde: “un sujeto crea una relación gratuita de causa y efecto entre situaciones, que se le presentan en el cotidiano, y lo persuade la certeza de que, si sigue o no cierto tipo de conductas, queda expuesto a circunstancias más allá de lo normal que le representarían un beneficio o un castigo.”

en los efectos de fuerzas sobrenaturales sobre el hombre” (Gil 2001: 181).

A la medicina y a la magia las une el hecho de ser prácticas que se basan en un saber empírico de las cosas con inclinación a la científicidad. Los griegos y aún los romanos englobaban dentro del mismo saco la magia, la φαρμακεια (principios de la herbología), la adivinación, la astrología y la alquimia (Gil 2001: 181). Así que es en la aspiración científica donde la magia se distancia de la medicina, puesto que fracasa en dicho objetivo “por postular relaciones de causalidad entre el acto mágico y el efecto deseado que sólo existen en el *wishful thinking* [las ilusiones] y en la mera asociación de ideas”<sup>76</sup> (Gil 2001: 183).

Por su parte, las nociones de medicina, religión y magia están intrínsecamente relacionadas para los griegos desde la noción de θεραπεία (terapia), que señala, de la misma manera, las tareas para cuidar al enfermo, así como las tareas que se rinden a los dioses en el culto (Gil 2001: 182):

Religión y medicina son una institución social y en muchas sociedades primitivas las funciones del médico y del sacerdote están estrechamente unidas. Una y otra son en lo fundamental una praxis, nacida de las necesidades del hombre y de su instinto de conservación, que se apoya en una disciplina arcana. En el caso de la religión: el conocimiento de la voluntad de los dioses y, por tanto, de lo que se debe hacer para propiciársela con sacrificios, plegarias y ritos de carácter transaccional (*do ut des, do ut abeas*). En el de la medicina: el conocimiento de la relación entre la enfermedad y su causa, así como el de los medios de prevenirla y contrarrestarla. (Gil 2001: 182-183)

Desde ese momento, también se empieza a construir la noción de catarsis, cuyo origen en la relación magia, religión y medicina –es decir, en el universo de verdad construido por esos saberes– plantean la transversalidad o extrapolación del concepto en los aspectos públicos como privados de los individuos, en su relación con las

---

<sup>76</sup> Profundizando en la mecánica de la magia, Gil señala: “La magia, efectivamente, para expresarnos en términos de E. B. Tylor, es una pseudociencia que se rige por mecanismos mentales harto simples: las famosas leyes de la semejanza, del contacto/contagio y del tabú, que definió James E. Frazer. Según el primer principio, formulado en los clásicos ομοιος ομοιω, *similia similibus*, lo semejante produce lo semejante, o dicho de otro modo, el efecto semeja a su causa. De este esquema mental arranca la magia homeopática. La segunda ley pretende que las cosas que estuvieron entre sí en contacto continúan actuando entre sí a distancia. De ella derivan todas las practicas mágicas de contacto/contagio. El tabú o magia negativa actúa con los mismos principios de asociación” (Gil 2001: 183-184).

instituciones, las fuerzas latentes o los agentes generadores de malestar en el cuerpo. En ese mismo sentido, también comienza la configuración del artilugio purificador, con la misma cualidad transversal que define la condición de dispositivo de la catarsis, entendida más como un aparato que se articula entre el individuo y su contexto, y no limitada a su mecánica interna.

Se puede decir que la medicina, la religión y la magia surgen en la necesidad catártica. El hombre reacciona instintivamente desde sus épocas más primitivas rechazando los estímulos externos que le causan dolor y desazón. De manera que apenas pudo hacerse de instrumentos:

se serviría de ellos para hacer más eficaz esa acción de alejamiento. En este proceso desempeñarían los insectos un papel fundamental. De sus picaduras, así como de las serpientes, y posteriormente de las heridas de guerra, el hombre se representó la enfermedad como la introducción en el organismo de un cuerpo extraño (*Fremdkörpertheorie*), que puede extraerse, si es un ectoparásito, bien por succión, bien haciendo presión con los dedos, bien con una sencilla operación, tal como levantar una costra con un cuchillo. Cuando la enfermedad es interna y se desconoce la naturaleza y la locación del cuerpo extraño, se hace lo mismo, pero de una manera simbólica, mediante un proceso mimético, que representa plásticamente la extracción. De aquí arrancan las danzas y los cantos medicinales, que son el más antiguo precedente del exorcismo (Gil 1969: 23-24).

Señala Gil que cuando se pasa del preanimismo al animismo, según el esquema de Hofschlaeger,<sup>77</sup> el cuerpo extraño que entra en el organismo del enfermo se considera un espíritu y de allí surgen los exorcismos para sacarlo fuera del paciente. Esa idea de que la terapia es una forma de acción expulsatoria es tan arraigada “en la mentalidad del hombre, que hasta la misma medicina hipocrática se basa en la creencia de que los agentes farmacoterapéuticos favorecen la expulsión de la *materia peccans*” (Gil 1969: 24). De la propuesta de Hofschlaeger, Gil también destaca la variedad de ejemplos en los que la enfermedad se concibe como la herida de un dardo, figurando la introducción en el cuerpo de un cuerpo extraño, de la misma manera como las flechas de Apolo y Artemis “representan el deseo de visualizar de algún modo la *actio in distans* divina, que en resumidas cuentas no viene a ser sino una variante del contagio” (Gil 1969: 24). Gil plantea que, aunque es práctico usar un esquema historicista y evolucionista, donde lo simple antecede lo complejo, reconoce que no es fácil distinguir una fase animista de una preanimista, como lo hace Hofschlaeger,

---

<sup>77</sup> En *Die Entstehung der primitiven Heilmethoden und ihre organische Weiterentwicklung*, de 1909.

no se puede desconocer la simultaneidad de una medicina mágica o popular con una medicina técnica. En vista de lo anterior, Gil concuerda con Ackerknecht<sup>78</sup> en que, a pesar de la eficacia de algunos tratamientos primitivos y de una delgada división entre enfermedades naturales y sobrenaturales, la base, más que racional, era mística o mágica. Mas, la noción de sobrenatural como opuesto a natural no se desarrolló en esa etapa: “una separación neta entre lo sagrado y lo profano, lo mágico y lo científico, no existe en la medicina primitiva” (Gil 1969: 25). De esas perspectivas, lo que se destaca no es que el pensamiento primitivo sea prelógico en una supuesta diferencia con nuestra perspectiva moderna de la enfermedad, sólo revela que la definición de una enfermedad se rige desde las premisas, los intereses y los valores propios de cada cultura: “La diferencia no es esencial, sino gradual, pero sí lo suficientemente grande como para dar origen a contextos culturales de contenido y apariencia radicalmente distintos” (Gil 1969: 25).

De allí que observemos cómo, entre quienes practicaban las distintas formas de curación, se nota el entrecruzamiento de la medicina, la religión y la magia, durante momentos en los que en apariencia se superaron unas prácticas con otras. Aunque ya desde época micénica el médico se diferencia del sacerdote y ocupa un alto rango en la estimación social, expone Gil que, en la época arcaica, abundaron “taumaturgos como Orfeo, Museo, Ábaris, Epiménides, Aristeas de Proconeso y los propios Pitágoras y Empédocles, que prodigaron entre sus contemporáneos sus beneficios como καθαρται (‘purificadores’) y ιατρομαντεις (‘médico-adivinos’)” (Gil 2001: 190). Pero para el siglo V a. C., época en que ya empezaba la especialización técnica de la medicina, todavía convivían por igual los sentimientos supersticiosos y de religiosidad con los de la búsqueda científica: “*thytai*

---

<sup>78</sup> En *Natural Diseases and rational treatment in primitive medicine*, de 1946.

(‘sacrificadores’), *alazones* (‘impostores’), *apomaktai* (‘enjugadores’), *telestai* (‘iniciadores’)” (Gil 1969: 29). Cuando ya se reconocían como profesionales de la medicina, junto a los médicos habían otros ‘sanadores’, que competían con ellos, especialmente entre las clases populares, quienes pregonaban y ofrecían sus servicios en ágora: “el ριζοτομος (literalmente, ‘cortador de raíces’ de plantas mágicas o medicinales), el φαρμακευς (‘envenenador’, ‘mago’), el φαρμακοπωλης (‘vendedor de fármacos’), el ιατραλεπτης (‘masajista’, literalmente ‘ungidor de medicamentos’)” (Gil 2001: 192). Los llamaban los “reunidores de muchedumbre” a quienes se les unían estafadores de todo tipo, que incluían igual a los purificadores y a los médicos adivinos: “los επωδοι (ensalmadores), los γοητες (magos), [...] y en época tardía los ιατρομαθηματικοι (médicos astrólogos)” (Gil 2001: 193). Distintos mediadores, con distintos métodos para un mismo fin sanador, que, como se ha venido anticipando un poco, se fundamentaban en la creencia de fuerzas, que afectaban la integridad de los cuerpos.

Aparentemente, la medicina mágica, la religiosa y la técnica se podrían, separar. Gil señala que Tylor y Frazer plantean que en principio hubo una medicina mágica, correspondiente con el estadio primitivo del pensamiento mágico; luego seguiría una medicina religiosa, que, dado el fracaso de las prácticas mágicas, aparecerían la creencia en divinidades omnipotentes; por último, sobrevendría la medicina técnica fundamentada en el descubrimiento de las leyes naturales. Sin embargo, estas demarcaciones son muy difíciles de sostener, pues: “la realidad es que, ayer como hoy, los tres tipos de medicina coexisten y que el recurso a uno cualquiera de ellos o a todos simultáneamente dependía de la psicología individual y del modo de vivenciar la enfermedad. Es, por tanto, de todo punto imposible establecer una supuesta sucesión cronológica entre estos tres tipos de medicina” (Gil 2001:

186).

Pero, sin olvidar la convergencia atemporal casi imposible de desligar entre magia, religión y medicina, es con la medicina técnica que se empieza un camino hacia la constitución de un discurso político regente en la organización griega a partir de la época Clásica, dado el modelo de pensamiento análogo que ofrece tanto en la política como en la ética. Es en la época Clásica de la Grecia Antigua cuando comienza la especialización de la medicina tal y como podríamos concebirla hoy en día. Una medicina que se instituye en la medida en que saber y poder convergen para la producción de verdad, pues la técnica médica proveyó de herramientas teóricas y prácticas a los legisladores y filósofos griegos en su necesidad de definir, constituir y mantener el orden social. Sin olvidar que dicha relación es en doble sentido, pues, como Jaeger señala, aunque en todas partes y en todos los tiempos, siempre ha habido médicos, la medicina griega pudo convertirse en un real arte consciente y metódico a partir del siglo V a. C. bajo la influencia jónica de la naturaleza, promulgada en el siglo anterior. Los filósofos jónicos buscaban una explicación “natural” a todos los fenómenos, reduciendo sus estudios a que todo efecto era por una causa, creyendo que en esa relación se encontraba la existencia de un orden general y necesario. Según Jaeger, la medicina griega, en específico la hipocrática, no hubiera alcanzado los niveles de especialización que logró “sin su fe inquebrantable en llegar a encontrar la clave de todos los misterios del mundo mediante la observación imparcial de las cosas y la fuerza del conocimiento racional” (Jaeger 1996: 785). Como veremos, ya en tiempos de Solón, en el siglo VI a. C., existía la perspectiva que intentaba ser objetiva sobre las leyes que rigen al universo, de encontrar el lazo entre la parte y el todo. Junto a esto, se configura el concepto de *isomoirá* o la idea de la proporcionalidad entre los elementos fundamentales de un organismo o de la naturaleza en conjunto como señal inequívoca del estado sano y normal

(Jaeger 1996: 787). Pero esto va más allá. Por salud, en la época arcaica, los griegos ya entendían el bienestar tanto del cuerpo como del alma, por lo que equipararon la salud con la virtud y a la enfermedad con la corrupción (Gil 2001: 191-192). Así, la aplicación de dicha perspectiva no sólo se reducía a la concepción de las enfermedades, sino que es esa visión la que en “Solón constituye la premisa evidente de su concepción orgánica de las crisis políticas como perturbaciones de salud en la vida de la colectividad humana” (Jaeger 1996: 786).

Sin duda, encontramos allí la relevancia del concepto de enfermedad como una entidad que condiciona los principios ordenadores, en tanto es gracias a ella, o a la mancha, como se señaló en el capítulo anterior, que se crean las estrategias para definir tanto el orden que se quiere proteger como las estrategias para protegerlo. En la medicina, la religión y la magia, la idea de enfermedad es tan importante como el de salud o del pensamiento alrededor del desarrollo de las praxis y especializaciones. Sin la una no existe la otra. Según Gil, cada movimiento de las formas del existir griego debió influir en las valoraciones de la salud y la enfermedad, en la forma cómo las dolencias se vivían, en la reacción que generan para enfrentarlas, “en la apreciación de los ‘curadores del cuerpo’ y de los ‘curadores de almas’”.<sup>79</sup> La enfermedad, en todo aquello que la asimila como una infección detona la necesidad de una interpretación que permita crearle una contingencia ordenada, modelando así tanto al sujeto como a la comunidad. En el caso del hombre griego de la antigüedad, como se irá viendo, fragua un carácter que se torna más individualista, en la medida en que se desarrolla una medicina técnica, que toma distancia de la magia y poco a poco gana autonomía con respecto al culto religioso, al mismo tiempo que va creando una simbiosis con la práctica política y la filosófica, que también reflejan esa individualidad. Así, Gil señala:

---

<sup>79</sup> También destaca el mismo proceso para épocas del Imperio Romano y los movimientos migratorios producto de sus avances, de allí el contexto que da la cita.

la historia de la humanidad en las riberas del Mediterráneo, hasta cierto punto, no es sino la historia de la emancipación del individuo de los vínculos de solidaridad que le unían a grupos más o menos amplios: el clan y la tribu primero, la *polis* después, el estado terreno por último. El hombre gradualmente fue cobrando conciencia de su individualidad y de los fines propios, intransferibles e irrenunciables a que debía encaminarse su existencia personal: miembro leal y obediente de la tribu en un principio, ciudadano consciente y patriota después, luego ser autónomo y libre con vocación cosmopolita y, por último, criatura de Dios predestinada un fin sobrenatural, peregrino en la tierra y miembro de la ciudad de Dios (Gil 1969: 30).

Como también se ha planteado, la enfermedad se entiende como una convención social, sin ignorar la realidad patológica que la caracteriza, de la misma manera que tiene una realidad psicológica vivencialmente diferente en los distintos cuerpos que aqueja; Gil concuerda con Ackerknecht, cuando éste insiste en “que sólo son enfermedades aquellas reconocidas como tales por el grupo humano donde se desarrollan” (Gil 1969: 30). La conclusión de Gil se ubica en concordancia con las ideas que se he expuesto anteriormente con Foucault:

La sociedad, empero, al definir a modo lo patológico, opera con un sentido propio de la normalidad y califica de enfermo a todo cuanto pugna con él. Vale esto especialmente para las enfermedades mentales [...] El diagnóstico de normalidad o anormalidad psíquica sólo puede hacerse con referencia a la adaptación o inadaptación, integración o marginación dentro de un contexto sociocultural determinado: la normalidad en gran parte está determinada culturalmente (Gil 1969: 31).

Sin embargo, Gil no se desentiende del problema que esto implica, pues los claros límites entre lo normal y lo anormal demandarían un esquema muy definido de la concepción médica, y en una sociedad como la griega de la antigüedad, como se ha descrito, convivían diversas prácticas sanadoras. En ese sentido, la enfermedad se configura como un discurso en el que estaríamos hablando de una realidad objetiva de la enfermedad, lo que es en sí la enfermedad para cada medicina, lo que es la enfermedad para el enfermo, y, si aplica, lo que sería la medicina para quien la estudia históricamente o filológicamente.

Señalando la capacidad de extrapolación de la mancha, Ricoeur plantea que “si la sinceridad puede ser una purificación simbólica, todo mal es simbólicamente una mancha: la

mancha es el ‘esquema’ primordial del mal” (1969: 209). Aquí se conjugan varios elementos que hemos venido señalando y que con el culto a Apolo evidencia su relación de origen.<sup>80</sup> Casos como el de Edipo o el de Carila, del cual nos referiremos más adelante, muestran cómo el tema de la mancha se instala en el centro mismo de la purificación política, que a su vez lleve a una purificación religiosa, con esta a una purificación física con sus propias circunstancias médicas. Es decir, sólo hasta que las verdades que ocultan la mancha no son reveladas por el oráculo, como el homicida de un rey, para el caso de Edipo, o el tipo de ofensa cometida en tiempos de hambre a una niña, en el caso de Carila, la peste y otros males que acaecen en la ciudad manchada no son eliminados. Catarsis y verdad quedan unidas en el vínculo de las definiciones que reestablecen y corroboran el orden constituido. Laín señala: “La Pitia, a través de cuya boca habla el dios de Delfos, opera con la verdad de su palabra una verdadera *kátharsis* adivinatoria y medicinal [...] Lo mismo en el *Fedro* 244 a-e. La verdad limpia y sana” (Laín 2005: 132). Es curioso que “la verdad” sea algo que tenga que ser preguntado. La expresión muestra su misma paradoja esencialista en tanto la verdad sea algo que se debe estar restableciendo y corroborando. “¿Cuál verdad?” será siempre la pregunta, es decir, cuál es la “falsedad” como extrapolación de la mancha, que nos permita poder definir una estrategia catártica. Purificación, verdad y control quedan expuestos como

---

80 Medicina, religión, política –y, en cierto modo por lo ya expuesto, la magia– encuentran articulación entre los griegos antiguos en el culto a Apolo, Dios de las purificaciones, la adivinación mántica, la música, el arco y la medicina; adoración que se remonta casi a los orígenes de la misma cultura griega (Hernández 2015: 68) y cuyo principal templo se encuentra en Delfos. Apolo es presentado como un dios sanador, depositario de los saberes médicos, conocido con distintos epítetos que aluden a su condición médica –akésios, epikourios, alexíakos– y “que actúa mediante la palabra divina pronunciada por la pitia del oráculo del templo en Delfos” (Fraguas 2007: 170). Apolo tiene el poder de purificar el cuerpo y el alma, como lo señala Sócrates en el *Crátilo*: “Entonces, en virtud de las liberaciones y abluciones –en la medida en que es médico de tales males–, recibiría con propiedad el nombre de Apoloúōn (el que lava). Y, en virtud de la adivinación, la verdad y la sinceridad –pues son la misma cosa–, recibiría con toda propiedad el nombre que le dan los tesalios; pues todos ellos llaman Aplōun a este dios” (Crát., 405b). O sea, Apolo significa el dios que “lava” (apoloúōn), pero también significa el que desata (apolyon), y es a la vez el dios que dice la verdad “simple” (apoloín) y la vez veraz y sin doblez (taletés), sincero (aploun) (Ricoeur 1969: 209) y (Laín 2005: 132). Apolo, el dios del control.

elementos constitutivos del poder en la figura de Apolo. El dios de la purificación y de la verdad también demostraba la contraparte de su poder al tener la capacidad de manchar.<sup>81</sup>

### *Los Héroes Homéricos y la Vergüenza Como Impureza*

Es común que se señale que, durante la época descrita por Homero, la creencia en la mácula y la expiación estuviese relacionada con cuestiones higiénicas.<sup>82</sup> Ricoeur también expone cómo Moulinier y Dodds presentan que, en el registro literario de Homero, siglos VIII a. C., persiste una concepción de la purificación de índole física: “los héroes de Homero gustan del aseo y se bañan mucho; pero sus purificaciones son de orden totalmente material; lo que les repugna es la suciedad –la sangre, el sudor, el polvo, el barro y la grasa– porque la suciedad afrenta –*aischynein*– [αἰσχύνην, *vergüenza*]” (Ricoeur 1969: 202). Se refiere a que los héroes homéricos no caen en mancilla por el hecho de asesinar o no se encuentran acosados por

---

<sup>81</sup> Así, en su sistema de poder, la mancha era enviada en forma de peste, como se registra en el comienzo de la *Iliada*. Un caso paradigmático, sería la peste que sufrió Atenas durante la guerra del Peloponeso.<sup>81</sup> Ante las vicisitudes, los Atenienses se reunieron a preguntarse el porqué de todo lo que les pasaba; Tucídides lo cuenta así: “Tal era el agobio de la desgracia en que se veían sumidos los atenienses; la población moría dentro de las murallas y el país era devastado fuera. Y en medio de su infortunio, como era natural, se acordaron particularmente de este verso, que los más viejos afirmaban haber oído recitar hacía tiempo:

*Vendrá una guerra doria y con ella una peste.*

Por cierto que surgió una discusión entre la gente respecto a que la palabra usada por los antiguos en el verso no era «peste», sino «hambre», pero en aquellas circunstancias venció, naturalmente, la opinión de que se había dicho «peste»; la gente, en efecto, acomodaba su memoria al azote que padecía. Y sospecho que si después de ésta un día estalla otra guerra doria y sobreviene el hambre, recitarán el verso con toda probabilidad en este sentido. También acudió a la memoria de quienes lo conocían el oráculo dado a los lacedemonios cuando habían preguntado al dios si debían emprender la guerra y éste les había respondido que, si hacían la guerra con todas sus fuerzas, la victoria sería suya, y les había prometido que él mismo les prestaría su ayuda. Suponían, pues, que los hechos se desarrollaban conforme al oráculo: la epidemia, en efecto, se había declarado así que los peloponesios habían efectuado la invasión; y no se extendió al Peloponeso, al menos de forma que valga la pena mencionar, sino que se fue cebando sobre todo en Atenas y luego en las localidades más pobladas de otras regiones. Éstos son los hechos relativos a la epidemia” (Tucídides I.54).

<sup>82</sup> Por ejemplo, Herbig destaca cómo, en la *Iliada*, los griegos bajo órdenes de Agamenón, luego de las fallidas negociaciones con Aquiles, se purificaron y echaron el agua lustral o sus máculas al mar (*Iliada*, I.314) o que, en la *Odisea*, Ulises, después del asesinato de los pretendientes, ordena a Euriclea a purificar la sala con azufre (*Odisea*, XXII. 480) (Herbig 1996: 161)

algún caso de impureza consolidados durante los siglos VI y V a. C., en la denominada *guilt-culture*: homicidio, nacimiento, muerte o sacrilegios.

Sin duda, esto condiciona una forma de organización social. Según Herbig, los héroes homéricos no consideraban que una distribución política de su entorno superara la suma de las familias y tribus que les circundan: “Sus héroes se sentían meramente ligados a sus familias, sus vasallos y sus huéspedes. El experimentar tristeza por el declive de todo un país le hubiera resultado extraño” (Herbig 1996: 165). En cambio, las afrentas a la reputación del líder de la familia o la tribu sí tenían una relevancia. La *Iliada* y la *Odisea* son dos narraciones que tienen como *leitmotiv* la necesidad de que a Aquiles y Odiseo les sean desmancilladas sus reputaciones. Mientras en los siglos VI y V los crímenes de sangre se ponen en el centro de las leyes que organizan al colectivo a partir del caso de Cilón, por temor a las consecuencias colectivas de este tipo de crímenes, en Homero esto es impensable.<sup>83</sup>

Cuando Dodds señala que en las narraciones homéricas no existía una cultura de la culpa, sino una cultura de la vergüenza y que por eso se debe considerar que las purificaciones no eran simbólicas sino higiénicas y físicas, se está perdiendo de vista cómo se configura el sistema de valores del dispositivo de purificación, mancha y catarsis. Como se señaló, la reputación mancillada de Aquiles y Odiseo se convierten en apartados de total relevancia en la *Iliada* y en la *Odisea*. Dodds explica que aquello que lleva a Agamenón a despojar a

---

<sup>83</sup> Según lo señala Herbig, como se ve en el juicio en el que dos ancianos, delante de la comunidad, definen el tipo de indemnización que deben recibir los familiares de un hombre asesinado.<sup>83</sup> Tal hecho no causa curiosidad en la gente del pueblo porque exista un temor a que la mancha del asesinato recaiga en toda la comunidad, sino porque, de ser injusta la indemnización y aunque es una situación que sólo compete a los afectados, existe el peligro de que la paz social se pierda en una espiral de violencia vengativa. La impartición de justicia no consiste en las condiciones en que se da el asesinato, sino en cómo las ganas de venganza son apaciguadas por la adecuada indemnización: “Al contrario del crimen de Cilón, aquí no se trata del peligro para toda una sociedad por causa del crimen de una persona singular. Ni mucho menos es cuestión de condenar a alguien. Ninguno de los presentes ve en el asesinato un acto que afecta a la sociedad en sentido religioso o jurídico” (Herbig 1996: 166).

Aquiles de su botín de guerra se debe al enceguecimiento de su entendimiento por parte del *Ate*. El *Ate* es una experiencia de tentación divina externa al hombre que causa confusiones, que hechizan o destruyen el entendimiento humano, un nublamiento de la conciencia normal, cegando la distinción entre lo bueno y lo malo, que conllevan actos erróneos y que llevan al arrepentimiento (Dodds 1997: 17-21). Otra forma de intervención divina era el *Menos*, cuya intrusión podía ser positiva y transmitía la fuerza de los dioses a los hombres, pero esta misma también podía afectarlo negativamente si el dios no estaba feliz con el afectado, acobardándolo, disminuyendo su fuerza (Dodds 1997: 22). Para el hombre homérico, el *timé* no es su principal objetivo moral –consistente en disfrutar de una conciencia tranquila–, ni tampoco es el temor a Dios, sino la estimación y el respeto de la opinión pública, el *aidos*: “En tal sociedad, todo lo que expone a un hombre al desprecio o la burla de sus semejantes, todo lo que le hace ‘quedar corrido’ se siente como insoportable” (Dodds 1997: 30-31). Según Dodds, esto explicaría por qué se proyecta sobre la intervención divina o se atribuía a una causa supraterrrenal los casos de fracaso moral o las malas decisiones de los hombres homéricos (Dodds 1997: 31).<sup>84</sup>

Que la vergüenza provocada sobre alguien signifique la peor de las afrentas, la convierte en el peligro sobre el que orbitan los personajes homéricos, y desde la cual se establece una forma de organización con tal alcance sobre la sociedad de esa época, que Dodds y muchos de sus comentaristas subscriben como la *Cultura de la Vergüenza*. Ricoeur duda de que, aunque en Homero y su época son directas y constantes las alusiones a la limpieza física, la mácula pierda en la *Iliada* y la *Odisea* su condición simbólica (Ricoeur

---

<sup>84</sup> En ese sentido, la ofensa contra Aquiles, así haya sido una afección divina sobre Agamenón, se convierte en una línea determinante del destino de la guerra de Troya, en tanto la ofensa y su solución son las que determinan la participación de Aquiles en esta guerra.

1969: 201-202). Dado que para trazar los valores a proteger y los peligros infecciosos que los acechan en una sociedad, debemos observar las tensiones que genera cada poder en la especificidad de la misma sociedad. En ese sentido, la *Iliada* y la *Odisea* proponen su propia forma de pensar a la mancha y la pureza más allá del temor físico de la mácula y su poderío animista. Ya que solemos equiparar a los dioses homéricos las cualidades religiosas que conocemos, olvidamos el nivel de horizontalidad que existe en la relación entre el hombre homérico y sus divinidades. De esa manera, se establece una estructura moral distinta, que se sostiene en la relación entre los sujetos y su pleitesía o temor a la divinidad, sino que su sentido moral y de responsabilidad está ligado a la pureza o mancha de la reputación pública. Es allí donde debemos observar la injerencia ética y simbólica del dispositivo de pureza, mancha y catarsis, pues lo que observa el mismo Dodds, es que la reputación es una institución de poder más fuerte que la institución divina. De allí que la mancilla a la reputación conllevara el reclamo de una venganza o de una exigencia de justicia al respecto. En consecuencia, los héroes definían su proceder de acuerdo a esa entidad, pues la defensa de la reputación es la que gestiona socialmente las leyes y normas que rigen a los hombres de esa época. Lo que intento señalar es que Dodds y Herbig no están observando el esquema de fuerzas y valores que propone la época para observar dónde está ocurriendo el dispositivo de pureza, mancha y catarsis, pues al reducirlo a una situación de nivel higiénico o de sustancia religiosa, se pierde de vista el entramado simbólico que realmente afecta a los personajes. En ese sentido, la purificación de Odiseo no es limpiar la sala en la que ocurre la matanza de los pretendientes, sino que consiste en desmanchar la vejación a la que fue sometido por aquellos asesinandolos.

### ***La Culpa, la Ley Divina y la Organización de la Sociedad***

Con los acontecimientos acaecidos tras el golpe de estado de Cílón y los convulsionados años que seguirían, se reflejaría la pérdida de la soberbia que casi igualaba en carácter a los héroes homéricos con sus dioses. Esto llevó a una sensación de inseguridad religiosa, donde aspectos relacionados a la culpa toman el carácter mágico del contagio de la mancha, donde los actos de un particular generaban una culpa colectiva que afectaba no sólo al criminal sino a toda la comunidad a la que pertenecía, generando angustias y temores individuales y colectivos. Ello era impensable para Homero. Según Herbig, gracias a los precedentes penitenciarios ocurridos después del crimen cilonio, hay una radicalidad en la ruptura con respecto a las concepciones tradicionales sobre las concepciones de la mancha, que sirvió de estudio para el análisis de las causas de los malestares sociales que realizó Solón (Herbig 1996: 158).

Así se entiende el caso de Cílón: en 630 a. C., Cílón, animado por el oráculo de Delfos, apoyado por su suegro (tirano de Mégara) y junto a otros aristócratas atenienses ocuparon la Acrópolis en un intento de dar un golpe de estado, derrocando a las familias nobles y convertirse en autócrata. Sin embargo, la gente no apoyó su supuesta campaña liberadora, y en cambio apoyó a los aristócratas. Cílón y su gente fueron asediados y se vieron en la obligación de rendirse, bajo la protección de la protectora de la ciudad: Atenas. Ante la rendición, Megaclés, el arconte del momento, les prometió un salvo conducto, pero, inmediatamente después de la entrega, dio la orden de asesinarlos, a pesar de que se habían puesto bajo la protección de Atenas. Por supuesto, el hecho criminal era una afrenta, así que los atenienses desterraron a los asesinos, incluyendo a sus descendientes no nacidos a quienes se consideraba criminales y ofensores de Atenea. Como se dieron varios regresos de los descendientes, algunos murieron en suelo ateniense, siendo éstos también desenterrados y

enterrados fuera de ese territorio.<sup>85</sup> Según Herbig, a pesar de las medidas, la mácula en la que cayeron los culpables y sus familiares también amenazaba a toda la ciudad, como si se tratara de una infección. Los atenienses temían que la presencia de los mancillado conllevaría sanciones divinas para toda la *polis*. Así que se necesitó una expiación colectiva, como lo registra el hecho de que el Oráculo de Delfos determinó que fenómenos extraños que afectaban la justicia y generaban discordias en la ciudad se debían a que toda la ciudad estaba mancillada por el crimen a Ción. Los atenienses convocaron a Epiménides de Creta, el más famoso de los sacerdotes purificadores de la época (un *kathartai*), quienes trabajaban en casos de epidemia o discordia civil para purificar la ciudad. Epiménides purificó a la ciudad, apaciguando a los dioses, con lo que logró que la ciudad volviera a ajustarse a la ley logrando que fuera más receptiva a la concordia (Herbig 1996: 158). Según Herbig, después del crimen de Ción se puede señalar la aparición de la nueva conciencia de que algo común une a los ciudadanos más allá de lo familiar o lo tribal, pues se acentuó el temor y la angustia colectiva de que con el crimen cometido por unos pocos se mancillaba a toda la comunidad. Así “En la forma de la idea mágica de la mácula y la expiación se desarrolla la conciencia de una identidad colectiva. Los ciudadanos se sienten como una comunidad que responde como un todo de los actos de sus miembros. Un asesinato cometido por uno de ellos conlleva la venganza divina para todos” (Herbig 1996: 165-166).<sup>86</sup> Según Hernández, la más clara

---

<sup>85</sup> Tucídides I.126.

<sup>86</sup> En Ción persiste la superstición, pero es relevante que preocupe a toda la comunidad: “En el caso del crimen de Ción aún no se penetra racionalmente con las conexiones entre la causa (el asesinato de los solicitantes de protección) y los efectos (de la venganza). El peligro de las querellas intestinas de los nobles se identifica con la venganza divina. Las causas del peligro aún no se atribuyen —como poco tiempo después lo hará Solón— a unas leyes internas del acontecer social. La desgracia que después del crimen oprime la ciudad se sigue entendiendo como consecuencia del castigo divino que procede de fuera. Sin embargo, por primera vez todos los habitantes de una ciudad se sienten como una comunidad responsable. Si la mácula producida por los actos de unos pocos contrae la venganza de los dioses para todos, entonces cada asesinato significa un atentado a la seguridad del ente común” (Herbig 1996: 166-167).

muestra de la intersección entre lo jurídico y la cohesión interna de la *polis*, mostrando el carácter sociopolítico entre religión y derecho, se observa en cómo la purificación se concentra en el problema central del vertimiento de sangre en la comunidad, pues el homicidio y el asesinato son los aspectos más conflictivos del crimen y la culpa religiosa y jurídica (Hernández 2015: 61).

Hernández ve una primera estancia de esta relación en el nivel del mito, cuyo mejor ejemplo son las purificaciones bajo el signo oracular de Apolo, que se aprecian en la *Orestiada*.<sup>87</sup> En una segunda estancia, las purificaciones y expiaciones apolíneas se concretan ritualmente en los festivales del *katharmoi* a través de un *pharmakós*, como lo cuenta el caso de Carila y el origen de una de estas celebraciones purificadoras del santuario de Delfos. En dicha ciudad estaban sufriendo de hambruna, a la que le siguió una sequía. La gente llegaba ante el rey, pero sólo repartía alimentos entre los más nobles, pues no alcanzaba para todos. Cuando llegó una niña huérfana como suplicante, el rey no sólo le negó el alimento, sino que la pateó y le arrojó una sandalia al rostro y ello llevó a que la niña se ahorcara. Como los problemas no sólo terminaban, sino que se le sumó la peste, la Pitia dio un oráculo al rey, en el que debía aplacar a Carila, una muchacha muerta por él. Entonces, sólo hasta que descubrieron que Carila era la niña golpeada por el rey, se dispusieron a llevar a cabo un sacrificio ritual purificador, que los delfios repetían cada nueve años.<sup>88</sup> El ritual consistía en que el rey de turno repartía por igual las cosechas entre pobres, ricos, extranjeros y locales, y al final se traía a la imagen de una niña, que representaba a Carila, y recibía golpes en la

---

<sup>87</sup> Impulsado por una ley no escrita, previa en el mito al derecho griego que demanda el pago de sangre por sangre al interior de la familia, Orestes venga a su padre Agamenón matando a su madre Clitemnestra por decreto de Apolo. Para purificarse del matricidio, marcha al oráculo de Delfos. Según Hernández: “esta trilogía representa a Apolo en un estado intermedio entre el dios que exige el derramamiento de sangre humana y el dios que la aplaca mediante el ritual” (Hernández 2015: 61).

<sup>88</sup> La anécdota la cuenta Plutarco en *Cuestiones griegas* 12, Mor. 293d-e.

cara con una sandalia; luego, una procesión llevaba la imagen de la niña y la colgaba de una cuerda. El fingido sacrificio humano a través de una persona que funge como *pharmakós* o como chivo expiatorio servía para purificar y proteger a la comunidad. Para Hernández, las purificaciones rituales vienen a sustituir la retribución por medio del vertimiento de sangre, lo que señala la transición entre el mundo del rito y el mundo del derecho arcaico (Hernández 2015: 62-63).

En una tercera estancia de la intersección religiosa y jurídica está el derramamiento de sangre humana. El asesino se infecta de ese tabú y debe limpiarse con un rito especial consistente en la segregación y la agregación. Así, el asesino es puesto fuera de la comunidad y su reincorporación en un nuevo nivel es un acto de iniciación cívica por medio de un ritual que repite de manera demostrativa y, por consiguiente, de forma inofensiva el acto del derramamiento de sangre (Hernández 2015: 63). En todo caso, hay una instancia que no permite que los rituales purificadores se dejen al arbitrio del individuo, sino que dichos rituales se regulan jurídicamente, detalladamente y como un deber en los códigos griegos de las leyes sacras. Hernández señala que las más comunes son aquellas que tienen como objeto mantener la pureza en un lugar establecido para una divinidad (un *témenos*), pues es lógico que los lugares sagrados deben permanecer libres de cualquier miasma que pueda producir la sangre, la muerte o el nacimiento; que quienes accedan al *témenos* deben ser puros: vírgenes, en abstinencia sexual, libre de menstruación, de parto reciente, algunos tipos de comida e, incluso, puros de pensamiento. Sin embargo, sobrepasando sus consecuencias limitadas a las cuestiones religiosas, el concepto de la purificación ejercería una tremenda influencia en la convivencia ciudadana, que reforzaría “en la *polis* un sentimiento de culpa e impureza que la necesidad de purificación intensifica y refuerza” (Hernández 2015: 63).

Dracón y las reformas legislativas que promovió sembraron el camino para romper con

el pensamiento irracional de que los actos cometidos por los hombres eran maquinados por cuestiones divinas, allanando el camino hacia la reconocida democracia ateniense. Como se sabe, Dracon rigió a Atenas en el siglo VII a. C., en medio de una gran agitación social: los más pobres esperaban repartición equitativa de tierras y la abolición de las leyes vigente sobre endeudamiento, y los estratos medios procuraban más poder político, incluyendo la anulación de privilegios en mano de los aristócratas (Eupátridas). A Dracon se le reconoce como el primer mandatario, hacia 621 a. C., en recoger y codificar por escrito las leyes y normas de la convivencia ciudadana, muchas de índole religiosas y que hasta ese momento se transmitían oralmente. Entre otras reformas, Dracon logró que los nobles no tuvieran la potestad de juzgar arbitrariamente. Tal delimitación legislativa equilibraba las fuerzas entre ciudadanos, que después derivarían en más leyes que suscitaron prácticas democráticas. Herbig destaca que, teniendo presente el crimen de Cilon, Dracon reflexionaría sobre la angustia religiosa irracional que produjo las consecuencias de dicho crimen, donde la mácula provocada por particulares significa, como se ha expuesto, una venganza contra todos por parte de los dioses; de la misma manera, el deseo por la purificación catártica se intensifica. Dracon codifica legalmente con base en lo sucedido y definiría que el homicidio es considerado un peligro para todos y se juzgaba con la condena del destierro. Legalmente se podía anular la sentencia y, si el desterrado volvía ilegalmente, cualquier ciudadano, pariente de la víctima o no, tenía derecho de matarlo o entregarlo a las autoridades. En consecuencia, los ciudadanos participarían activamente en la impartición de justicia y estarían actuando conforme al interés colectivo, eliminando el peligro y como acusadores.

Sí, la creencia en los alcances mágicos de la mácula se perpetúa en las leyes de Dracon en lo que concierne a delitos de sangre, pero ya aguardan uno de los ejes en la concepción de Solon para los crímenes de sangre. Una infracción a la ley, como esa, ya no es un asunto

privado que concierne sólo a los implicados, sino a todos, pues a todos los ciudadanos les afecta tal falta. De allí que cualquier ciudadano pueda actuar como acusador. Esta idea sería mantenida y extendida a todas las formas de infracción en las leyes de Solón (Herbig 1996: 167).<sup>89</sup> Así, extendida la idea los alcances infecciosos de la mácula –de profunda sensibilidad religiosa, que acentuaron las concepciones de culpa y pureza interior– de responsabilidad particular, pero con consecuencias colectivas, se propagó la conciencia en la gente de los siglos VII y VI a.C. de una responsabilidad individual en los actos de cada uno (Herbig 1996: 161).

Sin embargo, A pesar del éxito placebo y momentáneo de Epiménides y los intentos legislativos de Dracon, quien terminaría desterrado, Atenas continuaba en constante agitación y conflicto, pues las nuevas creencias no lograban modificar las causas sociales que generaban los conflictos al interior de la comunidad. En un escenario de casi guerra civil, Solón llegó a lidiar con la crisis de Estado en la que se encontraban los atenienses (Herbig 1996: 161).

Como se ha anticipado, para los siglos VI y V se dio entre los griegos una transición gradual de lo que era una “cultura de la vergüenza” a un sentimiento de época que Dodds ha llamado “cultura de la culpa”. Los conflictos sociales, un aumento veloz de la población, inestabilidad económica, incertidumbres individuales, la invasión doria y, para completar, la guerra del Peloponeso, terminaron por crear este sentimiento en el cuerpo social de los griegos. Sin duda, las condiciones de vida estaban llenas de incertidumbres e inseguridades que pudieron “alentar por sí misma el desarrollo de una creencia en los demonios fundada en el sentimiento de una dependencia indefensa del hombre respecto de un Poder arbitrario; y

---

<sup>89</sup> Herbig se basa en *Solonian Justice*, de Gregory Vlastos, 1946.

esta creencia pudo estimular, a su vez, a las gentes a recurrir cada vez más a procedimientos mágicos” (Dodds 1997: 54). Para Dodds, las constantes revueltas sociales vinieron con cambios en la estructura familiar griega. Fundada en la organización patriarcal, donde la ley estipulaba los deberes de los hijos con respecto a sus padres, sin plantear derechos para ellos. Con la llegada de Solón, se introducen modificaciones que dieron volumen a la condición individual dentro del cuerpo jurídico, deviniendo en un desligamiento del marco familiar, que conllevó sentimientos de culpabilidad y, a su vez, permitió que se extendiera el uso curativo de los rituales mágicos antiguos (Dodds 1997: 45)

### ***Solón, el Legislador***

Solón, *el Legislador*, vivió entre 638 a. C. y 558 a. C., cuyas reformas políticas, según Herbig, significaron el triunfo total de la razón ilustrada sobre las fuerzas irracionales. Solón mismo aún creía en los poderes de la mácula y la expiación en su aspecto supersticioso como esquema para la configuración de sus reformas legislativas, donde la concepción mágica de la culpa de una persona se transmite a los descendientes del manchado. Sin embargo, apunta Herbig basado en Vlastos, Solón sostenía dicho esquema mágico en el ámbito al que pertenecía, el de lo inabordable desde la razón y en el de la revelación de lo misterioso, legitimada desde la autoridad institucional del oráculo que la sostenía y difundía. Pero Solón se basó en un análisis racional de las causas y efectos que provocaban la crisis social, logrando en sus proporciones deslindarse del misterio de las revelaciones. Por ejemplo, entender que la causa de los disturbios en Atenas no tenía origen directo con el pasado crimen de Cílón o que las ceremonias de expiación si acaso calmaban los ánimos

momentáneamente,<sup>90</sup> sino que en el centro de la causa de los problemas estaba la molestia de los agricultores libres que podían ser vendidos como esclavos por sus señores cuando no podían pagar sus deudas. De allí que Solón resolviera anular la esclavitud por deuda y garantizó la libertad de todos los ciudadanos (Herbig 1996: 162 y 163).<sup>91</sup> Por otro lado, Herbig cita a Forrest para señalar una idea distinta a la de Vlastos, pues consideraba que no había tanta pobreza ni miseria como se supone, pero sí plantea que la molestia de los agricultores se debía a una nueva conciencia, en la que, por una de las codificaciones legales de Dracón, su grupo había sido rebajado socialmente. Ahora bien, lo que señala Herbig es que en ambas interpretaciones se comparte la idea de que la esclavitud por deudas era una de las causas primordiales de los disturbios sociales en Atenas, circunstancia compartida en distintas *polis* griegas: “La decadencia de valores sagrados, el ocaso de la nobleza terrateniente, el ascenso de los nuevos ricos y la odiada tiranía son temas frecuentes de la poesía de esta época” (Herbig 1996: 163-164). Otro de los aspectos en los que Solón privilegió el análisis de las circunstancias sociales antes que las religiosas fue en los funerales, evitando los gastos improductivos. Se prohibieron funerales suntuosos y caros, así como la inmolación de bueyes en holocausto<sup>92</sup> para honrar al fallecido o la construcción de sepulcros que tuvieran que construir más de diez personas y que tomarán más de tres días de ser levantados. Aunque la medida intentaba controlar la tendencia a el lujo excesivo de mercaderes y empresarios atenienses, también, según Struve, se puede “interpretar como un golpe atestado a la antigua nobleza de abolengo que trataba de mantener su prestigio

---

<sup>90</sup> Aquí se ve un abierto reconocimiento de la catarsis como mecánica de control social.

<sup>91</sup> Herbig acota: “Sin embargo, el descubrimiento de una causalidad social tenía que encontrar su demostración por medio de las vivencias concretas de los ciudadanos. Esto explica por qué la idea de Solón del Estado como un sistema autorregulador de causas y efectos —aunque con recaídas— sólo se impusiera definitivamente en las democracias de la Edad Moderna.” (Herbig 1996: 162).

<sup>92</sup> Recordemos que holocausto se refiere al sacrificio de animales, cuyo cuerpo es completamente consumido por el fuego como ofrenda a las divinidades y ninguna parte es para consumo humano.

mediante el cumplimiento del antiguo suntuoso culto de los difuntos” (1985: 131).

En esa lógica, donde además se entrevé la mediación entre la esfera de lo sagrado y de lo humano, es que Solón empieza a considerar que la organización social podría estar compuesta más allá de la familia y las tribus que las conforman. Así, el Estado es un todo para Solón. De modo que, ante las guerras intestinas entre los nobles de la época, lo más acorde, aunque aparentemente no era tan obvio, era frenar las ansias de poder y conciliar intereses entre la clase dirigente y con poder para que pudiera existir una paz interior. Pero como clan, los intereses propios y la lealtad con la tribu era la prioridad mientras que las obligaciones que pudieran venir de una concepción más amplia eran secundarias (Herbig 1996: 165). Para eso, tuvo que superar hasta donde podía la injerencia de lo divino en las cuestiones sociales: los actos de violencia y los conflictos que vivían los atenienses no eran castigos divinos, sino que circunstancias dentro de la mecánica misma del Estado.

Según Herbig, para que Solón pudiera llegar a esa conclusión innovadora para la época, debió relacionar tres elementos que ya operaban incipientemente, pero hasta que Solón no hizo una síntesis de ello no se procuró una nueva y racional dinámica social. Primero estaba la idea que se consolidó gracias a los procesos vividos después del crimen de Cilón, donde una concepción cultural del Estado se entiende como una comunidad en la que los actos de los individuos conciernen a todos. En segunda instancia, lo anterior conllevó a un aprendizaje que permitía establecer conexiones entre los sucesos acaecidos con regularidad: cada que un individuo perpetra un homicidio, como consecuencia se sigue una cadena de actos de violencia que afecta a todos. Y tercero, la introducción de un derecho divino, como el que introdujo Solón, permitió la creación de una base para una concepción racional de las relaciones sociales al interior del Estado. Estructuralmente, persiste la manera tradicional cómo la ley divina se ejecuta: la divinidad premia a los buenos y castiga a los malos (Herbig

1996: 168).

Teniendo presente lo anterior, Solón establece la relación entre la observancia de la ley y el bienestar colectivo, así como entre la justicia (supongo que Herbig se refiere a ésta en términos jurídicos) y los conflictos: si existe una ley divina, la violación de dicha ley conlleva conflictos y miseria. No son los dioses quienes tienen la potestad arbitraria de castigar o compensar, es el rompimiento o cumplimiento del orden que propone/establece/crea la ley la que llevará a consecuencias positivas o negativas, según el caso, aunque todavía se sustenta en la divinidad (Herbig 1996: 169). Si Hesíodo observó esto un siglo antes, mantenía la idea de que era Zeus quien compensaba o castigaba, con malas o buenas cosechas, fertilidad o infertilidad, hambre o comida. Pero Solón resaltó que, si los ciudadanos querían alejar la desgracia, ellos mismos tenían la responsabilidad de defender la vigencia de la ley. Evitar hacer enojar a los poderes divinos era la solución de Hesíodo, mientras que Solón consideraba que su tarea era educar a los ciudadanos conforme al cumplimiento de la ley (Herbig 1996: 171). Solo difundiendo la idea de que el Estado es un sistema de causas y efectos gobernado por la ley divina, con la que se supera la idea de atribuir las desgracias de la ciudad a la mancha religiosa, fue que Solón pudo exigirle a los ricos y poderosos que pusieran fin a sus arbitrariedades déspotas. De manera que “les proporcionó un modelo de pensamiento que permitía reconocer que los conflictos, bajo los que ellos también sufrían, eran la consecuencia de las injusticias que ellos mismos habían cometido” (Herbig 1996 320). Los disturbios sociales de su época, entendió Solón, sólo significaban desviaciones de un orden humano, de una realidad terrena: “La aplicación del principio causal a la convivencia de las personas en un Estado vuelve la realidad terrena ‘transparente para su sentido oculto’” (Herbig 1996: 181).

*La Mancha, la Pureza y la Catarsis Como Motores y Ordenadores del Discurso  
Jurídico por Vía de lo Religioso*

En ese orden de ideas, si con la religión el hombre hace su entrada a la historia, con el Estado es la sociedad la que hace su entrada en la historia. Hernández expone, refiriéndose a la cultura griega, que, dado que la religión se concreta a través de los rituales y la regulación de leyes sagradas, cuestiones variadas como el derecho político o el derecho de familia<sup>93</sup> atestiguan la interdependencia del derecho antiguo con la ritualización perteneciente al espectro religioso (Hernández 2015: 58). En un sentido amplio, como se ha señalado, las leyes sacras son una forma de disposición legal que codifica la relación de lo sagrado o lo divino, por medio del culto religioso, con la comunidad política. Esto es, en un sentido más específico: “la elección de los sacerdotes, la administración de los templos y de sus propiedades, la organización de festivales. [...] la regulación exhaustiva de la práctica ritual –cómo habían de llevarse a cabo ciertos cultos–, la forma del sacrificio, cómo vestirse para cada ocasión, etc.” (Hernández 2015: 58). En el caso griego, todavía en el siglo VI a. C., cuando se consolida el conglomerado jurídico tradicional heredado en las diversas comunidades políticas griegas, la ley ancestral (*τὰ πάτρια*) no estaba escrita “precisamente porque eran percibidas como una legislación proveniente del mundo divino” (Hernández 2015: 58). En el surgimiento del estado griego es relevante la relación fundamental entre el vínculo entre la ley sagrada y la ley general de alto impacto social.

Emerge, entonces, como institución tangible el Estado. Para Gauchet, el nacimiento del Estado crea un sisma que parte, precisamente, a la historia en dos. En principio perdura una

---

<sup>93</sup> “como en el caso de la integración de un miembro externo a la comunidad política por prescripción oracular o en el de la incorporación de un individuo a la familia o clan por medio de la adopción” (Hernández 2015: 58).

economía religiosa basada en la intangibilidad de las cosas establecidas, pero nuevas actitudes y creencias en los participantes del Estado empiezan a articular de nueva manera las relaciones sociales y se cuestionan los fundamentos de la organización colectiva hasta su base sagrada: “allí donde intervenían mecanismos de neutralización tendentes a poner el marco social al abrigo de las relaciones entre individuos y grupos, el advenimiento de la dominación política establece, al contrario, objetivamente, en el corazón del proceso colectivo, la confrontación sobre el sentido y la legitimidad del conjunto” (Gauchet 2016: 51-52). El Estado, como eje de la organización colectiva, será asociada con un legislador que tiene la potestad de imponer y demandar los mandamientos y las reglas: “De ello resulta una situación estructuralmente subversiva para la vida religiosa: la idea de lo divino es en lo sucesivo sometida al efecto retroactivo de la acción política” (Gauchet 2016: 22-23). Sin embargo, en el surgimiento de la organización estatal, las mecánicas del dispositivo de pureza, mancha y catarsis se mantienen, y ello se puede apreciar gracias a que el origen del estado está ligado a las disposiciones ordenatorias fundadoras de la religión: “Corresponde a un gigantesco cambio de las articulaciones constitutivas del establecimiento humano, a una transformación en el sentido estricto del término: todos los elementos del dispositivo anterior [el religioso] se encuentran en el dispositivo siguiente [el estatal], repartidos y ligados de otro modo” (Gauchet 2016: 17). La organización de los otros siempre ha sido el tema candente al interior de la comunidad: mantener la unidad, controlar las posibles turbulencias, gestionar la impartición de justicia, administrar los derechos y deberes, justificar la autoridad e impedir su usurpación. Para eso, expone Douglas, “Se convoca la participación de todo género de creencias en la omnisciencia y omnipotencia del medio. [...] así, como parte de la maquinaria que se emplea para resolverlos [los conflictos del colectivo], estas creencias acerca del castigo automático, el destino, la venganza de los espíritus y la brujería, se cristalizan en las

instituciones” (Douglas 1973: 126). Dichas instituciones en el devenir de la evolución social proliferan y se especializan, así el Estado se configura como una técnica de control en un doble movimiento donde: “el aumento de control social hace posible mayores desarrollos técnicos y estos últimos dan a su vez lugar al incremento del control social” (Douglas 1973: 126).

### ***Dispositivo de Pureza, Mancha y Catarsis y la Constitución del Estado***

Pericles, bajo la influencia de Anaxágoras, fue el primer político en situar a la filosofía en el centro de la vida pública y política. Se dice que su retórica y su carisma tenía énfasis filosófico en la calma emocional cómo se enfrentaba a los problemas y en su escepticismo sobre lo divino. Tal cual lo cuenta Plutarco (Pericles 4), Anaxágoras contribuyó a definir la imagen política de Pericles, a “la que le inculcó la dignidad y gravedad por encima de cualquier otro líder político. Gracias al filósofo y su ciencia sobre los seres celestes, Pericles superó la superstición que nace de la ignorancia de las causas que rigen los sucesos naturales” (Solana 2013: 20). Un resumen de la época de Pericles es el siguiente:

Pero en Atenas confluía además todo el pensamiento de la época: la filosofía natural de Anaxágoras, la sofística con su amoralismo y sus promesas de triunfo vital mediante la fuerza del *logos*, la declaración de Protágoras del hombre como medida de todas las cosas, la oposición entre *nomos* y *phýsis*, que refuerza los ataques a la religión antropomórfica tradicional y conduce a afirmar que los hombres han creado a los dioses a su imagen y semejanza y por tanto los dioses son puras invenciones humanas. La evolución del pensamiento ético implicó la exigencia de justicia y moral en los seres divinos. Las críticas al amoralismo de los habitantes del Olimpo, que ya aparecen en Jenófanes (para Homero y Hesíodo), se acentúan en Eurípides, que afirma «si los dioses hacen algo malo, no son dioses». Se pone en duda la licitud de que los criminales busquen amparo en lugar sagrado y se llega hasta poner en tela de juicio, como ya se ha dicho, el origen de los seres divinos, antes de ficción forjados por los hombres para su provecho o para aliviar sus temores. En el último tercio del siglo v aparece el ateísmo (p. ej., Tucídides elimina todo factor sobrenatural en el acontecer histórico), y junto al ateísmo se extiende el agnosticismo. Protágoras aludía a la oscuridad del problema y a la brevedad de la vida para cerciorarse o no de la

existencia de los dioses. Demócrito comentaba el desasosiego producido en las conciencias por las fabulas mentirosas sobre lo que acontece después de la muerte. (Gil Fernández 1995: 31-32).

Aun así, la asociación de lo puro con lo divino continúa, y sigue sirviendo de molde en la constitución de un Estado. Hernández, por ejemplo, hace una comparación entre la propuesta de Platón en *Leyes* y las leyes sagradas de Cirene, y cita cómo en Platón el oráculo determina todas las regulaciones que refieren a los sacrificios y las purificaciones: “Es necesario proveerse en Delfos de leyes acerca de todo lo sagrado e instituir intérpretes para ellas” (*Leyes* 759 c). La consulta sobre las leyes sagradas se lleva a cabo por los intérpretes o *exegetai*, considerados magistrados con tradición en la mántica política, elegidos por Apolo, previamente seleccionados de un grupo elegido por el gobierno de la ciudad, de tres asambleas locales.<sup>94</sup> Los *exegetai* se ocupan de los dioses de cada tribu, de los festivales y de determinar qué tipo de sacrificio y a qué divinidad será conveniente llevar para el Estado. Para Platón en las *Leyes*, según Hernández, el Oráculo, ya sea de Delfos o cualquier adivino, tienen la autoridad para determinar los cambios o novedades en todo lo concerniente a lo religioso (828.ab), reafirmando así la importancia del derecho religioso, al establecer el culto a los dioses del Olimpo y el ordenamiento de la religión cívica, cuya autoridad principal del derecho sagrado está en el oráculo apolíneo. Así, en las *Leyes*, la máxima autoridad con respecto a todo lo concerniente a las purificaciones la realizan los *exegetai*, hacia el siglo IV a. C.<sup>95</sup> (Hernández 2015: 67).

Por supuesto, una de las preocupaciones más relevantes para Platón en las *Leyes* es la

---

<sup>94</sup> Hernández cita a OLIVER, J.: «On the Exegetes and the Mantic or Manic Chresmologians», *American Journal of Philology*, 73 (1952), p. 413.

<sup>95</sup> Hernández señala que los *exegetai* tenían un paralelo en el pasado con los *pythioi*, en Esparta, citados por Heródoto (VI, 57), de los que se sabe muy poco.

concerniente a los homicidios, donde incluso el provocar una muerte involuntariamente, aquellas que no conllevaban una pena legal, se creía que especificaba una forma de contaminación sobre aquel que había derramado la sangre y su familia, afectando también al Estado. Este hecho requería un remedio mediante la purificación ceremonial, como vimos con Epiménides para el crimen del Cilón, donde los sacerdotes intérpretes de oráculos realizaban estos mecanismos purificatorios del miasma (Hernández 2015: 68). Por ejemplo, Hernández expone la siguiente clasificación de Platón sobre los tipos de homicidio, las consecuencias y el papel de los sacerdotes mánticos:

En las *Leyes* Platón menciona las purificaciones por homicidio, ya sea cometido bajo la influencia de la locura (864 e), por accidente en los juegos o ejercicios militares (865 c-866 c), bajo influjo de la pasión (867 c-869 d) o también el asesinato premeditado (871 a-c). Precisan ser purificadas la casa donde un esclavo homicida ha sido acogido (916 c) e incluso la casa de un asesino que muere sin hijos, una purificación «según la ley» antes de que se le asigne a otra familia (877 e). En todos los casos, los exegetas tienen autoridad sobre los ritos de purificación y se recurre al oráculo para confirmarla. Los sacerdotes mánticos, como los exegetas, desempeñan un papel fundamental en esta purificación, así como para el orden social y el propio derecho penal de la ciudad ideal de las *Leyes*. Platón establece purificaciones y arbitrajes oraculares en caso de los crímenes contra el alma (865 a-874 d), especialmente el homicidio premeditado, el más terrible de los delitos junto con el saqueo de templos (Hernández 2015: 69).

Para Hernández, Platón es fiel en su tratamiento jurídico a los ritos de purificación tradicionales en la tradición helénica, en específico a la doria, atestiguadas en la ley sacra cirenica. El derecho sagrado de las purificaciones toma con Platón proyecto constitucional, sintetizado en estos siete puntos que da Hernández: 1) Todo caso de homicidio necesita un rito purificadorio. 2) El oráculo de Apolo juega un papel central. 3) El homicidio persiste como un tabú en el clan, tal como lo describe en *Leyes* 868c-871c. 4) Acentúa que el sacrilegio más impío es el contacto entre un homicidio y el espacio sagrado. 5) Que un homicida no puede realizar ninguna actividad sagrada. 6) La idea de que el *miasma* de un homicida tiene capacidad de infectar a los miembros de la su familia y a cualquiera que entre en contacto

con él, lo que incluye a la propia ciudad (*Leyes* 873 b). 7) Los juicios de homicidio como práctica legal (Hernández 2015: 70). Para Hernández, es importante la coincidencia de que en las *Leyes* de Platón y en la ley sagrada de Cirene algunos aspectos de la legislación catártica son sometidas a juicio del dios de Delfos, Apolo, por excelencia la divinidad purificadora y mántica. Pero destaca que es en la figura de los *exegetai*, Platón encuentra la manera de adecuar los mandatos del oráculo al cuerpo legislativo ya la realidad política de la ciudad (Hernández 2015: 71). El miedo religioso a la mácula y la necesidad de purificación, de la catarsis, contribuye así sustancialmente al desarrollo de la constitución ideal para una ciudad de Platón. Así mismo, concordamos con Hernández de que esto mismo se podría confirmar que “la institución de la purificación en el derecho griego contribuye a metas no estrictamente religiosas, además de sustituir la venganza de sangre y someter a los clanes a la influencia de la *polis*” (Hernández 2015: 71). La purificación ritual refuerza las formalidades religiosas entre los ciudadanos, sí, pero también reforzaba el sentido cívico de culpa y del deber, con la cual Platón intentaba proponer una reforma de la *polis* en tiempo de crisis para la ciudad (Hernández 2015: 71).

### ***Discursividad y Utilitarismo de las Ideas de Mancha y Pureza***

Sería relevante observar que hacia el siglo V a. C., primero desde Solón y luego con los sofistas, se consolida con fuerza el concepto de *Nomos*, el cual permite la maniobrabilidad entre la ley divina y el derecho jurídico, al ayudar a separar todo acuerdo de competencia religiosa de las esferas de índoles socio-políticas. Pero no sólo eso, sino también para cuestionar el mismo *statu quo*, o crear acusaciones falsas de sacrilegio para provocar sanciones purificadoras contra enemigos políticos o territoriales. Para los sofistas la ley,

considerada un *nomos*, no es algo transmitido divinamente, sino que es una convención, en la que una comunidad acuerda así controlar la naturaleza humana, considerada fundamentalmente egoísta. Los sofistas rechazaban la idea de que existe algo así como una justicia trascendente, de la misma manera que no hay una ley trascendente. El hecho de que en esto haya una idea nihilista, puede ser cierta, pero también es una seria reflexión entre el pensamiento y la acción. Störig señala que el *nomos* se encuentra en la idea de que nada de lo organizado o instituido por los hombres es “natural”: “por más que ciertas formas de la convivencia, el matrimonio y la familia, el orden social o la propiedad, nos puedan parecer ‘naturales’, todo está puesto (*nomos*, decían ya los sofistas en este contexto), es heredado por el hombre, y puede ser, por ello, cuestionado y alterado” (Störig 2012: 693). *Nomos* sería entonces todo lo que los seres humanos han añadido a la *physis*, la naturaleza, como un artificio hecho convención, ley, norma entre las personas, que no existiría si no existiera el hombre: el lenguaje, las costumbres, la política. En este caso, en el *nomos* apreciamos la dinámica discursiva del principio ordenatorio, que se apoya en la convención para poder crear un sentido al mundo, marcado por la subjetividad y la interpretación circunstanciales. En ese escenario, la esencia trascendente de lo sagrado, como lo pueden ser los ritos purificadores y su pertenencia al dispositivo de pureza, mancha y catarsis, queda sujeta, discursivamente, a las tensiones entre los individuos y los intereses que reconocen, ya sea para la regulación social o su supervivencia.

Durante la peste vivida por Atenas en el siglo V a. C. o como consecuencia de la Guerra del Peloponeso, las tradicionales prácticas rituales purificadoras se vieron afectadas por la miseria y las enfermedades, desnudando la pertenencia de los supuestos mandatos divinos de purificación a la esfera humana del *nomos* y revelando el carácter contingente y alterable de dichas prácticas. Tucídides observa que, bajo la presión de la plaga, la ley colapsó,

incluyendo cuestiones sagradas de primer orden, como por ejemplo el abandono de los ritos funerales. La gente cometía el terrible sacrilegio de tirar sus propios muertos a las piras funerarias de otras personas y se iban o se introducían en los pozos de agua públicos ante la incontrolable sed que causaba la plaga, ensuciándolos y dejándolos contaminados para que otros la usen.

Dada las inclemencias de la guerra, sin saber qué sería de ellos, los hombres, dice Tucídides, se dieron al menosprecio por igual de lo divino y de lo humano: los santuarios estaban llenos de cadáveres que morían allí mismo o cada uno enterraba como podía sus muertos. La gente entró en aspectos inmorales sin pudor, pues se atrevían fácilmente “a acciones con las que antes se complacía ocultamente”; qué sentido tenía preservar una moral si los ricos morían súbitamente y perdían sus fortunas y de repente aquellos que no poseían nada se quedaban con los bienes de aquellos. El placer y lo agradable en expedito era buscado, pues era lo noble y lo útil en tanto la vida misma era considerada efímera:

Ningún temor de los dioses ni ley humana los detenía; de una parte juzgaban que daba lo mismo honrar o no honrar a los dioses, dado que veían que todo el mundo moría igualmente, y, en cuanto a sus culpas, nadie esperaba vivir hasta el momento de celebrarse el juicio y recibir su merecido; pendía sobre sus cabezas una condena mucho más grave que ya había sido pronunciada, y antes de que les cayera encima era natural que disfrutaran un poco de la vida (Tucídides II. 52-3 53).

La contingencia de la situación es tan crítica, que modifica la supuesta inalterabilidad de los mandatos sagrado, los discursos de verdad y las prácticas de éstos, que circulan a través del dispositivo de pureza, mancha y catarsis. La pureza pierde su identidad y la demanda de su protección, ante la necesidad de sobrevivencia individual, pasa de un fondo colectivo al particular, pues las consecuencias de la guerra flexibilizan las fronteras entre lo normal y lo anormal, cuyo fundamento estaba dado por la voluntad divina que sustenta la moral acordada.

Otra forma que revela la artificialidad humana antes que divina de las verdades y prácticas que circulan dentro de un dispositivo de pureza, mancha y catarsis se encuentra en el uso de éstos para obtener intereses particulares. Dos ejemplos se encuentran en el caso del escándalo religioso de las Hermocópidas o en las condiciones que llevaron al decreto de Mégara.<sup>96</sup> Por su parte, el caso del Decreto de Mégara también revela cómo desde los intereses de un estado poderoso se determinan casos de sacrilegio para imponer sanciones y desplegar sus mecanismos de control. Se supone que Atenas, poco antes de la guerra del Peloponeso, impuso fuertes sanciones económicas a Mégara, en 433 o 432 a. C., porque, aparentemente, los megarenses ocuparon y cultivaron en tierra sagrada en Démeter. Las sanciones establecidas en el decreto señalaban que los ciudadanos de Mégara, pertenecientes a la confederación del Peloponeso y cuya ciudad era de gran importancia geopolítica, no podían comercializar con ciudades del imperio ateniense, prohibiéndoseles no entrar a los puertos del imperio ateniense ni al mercado ático, lo que terminó asfixiando la economía de los megarenses (Tucídides I 139.1-2).

Por otro lado, Aristófanes es un buen ejemplo de la desarticulación entre los ritos purificadores y su parafernalia mística, entendiendo los rituales como *nomos*. Como señala Luis Gil, en las comedias de Aristófanes, las plegarias, los sacrificios, las procesiones rituales y hasta la mántica eran objeto de sus parodias:

Es sintomática en *Pluto* la figura del sacerdote vagabundo, obligado para no morir de

---

<sup>96</sup> Con las Hermocópidas sucedió que, en plena guerra del Peloponeso, todas las *hermais*, estatuas de mármol dedicadas al dios Hermes, habían sido mutiladas, en lo que se consideraría un acto sacrilego enorme, y una mala señal en víspera a una de las más importantes expediciones atenienses en la guerra. Los enemigos políticos de Alcibiades (reconocido estadista y general ateniense) dentro de su misma ciudad, aprovecharon la situación para acusarlo como autor de la infamia, señalando en ello indicios contra la democracia, y así provocar la sanción purificadora necesaria, construyendo el caso con argumentos y testigos falsos. En efecto, los opositores del Alcibiades ganaron y el general fue sentenciado en ausencia, mientras dirigía una batalla en favor de la ciudad, y condenado a muerte, como forma de limpiar el crimen. Alcibiades escapó, cambiando de bando en mitad de la guerra, y todavía está en cuestión quién fue el autor real del sacrilegio contra la ciudad, pero sus enemigos consiguieron deshacerse del incómodo general para sus intereses manipulando una instancia que se legítima en su condición sagrada (Tucídides VI 27-29, 53 y 61).

hambre a cambiar por otro dios a Zeus, desde el momento en que, siendo ya todos ricos, nadie hace sacrificios. [...] Sin embargo, hay algo ante lo que Aristófanes se detiene: la llamada por Nilsson ‘religión patriótica’. En sus comedias no se encuentra alusión irónica alguna a lo más sagrado de la religión ateniense: Atenea, Teseo, los misterios de Eleusis. El comediógrafo, que es la antítesis misma del *homo religiosus* como pudiera serlo un Sófocles, si se muestra chancero con la mitología tradicional y despectivo con las manifestaciones populares de la religiosidad, sólo parece tener un cierto respeto (¿concesión a su público?) a los ritos y cultos ancestrales de la patria. (Gil 1995: 33-34)

Por último, en una intersección entre el derecho y concepciones filosóficas de la política antes que divinas, encontramos la ley del ostracismo para contener a los políticos destacados. Sin duda, el destierro existía desde antes como forma de excluir a los culpables de crímenes de sangre de los lugares sagrados, incluyendo los lugares públicos –sagrados también por el hecho de ser públicos. El sujeto manchado debía dejar su tierra para así anular su mancha, con lo que: “Al desterrado no se le excluye tan sólo de cierta área material de contacto, sino que se le expulsa de un ambiente humano reglamentado también por la ley. En adelante el exiliado no rondará el espacio humano de la patria; donde termina la patria, allí se detiene también su mancha” (Ricoeur 1969: 203). Pero el objetivo del ostracismo en sí consistía en reprimir al político que sobresalía demasiado, eliminar la arrogancia, *hyperokhé*, impedir que alguien se hiciese tirano. Era una medida de seguridad para la democracia. Aristóteles atribuye a Clístenes la ley sobre el ostracismo,<sup>97</sup> pero, aunque reprimir la arrogancia era su fin original, se convirtió en una herramienta para prevenir el daño que se originaba de la lucha de los partidos: “con el ostracismo se intentaba suprimir al líder de la oposición y dejar

---

<sup>97</sup> “El ostracismo se decidía por votación popular: cada uno de los ciudadanos en un tejuelo (*Óstraka*, pedazo de vasija rota, de donde deriva su nombre: ‘ostracismo’) escribía el nombre de la persona que creía que debía salir desterrada. Los arcontes contaban el número de tejuelos que había, si no llegaban a seis mil los votantes no había lugar a ostracismo. Si como mínimo se obtenía ese número, separaban a continuación los nombres; y aquél cuyo nombre estuviera escrito en más tejuelos, se le desterraba por diez años después de hacerse pública la decisión” (García 1984: 102).

que la mayoría libre consiguiese sus deseos sin obstáculo” (García 1984: 102-103).<sup>98</sup>

### ***Dispositivo de Pureza, Mancha y Catarsis, Filosofía y Educación***

La perspectiva griega de la impureza ha educado el sentimiento, otorgándole una expresión literaria y –gracias al contacto con los mitos, sus interpretaciones y/o la explicación de creencias y ritos relativos a la mancha– se ha constituido como una fuente no filosófica de la filosofía griega:

A través de esos mitos, que discute o rechaza de plano la filosofía griega -el mito trágico y el mito órfico-, nuestra filosofía se debate no sólo con la culpabilidad ni sólo con el pecado, sino con la mancha. Esa conexión entre impureza, purificación y filosofía, tan fundamental para la historia de nuestra cultura, nos obliga a prestar la mayor atención al potencial espiritual de este tema; dada su conexión con la filosofía, esta temática no puede considerarse como una simple supervivencia, como una especie de fósil, sino como una matriz preñada de significado. (Ricoeur 1969: 202).

Como señalamos anteriormente, para el siglo V, época en la que vivió Sócrates, los sofistas dominaban la enseñanza en la polis ateniense. El horizonte filosófico estaba dominado por preguntas sobre la esencia del ser y la existencia, pero los sofistas ya iniciaban reflexiones filosóficas “sobre la teoría del estado, la polis, las relaciones sociales y las instituciones humanas, junto con todo el universo temático y conceptual que lo rodea” (Solana 2013: 169). Al lado de la ontología y la epistemología, la filosofía política, según Solana, es uno de los tres grandes temas de la filosofía occidental. Los sofistas, extranjeros en su mayoría,

---

<sup>98</sup> Plutarco describe así la condena de ostracismo a Temístocles, donde parece que el político no es el único purificado, sino también quiénes no soportan su éxito: “Aplicaron entonces el ostracismo contra él para acabar con su prestigio y autoridad, como hicieron habitualmente con todos aquellos a los que consideraban insoportables por su poder y que se salían de la igualdad democrática. Pues no era el ostracismo un castigo, sino un consuelo y alivio de la envidia, que se alegra con la humillación de los que sobresalen y que dirige hacia esta privación de derechos el viento de la malevolencia” (*Vidas Paralelas II, Temis*. 22).

empezaban a practicar la reflexión política empíricamente, ofreciendo su conocimiento al mejor postor entre la clase acomodada ateniense y los futuros hombres de estado, puesto que los futuros líderes trataban de responder a la demanda de poseer una vasta cultura y presumir de grandes méritos e inteligencia, fundamentada en resultados aparentemente exitosos (Jaeger 1996: 425). Sus conocimientos recaían en campos específicos<sup>99</sup> y de todo tipo, abigarrados, con el objetivo de crear una disciplina del espíritu, “pero no existía unanimidad entre ellos en cuanto al saber más indicado para conseguir ese objeto, pues cada uno de ellos seguía estudios especiales y, naturalmente, consideraba su disciplina propia como la más conveniente de todas” (Jaeger 1996: 424). Pero, y quizá era la peor costumbre de los sofistas, tendían a separar la técnica de un compromiso moral, “lo que equivale a reconocer la autonomía de la moral y la política respecto de la técnica” (Solana 2013: 169).

La propuesta de Sócrates viene a establecerse como la antítesis que más encaraba el método sofista: no tenía grandes aspiraciones económicas, compartía su conocimiento de manera espontánea, también se ocupaba de los múltiples temas que vendían los sofistas, pero “su llamamiento al cuidado del alma encierra ya potencialmente un criterio de limitación de los conocimientos recomendados por aquellos educadores” (Jaeger 1996: 426). Sócrates había hecho un insípido acercamiento en la corriente de los filósofos naturalistas, quienes examinaban el entorno que los rodeaba para buscar las respuestas a sus preguntas: “para los griegos fue siempre evidente que lo que consideraban como principio del orden humano debían buscarlo también en el cosmos y derivarlo de él”, señala Jaeger (1996: 408). Sin embargo, Sócrates rápidamente empezó a preocuparse por el hombre como tal y se propuso convencer a los otros de que sus reflexiones y el gasto espiritual que dedicaban intensamente

---

<sup>99</sup> Esto aplicaba no sólo para los sofistas, sino también para los poetas y los artesanos (*Apología* 21c-22e).

a las teorías cosmológicas tendrían mejor uso en el conocimiento de las “cosas humanas”. Para sus contemporáneos, tales “cuestiones humanas” derivaban, como apunta Jaeger, “en el bien del conjunto social, del que dependía la vida del individuo. La gran novedad que Sócrates aportaba era el buscar en la personalidad, en el carácter moral, la médula de la existencia humana en general, y en particular la de la vida colectiva” (Jaeger 1996: 424-425).

Mientras los sofistas se empeñaban en sofisticaciones técnicas, Sócrates volvía a postular lo ético como el problema central de la educación, restaurando “la trabazón entre la cultura espiritual y la cultura moral” (Jaeger 1996: 425). Sus aspiraciones de la formación del carácter seguían de la mano a la finalidad política de la cultura, tal como lo planteaban los sofistas y como lo reclamaba la *polis* griega. De tal manera que, aunque fueron muy pocas las participaciones directas de Sócrates en las dinámicas políticas de la ciudad, discípulos como Jenofonte y Platón sostienen que Sócrates era un maestro de política, quien discutía con sus alumnos de: “la diferencia entre los tipos de constituciones, la formación de instituciones y leyes políticas, los objetivos de la actividad de un estadista y la mejor preparación para ella, el valor de la concordia política y el ideal de la legalidad como la más alta virtud del ciudadano. Sócrates trata con sus amigos de la administración de la polis y de la de la casa, la *oikia*” (Jaeger 1996: 427). Para Solana, además de ese conjunto de enseñanzas de contenido político-moral, Sócrates desarrolló enseñanzas de índole epistemológica, cuyo fin reflexiona sobre los mejores métodos para la investigación y el constante examen de los asuntos de interés filosófico (2013: 9-10). Si para este filósofo toda educación debe ser política,<sup>100</sup> sin lugar a dudas la pregunta sobre las cualidades de la democracia como el más

---

<sup>100</sup> Jaeger identifica en la propuesta socrática de entrenamiento para el gobernante una fórmula ascética que se prolonga hasta nuestros tiempos, pero en forma de vida consagrada a las aspiraciones religiosas de purificación. La didáctica socrática propone que es necesario educar al hombre “para una de dos cosas: para gobernar o para ser gobernado. La diferencia entre estos dos tipos de educación comienza ya a marcarse en la alimentación. El

adecuado sistema para los atenienses es un referente constante. No obstante, sus concepciones políticas empezaron a crear gran influencia entre la generación de jóvenes que se preparaban para la vida política. Consecuentemente, con esa influencia también crecía el temor hacia sus ideas. En ese contexto, se puede entender el choque que provocó con el Estado, lo que terminó en que se le diera vía al proceso en su contra (Jaeger 1996: 426).

Por otro lado, su llamamiento al cuidado del alma, que presenta como el principal antídoto contra la corrupción del hombre, es lo que en la *Apología* constituye la misión encomendada a Sócrates por parte de Apolo (Solana 2013: 129). Recordemos que en dicho diálogo Sócrates narra cómo, después de que Querofonte le dijo que la Pitia había señalado que no había nadie más sabio que él,<sup>101</sup> se dirigió, incrédulo y a regañadientes, a verificar con otros sabios semejante sentencia. Por contraste descubrió cómo esos sabios no alcanzaban a darse cuenta de que estaban equivocados sobre aquello que creían y pregonaban saber. Así mismo, Sócrates, como señala Karl Popper, también había descubierto lo lejos que estaba de ser “un sabio”, pues entendió que en el fondo lo que quería decir el dios era que la sabiduría consiste en las posibilidades de comprender nuestra propia ignorancia y en el conocimiento de nuestros límites (Popper 2001: *Polis* en línea) Con ese descubrimiento, y encontrando en ello la prueba que necesitaba de su sabiduría superior por mandato divino, asume lo dicho por el dios Apolo a través de la Pitia y emprende lo que se conoce como la misión socrática

---

hombre que haya de ser educado para gobernar tiene que aprender a anteponer el cumplimiento de los deberes más apremiantes a la satisfacción de las necesidades físicas. Tiene que sobreponerse al hambre y a la sed. Tiene que acostumbrarse a dormir poco, a acostarse tarde y a levantarse temprano. Ningún trabajo, por gravoso que sea, debe asustarle. No debe sentirse atraído por el cebo de los goces de los sentidos. Tiene que endurecerse contra el frío y el calor. No debe preocuparse de tener que acampar a cielo raso. Quien no sea capaz de todo esto está condenado a figurar entre las masas gobernadas. Sócrates designa esta educación para la abstinencia y el dominio de sí mismo con la palabra griega *ascesis* equivalente a la inglesa *training*. [...] El ascetismo socrático no es la virtud monacal, sino la virtud del hombre destinado a mandar” (1996: 431)

<sup>101</sup> En la *Apología*, Sócrates cuenta que su amigo Querofonte, al viajar al Delfos, consultó al oráculo de allí – consagrado al dios Apolo–, si entre los sabios había alguno que lo fuera más que Sócrates, la respuesta de la Pitia fue “que nadie era más sabio” (21a). El mismo Sócrates, para dar fe de lo sucedido, pone como testigo al hermano de Querofonte, pues al momento del juicio su amigo ya había muerto.

(*Apología* 21abcd). Su tarea consistirá, y esto es lo más grande de su arte, en “la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero” (*Teeteto* 150c).<sup>102</sup> En palabras de Solana, esto es “discernir si el pensamiento alumbra una mentira (*pseûdos*) o una verdad (*alethés*)” (2013: 243); es decir, tener competencia para razonar sobre los argumentos de los sabios, evaluarlos y cuestionarlos.

Otro aspecto reconocido en el que empieza a cimentarse el método socrático consiste en su reflexión sobre la inscripción aforística que se encontraba en el pronaos del templo de Apolo, allí mismo en Delfos: *Conócete a ti mismo*.<sup>103</sup> Para Sócrates, la máxima délfica es el modelo perfecto de la ignorancia perversa, pues establece el nivel más bajo de la ignorancia, “que consiste en creer que se conoce uno a sí mismo cuando en realidad no se conoce [...] El análisis y la interpretación de esta máxima expresa la posición radical de Sócrates: todo el mundo cree conocerse a sí mismo, todo el mundo cree saber qué es la justicia, cuando en realidad no conocen ni lo uno ni lo otro” (Solana 2013: 124). Para subsanar tal situación, Sócrates despliega la mayéutica como proceso para eliminar las barreras que impiden llegar a ambas cosas. El rasgo más importante de dicho método es la doble función del examen socrático. Una tarea negativa, que consiste en la refutación (*élenchos*), de índole purificadora, cuya demanda es remover los obstáculos que llevan al conocimiento (como los falsos

---

<sup>102</sup> Sócrates introduce aquí un matiz relevante, ejemplificado con su metáfora de la partera: la encomienda obligatoria del dios (Apolo) es que asista a los otros para que engendren el conocimiento, pero él, a diferencia de una partera, no puede engendrar (*Teeteto* 150d).

<sup>103</sup> Rescatamos la acotación que Lledó Íñigo hacen sobre el origen de la máxima: “La fórmula «conócete a ti mismo» viene, según el *Protágoras* (343a), de los Siete sabios, que hicieron ponerla como inscripción en el santuario de Apolo en Delfos. La tradición doxográfica atribuye el dicho a Quilón (Diels, I 63, 25) y, en otra variante, a Tales (Diels, I 64, 6-7), Para la escuela pitagórica, el «conócete a ti mismo» en respuesta a «¿qué es lo más difícil?...» (Diels, I 464, 18)” (1985: 348).

conocimientos, es decir, la ignorancia que refiere a creer que se sabe lo que no se sabe).<sup>104</sup> Y una tarea positiva, que reside en que el examinado encuentre la verdad que se haya oculta en el interior de sí mismo.<sup>105</sup>

Me interesa, especialmente, concentrarme en la tarea negativa, donde, en función a un esquema catártico propuesto por el mismo Sócrates, busca drenar y acabar con el pseudo-conocimiento, que al no ser conocimiento es falso. Para el Filósofo, esa es la peor de las ignorancias: creer que se sabe sin saber; la cual es la que predomina, como ya se mencionó, entre los maestros sofistas de la época, basados en una serie de conocimientos convencionales que no se cuestionan y sobre los que se sostiene la estructura educativa de la época.

Poco a poco los alcances de los procedimientos catárticos toman relieve tanto en los métodos como en los objetivos de Sócrates. Por un lado, Sócrates asumió y se apropió del término de catarsis para plantear la idea de que su método de refutación, en la mayéutica, se asocia con la purificación. Así, para Solana, el *élenchos* es el elemento más destacado del método socrático, tanto en las obras de Jenofonte como en los primeros diálogos platónicos (entre ellos, *Gorgias* y el *Sofista*). La apuesta de Sócrates, según Platón en *Sofista* (226b-231c y 227a8), y como se ve a lo largo de los diálogos platónicos, es preguntar y refutar a su interlocutor hasta el cansancio, hasta que se purifique.<sup>106</sup> Sin embargo, no es la refutación sofista, conocida sólo por mostrar las contradicciones de las opiniones, sino una idea de

---

<sup>104</sup> Solana señala que es por eso que Sócrates es el purificador (*kathartés*): “Esa actividad en el *Sofista* se denomina sofística noble (*gennaía sophistikḗ*) y en el *Teeteto* su tarea es la de una noble comadrona (*maías gennaías*)” (2013: 240-241)

<sup>105</sup> Igualmente, Solana apunta que esa búsqueda de la verdad que está al interior del examinado se llama *anámnēsis* en el *Menón*: “y tiene la finalidad de hacernos descubrir, en medio de nociones falsas que se cobijan en nuestro interior, las ideas que el alma ha contemplado antes de la encarnación en un cuerpo” (Solana 2013: 241).

<sup>106</sup> Por otro lado, Pedro Laín resalta que la catarsis platónica (socrática) toma tal relevancia que ha sido estudiada a profundidad por Rohde, Boyancé, Festugière, Dodds, Moulinier, Pfister, Van de Veer, Flashar, entre otros (2005: 124).

purificación en donde se expulsa del alma las falsas opiniones que impiden el conocimiento verdadero. Desde esa perspectiva, la refutación es un fármaco (Solana 2013: 250).

En efecto, como manifiesta Laín y como se ha señalado antes “la idea de la *katharsis* ocupa un lugar esencial en el corazón mismo del pensamiento platónico”, (Laín 2005: 124) y tal relevancia está en concordancia con la manera como Sócrates tiene en su horizonte filosófico a la medicina.<sup>107</sup> Como hemos señalado antes, Sócrates renegó de la manera como el pensamiento presocrático tendían a la especulación cosmológica: “Lo que los antiguos físicos llamaban conocimiento era una concepción del mundo, es decir, a los ojos de Sócrates, una grandiosa fantasmagoría, una sublime charlatanería”, plantea Jaeger (1996: 409).<sup>108</sup> En cambio, la comprensión de la realidad y su análisis le parecía más cercana a la manera como la medicina estudiaba al hombre, generando así una herramienta de análisis más disciplinada para el saber. En consecuencia, Sócrates, utilizando una fórmula de Cicerón usada por Jaeger, “baja la filosofía del cielo y la instala en las ciudades y moradas de los hombres” (Jaeger 1996: 409).

Pero no sólo fue Sócrates. Tucídides, para su método de análisis histórico, había tomado de Hipócrates y su planteamiento médico dos características: la relación entre las causas y los síntomas. Sócrates, por su parte, establece una lógica inductiva aplicada a la experiencia real y a la observación precisa y aspiraba a consolidar una técnica en la observación del hombre: “Su ideal del saber es la *τέχνη*, tal como la encarna prototípicamente la medicina, aun en su supeditación del saber a un fin práctico” (Jaeger 1996: 409-410). Sin

---

<sup>107</sup> Abordamos el tema de la relación de Sócrates con la medicina, no sólo por las implicaciones que tuvo en su proceder filosófico, sino porque, además de la perspectiva que da sobre la condición humana desde la filosofía, se establece la relación entre las implícitas dinámicas de control de la medicina con las aspiraciones por coordinar, más o menos, la subjetivación de los sujetos. Esta cita la cruzaremos con el apartado en el que explicamos las funciones de la medicina a partir del esquema planteado por Foucault.

<sup>108</sup> Jaeger también apunta que si alguna vez hubo algún tipo de reverencia hacia las ideas filosóficas naturalistas, por parte de Sócrates, son por pura ironía.

duda, la medicina viene a aportar a la filosofía una forma de conciencia metódica, pues: “Toda referencia de principio a la experiencia, como base de toda ciencia exacta de la realidad, iba asociada siempre en la Antigüedad a la medicina [...] El empirismo filosófico de los tiempos modernos es hijo de la medicina griega, no de la filosofía griega” (Jaeger 1996: 410).

De tal manera que la articulación entre los procesos internos de la catarsis y sus causas y consecuencias en la realidad externa se puede abarcar en esa corriente de reflexión propia sobre la medicina en la época de Sócrates. En este caso, todo el giro antropocéntrico dirigido hacia la ética que el Filósofo propone no se puede desligar de ese sentir y las referencias que abundan en la bibliografía socrática “no son casuales, sino que guardan relación con la estructura esencial de su pensamiento, más aún, con la conciencia de sí mismo y el *ethos* de toda su actuación. Sócrates es un verdadero médico” (Jaeger 1996: 410). Un médico que le hace frente a las enfermedades del alma, que promulga formas de cuidado del alma y la necesidad en sí misma de ese cuidado.<sup>109</sup> Como vemos, todo un esquema del dispositivo de pureza, mancha y catarsis que ya hemos expuesto antes.

Para Solana, la catarsis en Platón y Sócrates se puede agrupar en tres ámbitos: el religioso, el jurídico-social y el epistémico, mientras que para Laín el término abarca cinco aspectos: en su connotación neutral y cotidiana, en el campo religioso, en el estrictamente médico, como ejercicio de purificación en la vida teórica, y en un sentido a la vez ético, psicológico y médico. Para Solana, en el componente religioso, la purificación catártica se entiende como el proceso que elimina aquella mancha que se ha adquirido en la ejecución de una acción negativa. En el campo jurídico social, “la pena que se impone por una acción

---

<sup>109</sup> Una parte del proceso mayéutico socrático es análogo al galeno que pide a su paciente que se desnude para examinarlo; Sócrates desvestía a su interlocutor con su dialéctica para encontrar la cura que el alma necesitaba.

injusta se interpreta como la limpieza de una mancha” (Solana 2013: 251); dicha pena vendría de una instancia judicial. Y en el campo epistémico, se trata de discernir entre lo que es verdad y lo que se cree verdad sin serlo, la verdad aparente (Solana 2013: 251).

Laín propone cinco sentidos de la catarsis en Platón, de los cuales tres son de uso tradicional en la sociedad griega. 1) la acepción neutra y cotidiana, tal y como lo entiende todo pueblo griego, donde la catarsis es la ‘limpieza’ o ‘purificación’ “de los objetos materiales sucios [...] *Katharós*, ‘puro’, es en tal caso el cuerpo que se halla exento de todo lo que no es él mismo” (Laín 2005: 124). 2) La acepción religiosa, igual de tradicional, es aquella que abarca las demandas de pureza para distintas situaciones, como la necesidad de ‘purificación’ para ingresar a un lugar sagrado, el estado de ‘pureza’ en la que ciertos cultos ponen a sus seguidores, o la ‘lustración’ ritual y punitiva de quien se ha manchado con algún crimen (Laín 2005: 124).<sup>110</sup> 3) Por supuesto, el concepto estrictamente médico, donde se le da el mismo uso que en distintos pasajes del *Corpus Hippocraticum*, “el término nombra ahora la acción de ‘purgar’ al cuerpo de los humores o las impurezas que en él son causa de enfermedad” (Laín 2005: 125).<sup>111</sup> Las dos últimas, según Laín, son interpretaciones completamente platónicas. 4) La purificación en el ejercicio de la vida teórica, como se define e impulsa en el *Fedón*, donde la catarsis tiene dimensiones filosóficas. Para Laín, dos líneas configuraron tal elaboración platónica: una línea religiosa en la que se cuida la realidad de los dioses y lo que es divino en nosotros; y una línea “de índole intelectual, a la vez metafísico y antropológico en la que se garantizan la realidad de las cosas, puestas en cuestión

---

<sup>110</sup> Laín no lo incluye, pero creo que se deben destacar la purificación de las ofrendas que consagran gratitud o piden buen destino a los dioses. Por otro lado, también nos parece relevante que este autor incluya el castigo catártico en un campo religioso, pero no en uno jurídico como lo hace Solana, y en uno normativo disciplinado como lo consideramos nosotros y como se ha tratado de exponer.

<sup>111</sup> Dicho autor señala que eso se ve en *Tim.*, 72c, 83 d-e, 86 a y 89 a-b; en *Rep.*, III, 406 d; en *Leyes*, I, 628 e, etc.

por la *sofística*, y entender en qué consiste la pureza del *nous* o la mente del hombre. (Laín 2005: 125). 5) Y, por último, la palabra *catarsis* es empleada por Platón, con un sentido a la vez ético, psicológico y médico, cuando habla de las “enfermedades del alma” y de la manera de tratarlas (Laín 2013: 15). Laín observa la relación que existe entre estas cinco acepciones de la *catarsis* platónica: una de ellas es la relación formal y externo en la que todas aluden a la ‘pureza’ o ‘limpieza’ de algo. “Pero también hay –y esto es lo decisivo– un nexo profundo, radical, afincado en el fundamento mismo de la realidad a que cada una de ellas se refiere: el carácter sacro o divino de lo verdaderamente ‘puro’, sea la *physis* cósmica, la contemplación de las ideas o la armonía anímica del hombre que vive según la justicia” (Laín 2005: 125).

Laín ve en el uso constante del vocablo *catarsis* cualidades que superan su tradicional interpretación como un uso metafórico, es decir, que hay una analogía directa y fundada en lo real entre “cosas en apariencia tan distintas entre sí como el lavado de un mueble, un rito lustral y el conocimiento filosófico. [...] Bajo el juego verbal y conceptual de la metáfora hay en este caso verdadera analogía, la analogía que los escolásticos denominan «intrínseca»” (Laín 2013: 15). Pero hay algo más que analogía intrínseca cuando la noción de *catarsis* es autónoma en cada una de sus acepciones: cuando no depende del vínculo que se crea con las tres interpretaciones tradicionales que no son platónicas, se concreta como un método donde se le piensa, define y configura como una *tecné*; en consecuencia, desnuda su condición de dispositivo. En cierto modo, si sólo entendemos la *catarsis* como analogía, queda un velo abstracto que dificulta su percepción como un dispositivo. De allí que no haya una valoración que permita preguntarse por qué es importante entrar en definiciones de pureza o *catarsis* y, especialmente, a qué demanda responden dichas concepciones. En cambio, si también ponemos atención en el método, veremos que plantea su propia autoridad, desde donde podemos reconocer cómo operan, en un escenario de relaciones de poder, los discursos de

verdad sobre lo puro, la mancha, la profilaxis y la regeneración de lo que estuvo manchado.

Sócrates, sabemos a través de Platón, tenía su propuesta al respecto y, por supuesto, entendía la necesidad de consolidar su legitimidad al respecto. Su primera carta de presentación es el mandato dado en oráculo de Delfos, donde no sólo se presenta como servidor de Apolo, sino también como su ayudante en los momentos en que necesita demostrar que alguno de sus conciudadanos que se dice sabio no lo es: “Y cuando me parece que no lo es, *prestando mi auxilio al dios*, le demuestro que no es sabio” (*Apología* 23b). Dicha encomienda es realmente un compromiso consciente por parte de Sócrates y su convicción es tal que, dadas las repetidas veces que lo manifiesta, debe descartarse como capricho o accidente y considerarlo como parte de su proyecto de legitimación:

Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios (*Apología* 29e-30a).

Como señala Solana, el convencimiento propio de Sócrates lo hace considerarse a sí mismo estar por encima de la ciudad y sus leyes. Lo anterior se desprende de, luego del mandato divino, la otra forma con la que construye su legitimidad en la *polis* ateniense: Sócrates tiene claro que él ya realizó una tarea de limpieza y catarsis con la cual se ha librado del falso conocimiento (lo que se llama la *ignorancia socrática*, de connotación positiva), con la que está en capacidad de confrontar el pseudosaber de los políticos y sofistas (Solana 2013: 150). La misión socrática se fundamenta en la sabiduría que existe en la competencia para discernir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto (Solana 2013: 149).

Como se ha tratado de exponer, la catarsis ocupa un lugar relevante en el proceder

socrático, es decir: se incrusta en el programa de Sócrates en su metodología, en su contenido y en la conciencia que tiene de enfrentarse al cuerpo social ateniense impuro y manchado de la peor de las ignorancias (repetimos, creer que se sabe sin saber, ni sospechar siquiera, que realmente no se sabe).<sup>112</sup> Vemos en aquel programa las dinámicas propias del dispositivo de pureza, mancha y catarsis, aspirando a una definición de un sujeto, desde otro sujeto que tiene el interés de definir las verdades que precisan la pureza, la mancha, los mecanismos catárticos y el funcionamiento y la efectividad de las medidas paliativas. Lo interesante es ver cómo Sócrates, a través de Platón, construye el armazón del dispositivo de pureza, mancha y catarsis teniendo en cuenta la estructura señalada y rompiendo los límites internos y apolíticos con los que tradicionalmente es concebida la catarsis, a saber, señalando ese proceso interno, individual, como parte de un entramado social y colectivo, cuya esencia implícita crea relaciones de poder. A continuación, intentamos exponer las definiciones de pureza en el alma y el cuerpo, las manchas y el proceder catártico tácito en el proceder socrático.

### ***Pureza y Mancha en el Alma y el Cuerpo***

El foco donde principalmente se concentran los objetivos purificadores de Sócrates es el alma. Exige, por ejemplo, que debe ser la preocupación principal de cada individuo, antes que las cuestiones materiales como el cuerpo o la propiedad: “En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor

---

<sup>112</sup> En todo el principio de la *Apología* (17a-18e), Sócrates se enfoca en hacer un esbozo de sus acusadores y de su falsedad discursiva contra la de él.

posible” (*Apológia* 30d). En *Fedón*, Sócrates expone que, aunque alma y cuerpo estén en el mismo organismo, “al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra mandar y ser dueña” (80a). Aquella a la que está asignado el mandar es el alma, por ser lo más semejante a lo divino, por ser lo que es en sí misma siempre, o sea, por ser pura<sup>113</sup> (*Fedón* 80a). Así, como señala Solana, “el alma es lo que constituye la realidad propiamente dicha de una persona, como algo distinto del cuerpo y de los intereses materiales” (2013: 136). Por lo tanto, esa excepcionalidad del alma exige el más alto de los cuidados y prioridad para cuidar su pureza, prestando atención a la inteligencia, la verdad y la virtud para evitar la injusticia o, en su defecto y como hemos señalado antes, aplicando cuanto antes los paliativos correspondientes para recuperar su pureza.

Recordemos que Sócrates considera su labor educativa también como una encomienda medicinal y, en cierta medida, se asume como un médico que atiende al hombre interior. El cuidado del alma es la misión suprema del hombre. Su valor es tan alto que Jaeger resalta que “la separación entre el alma y el cuerpo traza directamente la jerarquía socrática de los valores y una nueva teoría, claramente graduada, de los bienes, [donde] coloca en el plano más alto los bienes del alma, en segundo lugar los bienes del cuerpo y en último término los bienes materiales como fortuna y poder” (1996: 416-417).

Aunque Platón es rotundo al afirmar en el *Fedón* que la *ametria*, o impureza moral del alma, tiene su origen en una contaminación a través del cuerpo, que el enemigo de quien aspire a la perfección es el cuerpo, que un acto humano será más puro en tanto menos corporal

---

<sup>113</sup> En concordancia con la máxima *conócete a ti mismo*, y descrita anteriormente la importancia de esta idea en el programa de Sócrates, Solana apunta: “Los órfico-pitagóricos interpretaban el mensaje délfico como una llamada a descubrir la parte divina que hay en los seres humanos. Partían de esta creencia para llamar a sus seguidores a buscar la unión con la divinidad mediante una vida dedicada a la purificación del alma” (2013: 124-125)

sea, en tanto más esté presente la pureza del *nous* (la mente), en sus obras posteriores matizará tal afirmación. Por ejemplo, en la *República* sostendrá que actividades físicas o corporales, como la gimnasia y la música, sirven para purificar las sensaciones de los hombres (III, 411e-412a) (Laín 2005: 129). El punto, según Laín, es que Platón toma una nueva postura, intelectual y afectiva, frente a la realidad del cuerpo basado en la idea de que existen goces corporales que no necesitan catarsis por no considerarlos necesariamente impuros y con capacidad de afectar el alma. Así, el cuerpo no es en sí lo que mancha e impurifica el alma, e incluso de algunos placeres impuros “es posible extraer algo que no sea impureza o causa de desorden anímico e injusticia” (Laín 2005: 129-130).

Si, como se anotó, el alma es el foco del trabajo catártico de Sócrates, pareciera que sostuviéramos tangencialmente que la catarsis en el hombre se ejecuta en un espacio etéreo que no tiene ninguna realidad externa, aislado de lo físico y sin existencia política. Hay algo de eso en la concepción heredada por Aristóteles, sin embargo, la visión socrática del alma, por muy divina que se planteé, no se desliga del cuerpo físico. Al contrario, están relacionadas y se afectan mutuamente al punto que, aunque son dos aspectos distintos, pertenecen a la misma naturaleza humana. Concordamos con Jaeger cuando sostiene que en Sócrates lo psíquico no se referencia a lo físico como un opuesto:

El concepto de la *physis* de la antigua filosofía de la naturaleza incluye en Sócrates lo espiritual, con lo cual se transforma esencialmente. [...]Una naturaleza en la que lo espiritual ocupa su lugar donde sea, tiene que ser capaz por principio de desarrollar una fuerza espiritual. Pero así como, por la existencia del cuerpo y del alma como distintas partes de una sola naturaleza humana, esta naturaleza física se espiritualiza, sobre el alma refluye al mismo tiempo algo de la existencia física misma. El alma aparece ante el ojo espiritual en su propio ser, como algo plástico por decirlo así y, por tanto, asequible a la forma y al orden del cosmos (Jaeger 1996: 421).

De esa manera, los cuidados para el alma no sólo son cuidados que redundan en el cuerpo,

sino que los empieza a afectar las mismas demandas de virtuosidad o de necesidad de *areté*. Como se sabe, la *areté* es un término de difícil definición. García Gual señala que “En una sociedad como la helénica, con una ética competitiva, agonal, la *areté* se vincula a la superioridad en todos los órdenes y al éxito social. Precisamente la moralización socrático-platónica, al interiorizar los valores morales, supondrá un cambio muy notable en ese sentido de la *areté*” (García 1985: 523). Para Jaeger, la *areté* o la virtud, en la *polis* griega, está asociada con “la valentía, la ponderación, la justicia, la piedad, son excelencia del alma en el mismo sentido que la salud, la fuerza y la belleza son virtudes del cuerpo” (Jaeger 1996: 421). Son fuerzas peculiares, dirá el mismo Jaeger, de la forma más alta de cultura que un hombre es capaz y que por naturaleza está destinado: “La virtud física y la espiritual no son, por su esencia cósmica, sino la ‘simetría de las partes’ en cuya cooperación descansan el cuerpo y el alma” (Jaeger 1996: 421-422).

Tomando distancia de aquellos que pudiera confundir la virtud griega con la acepción que tenemos nosotros de esa palabra, Jaeger y García coinciden en señalar que para Sócrates consiste en lo verdaderamente útil, aquel bien que puede poseer un individuo, lo saludable y, al mismo tiempo, lo gozoso; un valor espiritual sobre lo que la naturaleza del hombre se cimienta para la realización de su ser. Como demanda, la *areté* del alma y el cuerpo es un concepto de circulación social que nos ubica en el escenario de lo político y, por lo tanto, de lo ético. Jaeger dirá que la dimensión ética de la naturaleza humana es lo que nos distingue rotundamente de cualquier existencia animal, por vía de las herramientas racionales del hombre, “que son las que hacen posible el *ethos*. Y la formación del alma para este *ethos* es precisamente el camino natural del hombre, el camino por el que éste puede llegar a una

venturosa armonía con la naturaleza del universo o, para decirlo en griego, a la *eudemonía*”<sup>114</sup> (Jaeger 1996: 422).

Por otro lado, si la *areté* define la virtud, la posibilidad de poseer el bien, tal virtud tiene una cualidad que consiste en tener valentía, no frente a un enemigo, sino la valentía de vencerse a sí mismo; esa cualidad sería la templanza (Lisi 1999: 32). De allí que templanza sea una de las definiciones más cercana de la *sophrosyne*. Laín (2005: 116) destaca que, en *Leyes*, Platón señaló que la *sophrosyne* es una forma irracional de virtud:

“CL.-Me parece que el extranjero dice que la templanza, Megilo, debe ser la que acompaña, ¿es cierto?  
AT.-La popular, al menos, Clinias, y no aquella a la que uno podría referirse con loas, cuando obliga a la templanza a ser inteligencia, sino lo que sin más florece naturalmente en los niños y los animales, que unos son desmesurados en sus placeres; otros, mesurados” (VI, 710a).

Más allá de su carácter irracional en la naturaleza del hombre, Sócrates, en el *Cármides*, expone distintas definiciones sin brindar una definición total de *sophrosyne*. Rescatamos las siguientes de una selección hecha por Laín: “hacer todo con buen orden y con sosiego” (159b), “sensibilidad al pudor” (160e), “hacer cada uno lo que le es propio” (161b), “práctica del bien” (163e), “conocimiento de sí mismo” (164d), “la única entre todas las ciencias tiene por objeto a sí misma y a las demás” (166e), “ciencia de la ciencia y de la ignorancia” (169a), un gran bien (175e). Fraguas (2007; 179) se inclina por la sensatez en el alma: “En cuanto a ti mismo, cuanto más sensato seas,<sup>115</sup> tanto más feliz considérate” (*Cármides* 176a); “Ser sensato es conocerse a sí mismo” (164d); “Porque ‘el conócete a ti mismo’ y el ‘sé sensato’

---

<sup>114</sup> Se considera que la *eudemonía* es la prosperidad feliz, la verdadera perfección de la naturaleza humana y de su genuino valor (Jaeger 1996: 521 y 534)

<sup>115</sup> En este apartado del *Cármides* se está discutiendo el significado de la máxima inscrita en el templo de Apolo, antes referenciada: *Conócete a ti mismo*.

son la misma cosa, según dice la inscripción, y yo con ella” (165a). Es Critias quien habla en las citas que suscribimos con Fraguas, tratando de dar una definición de la sensatez como equivalente a conocerse a sí mismo, pero Sócrates lo refuta constantemente, sin llegar a ofrecer una definición final de lo que es la *sophrosyne*. Vale la pena resaltar esta propuesta porque Jaeger explica que con el giro socrático del estudio de la naturaleza al problema moral aparece la palabra *εγκράτεια*, palabra que derivada del adjetivo *εγκρατής* y que nomina al que tiene derecho o poder de disposición sobre algo; así, *εγκράτεια* significa dominio moral de sí mismo, firmeza y moderación:

[...] el sustantivo sólo aparece en la acepción del dominio moral sobre sí mismo y no se encuentra nunca antes de aquella época, es evidente que fue creado expresamente para esta nueva idea, sin que antes existiese como concepto puramente jurídico. La *enkratia* no constituye una virtud especial, sino, como acertadamente dice Jenofonte, la “base de todas las virtudes”, pues, equivale a emancipar a la razón de la tiranía de la naturaleza animal del hombre y a estabilizar el imperio legal del espíritu sobre los instintos. Y como lo espiritual es para Sócrates el verdadero yo del hombre, podemos traducir el concepto de *enkratia*, sin poner en él ninguna nota nueva, por el giro inspirado en él de “dominio de sí mismo”. En el fondo, ese concepto encierra ya el germen del estado ideal de Platón y el concepto puramente interior de la justicia en que ese estado se basa, como la coincidencia entre el hombre y la ley que se alberga dentro de él mismo (Jaeger 1996: 432-433).

Así, en el equilibrio que se busca de la *areté*, la *sophrosyne* sí se sostiene en la conceptualización del conócete a ti mismo, en tanto en nuestra alma (y en nuestro cuerpo) se encuentra la esencia de nuestra propia valentía, ponderación, justicia y piedad, salud, fuerza y belleza. Sólo hay que trabajarlo para poder mantener a nuestra alma siendo siempre lo que es y no otra cosa, es decir, manteniendo su esencia pura o su definición. Así, si cuerpo y alma se vuelven el centro de un cúmulo de ideas que determinan sus alcances de pureza, definidas éstas por Sócrates a través de su programa, por supuesto, el hombre llamado a articular dichas ideas con el cuidado del cuerpo, pero más del alma, es Sócrates. La misión divina que le fue encomendada señala que un “alma necesita ser dirigida y orientada por otra alma que haya

alcanzado tal perfección. O lo que es lo mismo, la necesidad del tutor (*epítropos*) para la buena educación de los jóvenes, como se dice en el *Alcibiades*. Del mismo modo que en el conocimiento necesitamos una guía, un maestro, en el cuidado del alma necesitamos la ayuda del sabio” (Solana 2013: 142-143). Gracias a Sócrates:

El concepto del dominio sobre nosotros mismos se ha convertido, [...] en una idea central de nuestra cultura ética. Esta idea concibe la conducta moral como algo que brota del interior del individuo mismo, y no como el simple hecho de someterse exteriormente a la ley, como lo exigía el concepto tradicional de la justicia. Pero como el concepto ético de los griegos parte de la vida colectiva y del concepto político de la dominación, concibe el proceso interior mediante la transferencia de la imagen de una *polis* bien gobernada al alma del hombre (Jaeger 1996: 432).

Cuidar el cuerpo y cuidar el alma es cuidar la ciudad, y viceversa, porque, con base en el dispositivo de pureza, mancha y catarsis, circulan una serie de verdades asumidas como definiciones de pureza, mancha y paliativos catárticos, que quien esté en capacidad de definirlos lo hace gracias a una situación privilegiada de poder. En consecuencia, la mecánica catártica interna y aparentemente abstracta deja de ser una fórmula metafórica, y gana volumen real en su condición ética y política, por la forma en que no puede ser si no se inscribe en el dispositivo de pureza, mancha y catarsis que lo referencia. Bajo esa tesitura, la situación de Sócrates consiste en querer establecer su propio dispositivo de pureza, mancha y catarsis (expuesto en sus teorías, aplicado en sus métodos y presentado como mecanismo de legitimización) para hacer una reconfiguración de las instituciones griegas —educación, salud, religión, aparato judicial y la democracia. Sin embargo, choca con la tradicional envergadura de estas instituciones ya establecidas en las *polis* griegas, las cuales terminan juzgando sus ideas como corruptoras de los jóvenes. La ironía se desnuda: Sócrates, en su misión purificadora divina, se encuentra con que es una mancha de corrupción para quienes decantan el poder en ese momento. Dada esta circunstancia, es condenado a muerte.

## ***Conclusión***

Como ejemplo de la condición discursiva del dispositivo catártico, de su capacidad de extrapolación, de su relación con el poder a través de la religión, la medicina y la ley, de su condición artificial y por lo tanto manipulable, y de su capacidad de imprimir una rica perspectiva del mundo, creando cultura y diversas expresiones artísticas, he hecho una amplia exposición de la transversalidad del discurso catártico en la Grecia Antigua. También con el objetivo de presentar un inventario simbólico de la catarsis en la época previa a Aristóteles, y observar cómo su definición ha sufrido una severa reducción semántica a partir de que se adoptó, casi como única, la perspectiva aristotélica. Entre los griegos, la religión consolida su poder y hace su entrada en la historia a junto a la medicina y la magia, como saberes que nacen con el mismo objetivo de controlar y eliminar los peligros, las manchas, el mal, las enfermedades, etc. En ese sentido, religión, medicina y magia generan medidas que son muy cercanas a las técnicas biopolíticas, donde el cuerpo se convierte en objeto de la dominación: el autocontrol del sujeto, su alma y su cuerpo, como código de comportamiento para que la sociedad funcione. Seguidamente, con el desarrollo técnico, la medicina se convierte en un soporte que media entre la religión y la consolidación de lo jurídico. Aquí es importante la perspectiva sobre los crímenes de sangre, cuya interpretación variada sobre la manera como se configuran como impureza, también generan distintos tipos purificatorios. En dichas interpretaciones se empieza a dar un giro que permite que se empiece a consolidar un Estado fundado en leyes civiles. Es decir, el dispositivo catártico, superado parcialmente en su aspecto religioso gracias a la observación causal de los fenómenos naturales y sociales, sigue siendo relevante en el discurso jurídico, estableciendo leyes políticas, relacionadas más con las tensiones entre los distintos actores de la sociedad que con los mandatos divinos. El saber

se convierte en un dispositivo del poder para construir, no sólo fórmulas para el desarrollo del colectivo, sino también para legitimar los discursos que afiancen el *statu quo*. Sin embargo, entre los griegos, el culto a Apolo, dios de la medicina y la verdad profética, es tan fuerte, que la organización de la comunidad, aunque se esté encaminando hacia la prevalencia de la ley civil sobre la divina, no se desprende de su relación con el culto, especialmente en sus mandatos purificadores, como se ve todavía en *Leyes*, de Platón. Por otro lado, se expuso la importancia del discurso purificador al interior tanto de la perspectiva didáctica como de su contenido en la filosofía de Sócrates. Así, queda expuesto, entonces, que la catarsis trasciende su supuesta utilidad metafórica, y que en cambio posee un volumen social, más allá de la propagada idea de su intangibilidad, condicionada a una dimensión unívoca al interior de los individuos.

**CAPÍTULO III:**  
**EL DISPOSITIVO DE PUREZA, MANCHA Y CATARSIS Y LOS ESTUDIOS**  
**SOBRE LA CATARSIS: HACIA UNA DEFINICIÓN POLÍTICA**

*La Poética y la Catarsis*

Como he tratado de plantear, no se puede hablar de catarsis sin un esquema que defina una pureza y una mancha, a las que se les da un contorno como identidad discursiva. De allí que la catarsis como procedimiento y efecto esté sujeta a las mecánicas que demande ese esquema discursivo en la puja que pueda existir entre pureza y mancha. Es decir, la catarsis como procedimiento puede tener tantas formas como purezas y manchas haya. Ya he expuesto cómo ese régimen de lo puro y lo impuro es una matriz que constantemente es revestida de distintos significados, en tanto no existe una pureza o una mancha *per se*. Con esta perspectiva, no sólo el vacío dejado por Aristóteles al no definir la catarsis ha promovido los ríos de tintas en torno a dicho concepto, sino también que su propia naturaleza está preñada de significados. De allí que en toda la obra aristotélica se aluda a la catarsis desde procedimientos y fines distintos, por lo que, como veremos, los autores que han teorizado sobre el término se han encargado de recoger la pluralidad de usos que hace Aristóteles de la catarsis como estrategia para intentar darle una definición. Tal situación no significa una falta de rigor en el estagirita, de ninguna manera. Aristóteles bebe, tanto de los distintos usos que se hacen en su época del término, como de las posibilidades simbólicas intrínsecas en el principio ordenatorio que proveen la pureza, la mancha y la catarsis para hacer uso del

término como lo considere conveniente. Sin embargo, en el siguiente apartado propongo pensar cada definición de la catarsis como procedimiento que siempre opera en el dispositivo catártico, dada la manera como cada procedimiento se hace tangible en la relación que existe entre el sujeto y su contexto.

Debemos recordar que la catarsis se estudia principalmente desde las implicaciones semánticas que se puedan elaborar a partir de lo poco o nada dicho en la *Poética*, que, como se sabe, es un tratado que aborda el problema literario de la tragedia. Del mismo modo, Aristóteles no sólo se limitó a hacer sus apreciaciones sobre la naturaleza de lo poético en dicha obra, sino que se suele afirmar que hay una segunda parte dedicada a la comedia,<sup>116</sup> hasta hoy desaparecida, igual que los tratados *Sobre los poetas* y *Problemas homéricos* (Viñas 2002: 56). Así mismo, en la *Retórica*, en la *Política* (obras que revisaremos) y en *Sobre la interpretación* –perteneciente a sus *Tratados de Lógica (Organon)*–, se recogen distintas apreciaciones sobre el fenómeno literario (Viñas 2002: 56). Según David Viñas (2002: 56), parece que la *Poética*, compuesta aproximadamente en el 334 a. C, no estuvo pensada inicialmente para ser publicada, sino que eran tan sólo unos apuntes y notas didácticas que había elaborado Aristóteles para dar sus clases en el Liceo. En ese sentido, continuando con Viñas (2002: 56), la *Poética* pertenece al compendio de obras aristotélicas sin terminar, apuntes o esquemas para exponer algún tema catalogados como obras *esotéricas* o *acroamáticas*.<sup>117</sup> Así, si nos apegamos en lo expuesto por Viñas, la *Poética*, con su naturaleza fragmentada, el lenguaje utilizado y con una sintaxis, según dicho autor (2002: 57), bastante descuidada, plantea un reto metodológico de acercamiento que, aunque riguroso en su

---

<sup>116</sup> Vuelvo a señalar que algunos autores consideran que el *Tractatus Coislinianus* es la segunda parte de la *Poética* de Aristóteles: Cooper (1922), Janko (1992) o Watson (2012).

<sup>117</sup> Las obras terminadas y listas para difundir teorías se catalogan como obras *exóteras*.

contenido dedicado específicamente a la tragedia, en todo lo concerniente a la catarsis ha posibilitado una amplia variedad de reflexiones.

Con respecto a la difusión de la *Poética*, tratadistas italianos del siglo XVI, entre ellos Francesco Robortello, Antonio Sebastiano Minturno, Julio César Scaligero y Ludovico Castelvetro<sup>118</sup> fueron los primeros comentaristas de la obra de Aristóteles, quienes imprimieron a dicho texto una concepción rigurosa y normativa de composición dramática (Sánchez 1996: 133). Buscaban mostrar cuáles eran las reglas para poder escribir poesía, deviniendo en dogma, donde algunas veces manipularon la obra del filósofo griego para establecer autoridad y defender o hacer coincidir lo que ellos pensaban sobre las ideas estéticas. De estos autores heredamos la doctrina de las tres unidades dramáticas: *unidad de acción, de tiempo y de lugar*,<sup>119</sup> de la cual, según Sánchez (1996: 133), la única que es verdaderamente aristotélica es la de *unidad de acción*. En ese aspecto, Sánchez también afirma que la intención de la *Poética*, contrario a la impronta preceptiva heredada por los tratadistas italianos mencionados, es arriesgar un intento de sentido con exactitud y precisión sobre la naturaleza de la tragedia: “Habla, pues, del ser de la tragedia (*ousia*); no del deber ser. Si en algunos pasajes de la *Poética* encontramos afirmaciones de carácter normativo responden, en definitiva, a la *ousía* de la poesía trágica” (Sánchez 1996: 133). Para Viñas (2002: 144), la *Poética* sí se plantea como una serie de observaciones sobre la creatividad del poeta y su habilidad para dar un orden a los hechos dramatizados con el fin de que el resultado sea perfecto, pero jamás subordinando las posibilidades creativas al miope respeto a una serie

---

<sup>118</sup> Robortello: Francisci Robortelli Vtinensis in librum Aristotelis De Arte Poética Explanaciones en 1548; Minturno: L'Arte poetica del Sig. Antonio Minturno [...] en 1563; Scaligero: Poetics libri VII en 1561; Castelvetro: Poetica d'Aristotele vulgarizzata, et sposta per Lodouico Casteluetro en 1570.

<sup>119</sup> Según Viñas, en concreto fue Ludovico Castelvetro (1570) quien se inventó dicha teoría, atribuyéndosela a Aristóteles (Viñas 2002: 144).

de reglas, en lo que fue una deliberada distorsión de la visión aristotélica.

Pues bien, es en este contexto en que aparece y empieza a seducir el concepto de catarsis. En la *Poética*, la palabra se presenta en dos ocasiones, y en ambos casos son dos procedimientos catárticos marcadamente distintos: la catarsis como tema y ejemplo literario, donde la purificación ritual opera para expiar un acto negativo cometido (*Poética* 1455b 15)<sup>120</sup> y la catarsis como efecto de purificación emocional en el espectador de una tragedia (*Poética* VI, 1449b 25-28).<sup>121</sup> Si se observa bien, las alusiones de la catarsis en ambos fragmentos son someras; sin embargo, ante la aparente claridad de lo que significa un ritual catártico de purificación religioso y/o jurídico, como en *Ifigenia*, el proceso catártico que más llama la atención es la del efecto purificador de las emociones, especialmente porque se siente que Aristóteles quedó en deuda al no dar una definición clara del concepto en ese fragmento. Independiente de cuál es la mecánica catártica exacta con la que la tragedia provoca en el espectador una purificación de sus emociones, me interesa llamar la atención sobre cómo en ambos casos la catarsis dentro de la *Poética*, pero también en otras obras del filósofo griego<sup>122</sup> y en los estudiosos del vocablo, se articula como dispositivo y, en esa operación, se activa como un elemento político en relación directa con las demandas del poder al que se adscribe.

Aunque la mecánica catártica de la purificación de las emociones haya llamado la atención más que la mecánica ritual purificadora expuesta como ejemplo preceptivo por

---

<sup>120</sup> “He aquí cómo puede considerarse lo general [respecto a la composición del argumento del drama] por ejemplo, de *Ifigenia* [...] A continuación, puestos ya los nombres a los personajes, introducir los episodios; pero que estos sean apropiados, como, en Orestes, la locura, por la cual fue detenido, y la salvación mediante la purificación” (*Poética* 1455b 15)

<sup>121</sup> “Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada, [...] actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones ” (*Poética* VI, 1449b 25-28).

<sup>122</sup> En Aristóteles encontramos referencias a la catarsis en la *Política*, la *Retórica*, *Problemata*, *De Anima*, *De generatione animalium* y en la ya mencionada *Poética*

Aristóteles, es interesante que dicho autor haya introducido, creo que de manera desprevenida, las dos grandes vertientes que refieren a la catarsis en la experiencia teatral. Por un lado, la representación del dispositivo de pureza, mancha y catarsis en los relatos trágicos, dónde son claras las dinámicas de poder en tensión al rededor la mácula y su purificación, teniendo como eje al personaje que transgrede a la ley. Y por el otro lado, la catarsis como choque emocional que se da en los espectadores, en donde aparentemente las dinámicas de poder no son tan evidentes, en tanto ubicar este tipo de catarsis en el dispositivo catártico es más complejo.

Con respecto a la purificación ritual expuesta en *Ifigenia*, en *Poética* 1455b 15, ya se ha desarrollado ampliamente en los capítulos anteriores la relevancia de la catarsis, junto al régimen de lo puro y lo impuro, en la organización social, estatal o religiosa, y su papel como mecánica de control a través de distintas instituciones o por medio de las reglas y las demandas de verdad. Más adelante me referiré a la representación de ese dispositivo en la tragedia y a su naturaleza como tema literario con el cual se procura el efecto catártico emocional en el espectador. Por ahora, creo que es importante establecer que el carácter político de la catarsis como purificación emocional en el espectador señalado en *Poética* VI, 1449b 25-28, tiene una primera instancia, consistente en la declaración de principio desde dónde está pensada la *Poética*: como una respuesta a Platón por haber expulsado a los poetas de la *polis* y condenado a la tragedia por, supuestamente, socavar las bases del Estado.

### ***Platón y Aristóteles: la Tragedia como Política***

Si tanto Platón como Aristóteles consideran relevante referirse a los poetas, la tragedia y la catarsis como elementos capaces de influir en el buen o mal comportamiento de los

ciudadanos de la *polis*, ciertamente podemos señalar que la catarsis posee un rol natural en las dinámicas políticas de una sociedad, en este caso, la griega. Pero, como veremos, este rol político no existiría si no pensáramos en la operación del procedimiento catártico articulado al dispositivo de pureza, mancha y catarsis. De hecho, Aristóteles y Platón definen fuerzas muy específicas para establecer el rol negativo o positivo del efecto catártico en relación a si hace bien o mal en el cuerpo social a través de los ciudadanos. Para Aristóteles, la catarsis producida por la música tiene efectos positivos en los ciudadanos que se vean afectados por pasiones negativas, las cuales, señalo, afectarían no sólo su cuerpo, sino también su rol en la *polis*. Por el contrario, para Platón, el efecto negativo de la poesía está en que la imitación es una representación falsa de la realidad, con la cual los ciudadanos se verían manchados en su discernimiento (el estado ideal a proteger), además de que los poetas rechazan el gobierno de los filósofos. De allí que el Estado al que refiere Platón deba estar libre de la mancha de los poetas, por lo que señala:

Esto es lo que quería decir como disculpa al retornar a la poesía, por haberla desterrado del Estado, por ser ella de la índole que es: la razón nos lo ha exigido. Y digámosle, además, para que no nos acuse de duros y torpes, que la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo. Leemos, por ejemplo, “la perra gruñona que ladra a su amo”, “importante en la charla vacía de los tontos”, “la multitud de las cabezas excesivamente sabias”, “los pensadores sutiles porque son pobres”, y mil otras señales de este antagonismo. No obstante, quede dicho que, si la poesía imitativa y dirigida al placer puede alegar alguna razón por la que es necesario que exista en un Estado bien gobernado, la admitiremos complacidos, conscientes como estamos de ser hechizados por ella. Pero sería sacrílego renunciar a lo que creemos verdadero (*República X*, 607bd).

Para Aristóteles, en cambio, la poesía y la catarsis a través de la música, tienen valores positivos. Aquí escribo a propósito “catarsis” en tanto procedimiento general que puede tener muchas mecánicas, porque, en efecto, no podemos señalar con exactitud que la catarsis trágica de la *Poética*, corresponda mecánicamente a la catarsis descrita por Aristóteles en la *Política*, aunque exista diversos elementos que las unan. Aristóteles promete en *Política*

1341-b40 referirse a la catarsis en la *Poética*, con lo cual se crea una afinidad entre el uso del término en ambos tratados (aunque no lleve a cabo su promesa). Esta afinidad se da especialmente cuando la música, la cual es la causante de la purificación a la que alude el filósofo en *Política*, era considerada algo intrínseco a la poesía. Además, ambos tipos de catarsis aluden a un choque emocional, quizás con procedimientos distintos, pero con el objetivo de apaciguar las pasiones exacerbadas y educar. Tal objetivo, sin duda, articula a la catarsis de las emociones en el cuerpo social a través del sujeto afectado, planteando que tanto las pasiones muy agitadas como la falta de educación manchan al ciudadano de la *polis* y de allí que requiera regresar a su estado de normalidad (de pureza) por medio de la catarsis:

Es evidente que debemos servirnos de todas las melodías, pero no debemos emplearlas todas de la misma manera, sino utilizar las más éticas para la educación, y para la audición, ejecutadas por otros, las prácticas y las entusiásticas. Pues la emoción que se presenta en algunas almas con mucha fuerza se da en todas, pero en una en menor grado y en otra en mayor grado, como la compasión, el temor y también el entusiasmo. Algunos incluso están dominados por esta forma de agitación, y cuando se usan las melodías que arrebatan el alma vemos que están afectados por los cantos religiosos como si encontraran en ellos curación y purificación. Esto mismo tienen forzosamente que experimentarlo los compasivos, los atemorizados y, en general, los poseídos por cualquier pasión, y los demás en la medida en que cada uno es afectado por tales sentimientos, y en todos se producirá cierta purificación y alivio acompañado de placer” (*Política* 1342 a1-15).

Como se observa, a Platón lo que le molesta es la poesía que se disfruta por placer (de hecho, su diatriba es contra la poesía específicamente imitativa, la cual ya se viene entendiendo como ajena a los dioses), mientras que Aristóteles reconoce en ese placer (*oikeia*) una posibilidad funcional de la catarsis como educación (*paideia*). De manera que hay que señalar algo que parece una obviedad: dicha catarsis emocional actúa tanto en el cuerpo físico, como psíquico e intelectual del individuo, el cual es considerado por Aristóteles como un ser político y cultural por naturaleza. Es decir, por vía del efecto que tiene la catarsis emocional, sea con la música o con la tragedia, en el sujeto y su contexto, la catarsis opera políticamente

en virtud a su vínculo con el dispositivo que la ubica entre las fuerzas de pureza (la normalidad) e impureza (las pasiones álgidas) que la demandan. Esta idea adhiere a cómo era entendida la tragedia (la poesía) entre los griegos, como veremos a continuación.

### ***La Poesía Trágica Griega como Dispositivo***

¿Cuál es la relación que existe entre el dispositivo de la mancha, la pureza y la catarsis, con la estética, el arte y, por supuesto, la tragedia griega? Podemos observar dos vías claras con las que se crea ese vínculo. La primera es aquella en la que el registro de los temas literarios consiste en contar los actos monstruosos que conllevan a la impureza del héroe trágico: una *mimesis* del dispositivo catártico expuesto en las transgresiones a la ley y las consecuencias que ello conlleva. Así, el tema de la obra es la mancha y su purificación, su catarsis. La segunda vía es más problemática y consiste en cómo el relato —el hecho narrado, ese tema que en la tradición griega cuenta las consecuencias infecciosas de la mácula y su catarsis— provoca en el espectador también un efecto catártico. Con lo que surge el problema de esta investigación: ¿cómo la catarsis —en este caso, tanto la expuesta temáticamente como la que es experimentada por el espectador de la tragedia dramática— se convierte en un agente político y entramado en las dinámicas de poder? La respuesta está en la construcción del mapa de tensiones que el esquema matriz de la mancha y la pureza crea y con el cual pensar a la catarsis, de acuerdo a su pertenencia a ese sistema, pero, desde las envolturas discursivas que se le han impuesto.

El tema de la contaminación, especialmente la religiosa, es constante en los textos literarios griegos. En *Edipo Rey* la plaga que vive Tebas es causada por una situación de impureza; la desgracia de Creonte en *Antígona* acaece por su desafío a las leyes divinas,

imponiendo leyes civiles que conllevan el sacrilegio de no enterrar los propios muertos; Orestes se encuentra en una disyuntiva que lo obliga a elegir entre dos formas de contaminación: o desobedece a Apolo, quien lo impulsa a matar a su madre, y sufre las consecuencias de la falta al dios, o comete el matricidio (como se sabe, termina asesinando a Clitemnestra, su progenitora, siendo su huésped); Circe le advierte a Medea que, si no purifican sus maldades, no podrá regresar a su patria. La mitología órfica establece una mancha de nacimiento que se puede equiparar a una especie de pecado de nacimiento, el cual se instauró cuando surgieron los humanos de las cenizas de los Titanes, justo después de ser fulminados por Zeus. Tal “pecado” debe ser purificado. Por otro lado, ya expuse cómo la *Iliada* y la *Odisea* constantemente refieren purificaciones higiénicas,<sup>123</sup> las que a veces llevan a la eliminación de fuerzas malignas. Pero también sostengo que, ante el enaltecimiento de la autoestima y la reputación, la venganza de la deshonra de éstas –la cual es una línea de acción que suele aparecer en los héroes homéricos– es una forma ética de la catarsis

Como se ha señalado con Ricoeur,<sup>124</sup> nuestra herencia del vocabulario de lo puro y de lo impuro proviene de los griegos, formado a partir de la experiencia imaginaria ligada a paradigmas fantásticos de seres monstruosos cometiendo crímenes que provocan las peores de las impurezas. Esto vendría a representar, para Ricoeur, una verdadera creación cultural que en los siglos V y VI a. C. dotaría al hombre helénico de una memoria ética a partir de las reinterpretaciones de un pasado fabuloso (Ricoeur 1969: 199). La gran contribución de los griegos a la temática del mal (el tema que compete a Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*) se da gracias a la manera como los griegos representaron su propio pasado y en la forma como formularon sus creencias: “Ahí tenemos toda una literatura marcada por el tema de la

---

<sup>123</sup> Supra, p. 130.

<sup>124</sup> Supra, p. 93.

mancha, una literatura de la que procedemos nosotros por línea genealógica; y ahí tenemos un logos afectado por el mismo tema; y ese logos es nuestro logos” (Ricoeur 1969: 202). Además, el drama fungió como el gran instaurador del lenguaje simbólico de la mancha con todo el sistema de purificación y definiciones que eso implica:

Desde un punto de vista simplemente semántico, el drama desempeñó un papel importantísimo en esa formación del lenguaje simbólico. Se ha llamado la atención sobre el hecho de que las palabras *miasma*, *kelis*, *mysos* y *miainein* se emplean poquísimas veces en prosa cuando se habla de un asesinato; sólo se las usa para exponer una doctrina o para referir una leyenda. A fuerza de imaginar impurezas monstruosas en ciertos criminales fabulosos, los poetas abrieron el camino a la simbólica de lo impuro” (Ricoeur 1959: 201).

Por otro lado, la fuerza influyente de esos relatos no se entendería si no se expone el papel de la tragedia entre los griegos de la antigüedad y el papel de los poetas como agentes de la conciencia del poder divino y de sus mandatos. Con lo cual, la poesía y los poetas griegos quedan activamente anexados a entidades e instituciones de contenido ideológico: la educación, la medicina, la mántica o las leyes. Ahora bien, con esto hay que entender que, para los griegos, durante un tiempo, la poesía no entraba en la categoría de arte, especialmente si consideramos el arte desde nuestra perspectiva contemporánea. El arte, para los griegos de la antigüedad, era tan sólo la prosaica técnica para elaborar algo; mientras que la poesía era la voz de los dioses.

Wladislaw Tatarkiewicz, indica que el escultor realizaba, por ejemplo, un trabajo intelectual, operativo y por lo tanto humano. En cambio, el poeta realizaba una actividad espiritual, era un tipo de vate inspirado por los dioses, instrumento de las fuerzas que dirigen al mundo y mantienen el orden en él. Los griegos resaltaban que la poesía tenía la habilidad de influir la vida espiritual, estaba ligada a la profecía, con lo que particularmente fascinaba, embrujaba, seducía las mentes, de allí que Platón la rechazara por su irracionalidad. Además, también era distinta de cualquiera de las artes manuales porque la poesía tiene medios y

objetivos distintos. Mientras que el artista sólo reproducía el saber y la técnica de sus ancestros, de la misma manera que sucede en otros oficios como el agricultor, el carpintero o al herrero (Tatarkiewicz 2002: 130). Así lo señala Platón en *Ion*, citado por Tatarkiewicz:

La Musa inspira ella misma a los hombres y después a través de estas personas inspiradas, la inspiración se extiende a otros... Los buenos poetas épicos no expresan los poemas que son bellos por medio del arte, sino como consecuencia de un arrebato de inspiración y posesión, e igual sucede con los buenos poetas líricos: ...El poeta no puede nunca componer hasta que no se siente inspirado y le ha sido arrebatada su facultad de juzgar, habiéndole abandonado su mente... Pues, no es a través del arte como expresan estas cosas, sino por inspiración divina... Es Dios mismo quien habla y se dirige a nosotros a través de ellos... esos bellos poemas no son ni humanos ni obra de hombres; son divinos y obra de dioses, siendo los poetas sólo los intérpretes de los dioses (Ion 533 E-534 E).

Se desprende, entonces, que la poesía era considerada como conocimiento, pero un conocimiento más elevado: llegaba hasta el mundo espiritual y se relacionaba con los seres divinos, se acercaba a la filosofía. La poesía era una expresión general de los fenómenos, más filosófica que la historia, ya que ésta sólo determinaba hechos individuales. Por eso, aunque les una el conocimiento de las artes, su relación con el espíritu la hace completamente opuesta. La poesía era un conocimiento irracional e intuitivo: intentaba explicar la esencia del ser. Mientras que el arte consistía en la producción de objetos; en consecuencia, las artes visuales tan sólo eran tareas utilitarias y hedonistas. Por su parte, la poesía consistía en la comprensión de los objetos, no de producirlos, por eso se enmarca dentro de la cognición y se liga a tareas morales e instructivas: hacer que la gente sea mejor a través de la poesía<sup>125</sup> (Tatarkiewicz 2002: 114-115):

Señalemos un punto más para terminar. Aristófanes pregunta en *Las Ranas*: ‘¿Qué es lo que debemos admirar en un poeta?’ Y responde: ‘Su inteligencia aguda, su sabio

---

<sup>125</sup> A pesar de eso, Platón la condena por no ser lo suficientemente útil. La tarea que emprende Aristóteles es darle un fin útil a la poesía, es por tal razón la catarsis también es definida desde la utilidad. Esto nos hace recordar que siempre debemos preguntarnos el por qué Aristóteles no nos cuenta por qué debemos purificar las pasiones. La respuesta quizá está en el hecho de que para los griegos era obvio. Esa obviedad es un discurso establecido imperante, circulando dentro del dispositivo catártico.

consejo y que haga mejores a los ciudadanos' [Aristófanes, *Las Ranas*, 1009]. Estas palabras indican también otra propiedad de la poesía que para las mentes de los griegos la separaba del arte visual. Pues a este último se le otorgaban tareas utilitarias y hedonistas, pero no morales o instructivas. La actitud moral que se sentía hacia la poesía fue muy general durante la época clásica en Grecia. Era muy a menudo el único punto de vista que entonces se le aplicaba, no sólo por las grandes masas, sino también por la élite intelectual. Aristófanes no era el único que defendía estas ideas: 'βελτιουζ ποίεϋ' hacer que la gente sea mejor a través de la poesía, era el eslogan constante de la época. Los sofistas la alababan (como puede verse, *inter alia*, en el *Protágoras* de Platón), al igual que los oradores (p. ej., Isócrates) y hombres como Jenofonte (Tatarkiewicz 2002: 115-116).

En efecto, los sofistas y, en particular, Protágoras dieron gran importancia a los alcances didácticos de los relatos míticos transmitidos a través de la poesía. Como se ve, en la Grecia Antigua, a la población se le educaba a partir de un contexto mitológico, *mitopoyético*. Tenemos entonces que los griegos separaban a la poesía “por sus características de vaticinio; su significado metafísico; y sus rasgos morales e instructivos. En estas fuentes es donde se origina la oposición entre la poesía y el arte que a nosotros nos es bastante extraña” (Tatarkiewicz 2002: 116). Sin embargo, también se reconoce que existía una poesía artesanal, regida por su forma y concebida igual que las artes visuales, de distinto carácter a la poesía de arrebatada inspiración de la musa sobre el poeta, regida por su contenido. La poesía artesanal era todo aquello expresado en forma de verso, y este criterio era suficiente para considerarla como tal, como lo señala Gorgias, citado por Tatarkiewicz: “La poesía es el nombre que doy al habla que tiene una construcción métrica” (Gorgias, *Elena*, 9 Imm en Tatarkiewicz 2002: 116). De todas maneras, había una concepción muy clara del carácter divino de la poesía, mientras que, en su forma artesanal, sólo refería a textos despojados de un aura espiritual.

Para Aristóteles, según Tatarkiewicz, la métrica es menos relevante que el contenido al

momento de determinar la estatura del poeta<sup>126</sup> (Tatarkiewicz 2002: 116). Para Tatarkiewicz, Aristóteles fue importante para que la versificación no incluyera a la poesía dentro del concepto de arte técnico que se ha expuesto, al señalar la diferencia entre una y otra, así: “Aristóteles contribuyó a la separación conceptual del arte de la versificación de la inspiración poética. Durante el periodo post-aristotélico, se hizo más y más común la idea de que la inspiración no se limita necesariamente al habla versificada, sino que puede aparecer también en otros dominios de la creatividad humana” (Tatarkiewicz 2002: 117).<sup>127</sup>

Por otro lado, es común que se afirme que la primera vez que aparece el concepto de catarsis en el ámbito de la teoría poética es con Aristóteles (Cf. Sánchez 1996: 128). Pero lo cierto es que ni Aristóteles ni Platón, quienes desarrollaron conocidas teorías sobre el arte, fueron los primeros en hablar de este tema. Fueron los sofistas, y especialmente Gorgias, los primeros en señalar que en las experiencias que el arte provoca existen distintos fenómenos durante la percepción de la obra. Los griegos carecían de la distinción con la que hoy conocemos a la actitud creativa y la estética e, igualmente, entre la actitud estética y la actitud investigadora tampoco existía diferencia. La palabra “*theoría*” tenía el doble uso de investigación y contemplación. Se pensaba que contemplar objetos bellos y artísticos no era más que una percepción agradable. Así mismo, el concepto de *percepción* por parte de los filósofos se comprendía de varias formas. Por ejemplo, como concepción psicológica,

---

<sup>126</sup> *Poética* 1451 b 27. Tatarkiewicz cita ejemplos de Aristóteles sobre cómo versificar no significa necesariamente ser poeta, a saber: *Poética* 1447 a 28 s, 1447 b13, 1452 b 2.

<sup>127</sup> Por otro lado, ser escultor no representaba un prestigio más especial que ser albañil, mientras que con los poetas sucedía completamente distinto, pues eran sujetos de un culto especial: “Los propagadores de este culto, los rapsodas, se encontraban en cierto sentido, en la época de Licurgo, Solón y Pisistrato, al servicio del estado. Después del siglo I d. de C., Homero comenzó a ser considerado como un teólogo, y su épica como libros de revelación. Antes incluso de todo esto, ‘durante toda la antigüedad pagana fue maestro de religión y por tanto, por así decirlo, profeta y teólogo. No sabemos cuándo fue reconocido como un semidiós. Pero de cualquier modo, Cicerón y Estrabón testimonian que le fueron rendidos honores divinos en Esmirna, Quío, Assos y Alejandría” (Tatarkiewicz 2002: 118).

fisiológica, sensorial o de matiz racionalista. Pero en términos generales, se comprendía a la *percepción* como la actividad psicológica que siempre sigue su curso, indiferente de si se desea obtener conocimiento del objeto o sólo buscar placer estético. Así, además de las percepciones que la experiencia del arte produce, existen otras de carácter especial divididas en tres formas: de acuerdo a la ilusión que provocan o *Apate*; al choque que provoca la liberación de las emociones o *Katharsis*; o al origen irreal de los objetos o *Mimesis*: “Estas tres teorías, que habían aparecido ya en Grecia en los tiempos arcaicos, pueden denominarse por conveniencia las teorías apatéticas, catárticas o miméticas” (Tatarkiewicz 2002: 125).

Ciertamente, aunque hoy en día podríamos creer que estas tres condiciones las podemos encontrar en todas las artes, incluyendo las artes visuales tal y como las consideraban los griegos, la verdad es que estos efectos solamente eran provocados por los poetas y su arte: la poesía dramática (Tatarkiewicz 2002: 125).

La *teoría apatética o ilusionista* consiste en la manera como la tragedia produce un encantamiento. Es sobre cómo el teatro es principalmente el arte de la ilusión (*απατη*) o cómo crea una apariencia, donde el espectador cree que lo que aprecia es la realidad y vive los sufrimientos de personajes como Electra o Edipo (mientras que el arte visual del siglo V a. C. no tenía ninguna ambición ilusionista). Esa experiencia es una acción extraordinaria, casi mágica, basada en el poder de seducción de la palabra hablada. En *Defensa o Elogio de Helena* Gorgias fue de los primeros en señalar a: “la ilusión y la magia como trama y urdimbre del arte” (Tatarkiewicz 2002: 126). La base de la *teoría mimética* señalaba que la producción humana “en algunas de sus divisiones no añade nada a la realidad, sino que crea, representaciones irreales, cosas ficticias, fantasmas, ilusiones. En ese sentido se hablaba de arte ilusorio-creativo”. Así, imitador es el que produce cosas irreales, decía Platón (*La*

*República* 599 D.), no necesariamente quien hace una imitación o simplemente copia la realidad (Tatarkiewicz 2002: 128).

En la *teoría catártica* hablamos de la música y de la poesía, pues ambas tienen la capacidad de crear emociones extrañas y violentas en la mente. Allí, se produce un choque que crea un estado donde la razón es superada por la emoción y la imaginación. Tatarkiewicz apunta que, “En ciertas ocasiones otra idea, que tenía un alcance mucho más extenso, se emparejaba con esta común convicción; estas experiencias poderosas –especialmente las de miedo y piedad– provocan una descarga de emociones. Y no son las emociones en sí mismas, sino su expresión lo que constituye la fuente de placer que proporcionan la poesía y la música” (Tatarkiewicz 2002: 126-127). Antes que Aristóteles, Gorgias ya había planteado que la acción de la poesía es como un choque emocional, cercano a la magia y las ilusiones que la poesía provocaba. Hans Robert Jauss, citado por David Viñas, plantea que Gorgias fue de los primeros en aprovechar en detalle el aspecto sensorial del lenguaje, capaz de eliminar el miedo, el dolor, dar alegría y generar compasión. También destaca que, antes que Aristóteles, Gorgias recurría al placer estético que traían consigo la oratoria y la poesía, no sólo en lo concerniente al horror (*phobos*) y el lamento (*eleos*), sino también con la analogía médica de la catarsis: “Gorgias se interesa por la preparación (*paraskeuazein*) del oyente de un discurso y por la transformación de su tensión pasional en una convicción nueva que, de manera irresistible, ‘formará su alma como ella desee’”<sup>128</sup> (Viñas 2002: 33)

A su vez, la idea del choque emocional de la poesía se puede rastrear hasta los pitagóricos, ya que para ellos la catarsis era un concepto natural, en un nivel superior al de la filosofía; de allí que su lema señalara que la medicina purifica el cuerpo, y la música el alma

---

<sup>128</sup> Viñas cita a Jauss en *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Taurus, Madrid, 1992. P. 63

(Tatarkiewicz 2002: 127).<sup>129</sup> Por otro lado, Tatarkiewicz, basado en Pohlenz, no descarta que la idea sea original de Aristóteles, en un giro utilitarista de la experiencia catártica:

Puede que así fuera cuando, negando a Platón (quien había condenado la poesía por su acción emocional, irracional) intentó defender la poesía demostrando que esta no intensifica las emociones, sino que, al contrario, las descarga. En ese caso, la teoría de una catarsis emocional realizada a través de la poesía sería específicamente aristotélica; sin embargo, la teoría del choque emocional que la poesía provocaba era más antigua y se conocía mucho más ampliamente (Tatarkiewicz 2002: 127).

De cualquier modo, la teoría del choque emocional es una característica que ni Gorgias, ni Aristóteles, ni nadie antes que ellos en el siglo V a. C. aplicó a la pintura, la escultura, la arquitectura o alguna otra arte técnica, dada su nula relación con la intensificación o el alivio del miedo o la piedad. Así la teoría del choque emocional era, pues, una cualidad exclusiva de la poesía o la música (Tatarkiewicz 2002: 127). Sin embargo, dicha exclusividad hoy en día no opera, lo que no podemos decir de las consideraciones relacionadas a la poesía y la catarsis en campo como la educación ética, la terapia y el placer trágico, donde distintos comentaristas enfocan sus definiciones sobre la catarsis, como veremos a continuación, poniéndola a opera como dispositivo en instituciones como la educación, la medicina y el entretenimiento.

### *Ideas generales sobre la catarsis y sus teóricos*

la catarsis tiene una relación directa con la realidad política, por lo que, cualquier autor que trate de teorizar sobre ella alude, directa o indirectamente, a su rol político. La catarsis, al pertenecer al dispositivo de pureza, mancha y catarsis, es un poderoso principio

---

<sup>129</sup> l. c. 203. Cfr. Aristoxeno (Diels, 11. 283, 44).

ordenatorio y un motor de construcciones simbólicas, desde donde las comunidades dan forma a sus instituciones, tanto en las retículas cotidianas como en las públicas. Con lo cual, cuando hablamos de catarsis, de pureza y de mancha, también estamos configurando un cuerpo sobre el cual se aplica el procedimiento catártico. Este cuerpo puede ser una superficie sucia; el mundo y su naturaleza material; el individuo y su corporeidad física, psíquica o su razón; la sociedad con sus instituciones organizativas: la familia, el país, la religión, la política, el sistema productivo, etc.; un cuerpo teórico: ideológico, filosófico, estético. Con esas características se ha intentado demostrar en el capítulo anterior la manera como ha circulado el concepto de catarsis entre los distintos aspectos de la vida en la Grecia Antigua.

La multiplicidad de acercamientos a la definición de catarsis, como se ha dicho, es infinita, desde donde, inicialmente, podemos identificar dos grandes vertientes. La primera, propone definir la catarsis exclusivamente en el contexto del drama trágico. Es decir, qué es la catarsis cuando opera dramáticamente, ya sea en el espectador, en el personaje, en la temática de la obra, etc. Por supuesto, esta línea se circunscribe a la manera como Aristóteles alude al término en la *Poética* y de allí que sea una corriente fuerte de reflexión. La segunda vertiente es aquella que intenta definir qué es en sí la catarsis como un concepto más universal, fuera de su operación dramática y aplicable, principalmente, a la educación, la psicoterapia y el placer estético. Aquí, la catarsis se define como una idea general, donde el principal motor para conceptualizarla proviene de la curiosidad que genera el vacío dejado por Aristóteles cuando prometió referirse a ella y finalmente o no lo hizo o se perdió el tratado donde cumplía su promesa. De manera que, a la hora de acercarnos a un texto que intente describir el concepto de catarsis, suele suceder que el autor señala directamente cuál de las dos vertientes toma y si no, el lector deberá establecer cuál de las dos vías tomó el autor para que, en efecto, no se confunda a la *catarsis trágica* con una idea de catarsis más general.

Dicho esto, creo que establecer tal diferenciación es un principio básico para evitar caer en discusiones en las que es evidente que cada autor tiene objetivos distintos al plantear su definición de catarsis (como se verá, esto es más común de lo que se cree). Cabe recordar en este momento, que, por supuesto, esta investigación ha optado por entender la catarsis en su aspecto general, puesto que de esta manera es que ha sido posible dilucidar alrededor de la relación de la catarsis con el poder, incluso cuando ésta se configura como catarsis trágica.

Por otro lado, dichas vertientes tienen dos grandes acercamientos metodológicos: la que pretende resolver qué es lo que quiso decir el Estagirita remitiéndose solamente a lo que dice la *Poética*; y aquella línea que intenta dar respuesta usando todo el corpus aristotélico y su diálogo con la filosofía de su tiempo, especialmente con Platón. Estas dos vertientes se mezclan o adhieren la evolución no sólo de los contenidos dramáticos sino también las perspectivas que otorgan los cambios sociales y espirituales de los tiempos. Nuevamente, ninguno de los dos métodos es más válido que el otro, en tanto, en la búsqueda de la definición del término, se requiere que cada autor establezca los objetivos que persigue.

Embebido de cualquier cantidad de significados, sostengo que los teóricos de la catarsis desarrollan su exposición no hablando sólo de la catarsis, sino, directa o indirectamente, del dispositivo de pureza, mancha y catarsis. Suele suceder que no se señale directamente la operación de dicho dispositivo, puesto que se esconde en peticiones de principio que de antemano definen cualidades positivas en un marco moral, espiritual, de salud, político, ideológico, etc. Y que, al encontrarse en peligro por cuestiones inmorales, malignas, insalubres, injustas, etc., demanda, en un momento dado, que la catarsis aparezca. Señalado así, es claro que, cuando hablamos de la catarsis moralizante o terapéutica, la relación de dicho elemento y su participación en el dispositivo se vincula en un entramado político, puesto que la reproducción de los valores morales y de los valores sobre el cuidado del

cuerpo, la mente y psique redundan no sólo en los sujetos que reciben el efecto, sino en la sociedad a la que pertenece. Sin embargo, cuando hablamos de la catarsis con un tamiz placentero hay más prevención a aceptar la relación de la catarsis con la política y el poder. En este caso, una forma de apreciarlo consiste en que la catarsis, regresando a sus orígenes, hace parte de los rituales de transición, por lo tanto, la catarsis como placer activa su operación política al amortiguar los distintos momentos en que los sujetos se incrustan en el aparato productivo de su sociedad. Nuevamente, para establecer el carácter político de cada catarsis, se debe establecer las fuerzas en tensión que la demandan cuando entran en conflicto.

A medida que se haga la exposición se citará y se repetirá lo siguiente con sutiles variaciones: que en el género trágico, en su trama y en las acciones de sus personajes, hay un movimiento emocional que Aristóteles llama como la compasión y lo temible. De manera que, el espectador ante la obra sentirá un movimiento climático de dichas emociones y las experimentará a tal punto que vivirá una catarsis, la cual tratamos de demostrar que opera políticamente si la entendemos operando en el dispositivo catártico. A partir de este pequeño resumen de la catarsis aristotélica, las preguntas que intentan resolver los autores son muchas, por ejemplo: ¿Se liberan específicamente la compasión y el temor? ¿A qué se refiere Aristóteles con temor y compasión? ¿Una de estas emociones se subordina a la otra? ¿Aristóteles señala esas dos emociones como una muestra de todas las emociones que puede liberar la catarsis trágica? ¿Qué es lo que exactamente sucede en el espectador? ¿Es o no la catarsis el objetivo principal de cada tragedia, de cada obra independiente del género, del arte en general? Aceptando que la catarsis es el objetivo de la tragedia, este objetivo ¿tiene fines educativos, terapéuticos, placenteros, políticos, religiosos? ¿Dónde está sucediendo realmente la catarsis? ¿En el individuo, en la sociedad, en la mente, en el cuerpo, en las

emociones, en una idea? En fin, estas preguntas se pueden extender por cada definición de catarsis existente.

Con tantos elementos confluyendo, el dispositivo de pureza, mancha y catarsis se manifiesta en cómo los teóricos de la catarsis exponen su tema. Así que iré exponiendo las ideas de catarsis de los autores revisados y, a medida que lo hago, se verá cómo los autores envuelven, según sea los objetivos planteados por cada uno, sus propias ideas de mancha o pureza y la mecánica catártica que procedería en cada definición.<sup>130</sup>

### ***Método De Los Autores***

Entre los autores que he abordado para exponer algunas características de los estudios sobre la catarsis suele haber una declaración de principios metodológicos para abordar el tema. Sin duda, esto es importante porque desde la manera como plantean acercarse al concepto de catarsis se define sobre qué cuerpo piensan enfocar su análisis y desde qué perspectiva conceptual. De allí que quienes se concentran exclusivamente en la *Poética* suelen determinar una perspectiva conceptual relacionada con la del placer estético y la educación, y que aquellos que revisen el texto a la luz de las otras obras de Aristóteles o con otros saberes e ideas abran dicha perspectiva a la terapéutica, la política o la religión.

Leon Golden señala que Aristóteles no proveyó ninguna definición ni comentario en la *Poética*, de modo que los métodos para abordar el término implican una búsqueda apoyada en otros tratados o centran la atención únicamente en la *Poética*, buscando una definición

---

<sup>130</sup> Esta revisión no tiene como fin mostrar una sistematicidad en la evolución de las definiciones del término. Pero si se quiere revisar este tipo de trabajos, Fraguas recomienda la *Bibliografía de la Poética de Aristóteles*, publicada por L. Cooper y A. Gudeman en 1928, completada por M. T. Harrick en 1931, y por F.G. Else en 1955. Por mi parte, también recomiendo revisar la edición trilingüe de la *Poética*, editado por Valentín García Yebra, *Poética de Aristóteles*. Vol. 8. Gredos, 1999.

implícita o una explicación oculta en el argumento interno: “Aquellos que entienden la catarsis en un sentido médico o moral justifican su interpretación en campos externos; aquellos que ven la catarsis en términos estructurales o intelectuales basan su visión en la teoría general de la tragedia desarrollada en *Poética*”<sup>131</sup> (Golden 1976: 437). Golden está en desacuerdo con que se busque evidencia de qué es la catarsis en la *Política*, pues, para él, esto representa un grave error de metodología, ya que no se toma en cuenta la individualidad y los conceptos específicos de cada trabajo (Golden 1976: 439). Sin embargo, en su exposición, donde concluye que a la catarsis es un procedimiento de clarificación intelectual y donde afirma apoyarse solamente en la *Poética*, incluye citas a Platón para justificar su conclusión sobre el término (Golden 1976: 444).

Para Pierre Corneille, entender el famoso pasaje que refiere a la catarsis en la *Poética* no requiere que nos remitamos a definiciones fuera de este mismo libro, incluso bajo la necesidad que obligaría el supuesto hecho de que dicha obra está incompleta (Corneille no afirma ni niega esto de manera contundente), ni tampoco teniendo en cuenta que Aristóteles ofrece una definición de catarsis en la *Política*. Según el dramaturgo francés, para Aristóteles, “Sentimos piedad, dice él, por aquellos que vemos padecer una desgracia que no merecen y tememos que nos suceda algo parecido cuando vemos padecerla a nuestros semejantes”.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> “Those who understand *katharsis* in a moral or medical sense justify their interpretations on external grounds; those who see *katharsis* in structural or intellectual terms chiefly base their views on the general theory of tragedy developed in the *Poetics*”.

<sup>132</sup> En la cita uno del *Discurso sobre la tragedia y los medios para tratarla según lo verosímil y lo necesario*, los encargados de la publicación advierten que “En el texto de Corneille las citas que hacen referencia a la *Poética* de Aristóteles aparecen en cursiva. En primera instancia, se podría pensar que se trata de citas textuales, pero en realidad contienen la interpretación o traducción propia del dramaturgo francés. Por tal razón, en lugar de recurrir a una traducción castellana y trasladar la traducción, hemos decidido traducir la interpretación del autor y conservar las cursivas puesto que el autor las utiliza para tomar distancia frente al texto del filósofo griego. Además, en ocasiones, Corneille suma a su interpretación sus propias ideas” (Corneille, 2007: 338). Dichos editores señalan que tomaron el texto original de la edición de Bénédicte Louvat y Marc Escola (París: Garnier-Flammarion, 1999, 95-132). La cita, directa o indirectamente, como lo señalan los editores, que hace Corneille, en este caso dice así: “Nous avons pitié, dit-il, de ceux que nous voyons souffrir un malheur qu’ils ne méritent pas, et nous craignons qu’il ne nous en arrive un pareil, quand nous le voyons souffrir à nos

Partiendo de allí, Corneille sostiene que lo mejor es atenerse a lo dicho por Aristóteles y no ve conveniente adivinar lo que en “realidad” intentó decir, pues en el fondo habrían suficientes elementos para “fundar una opinión probable de aquello que no ha llegado hasta nosotros” (Corneille 2007: 338). Para los tiempos de Corneille, como señala Iván Vicente Padilla, las teorías poéticas eran de orden normativo, lo que devenía en una crítica literaria también de un muy fuerte carácter normativo: “la crítica, entendida como el discurso que se elabora sobre las obras literarias, que describe, interpreta y evalúa el sentido y los efectos que las obras producen en los lectores, que aprecia, juzga y procede según se simpatice o no con una obra, fue en el contexto de Corneille dogmática y severa” (2007: 314)<sup>133</sup>. Sin embargo, Corneille era de la idea de que la tragedia, en su esencia, difícilmente se restringe a los mandatos de unas reglas y pide moderación con el rigor con el que supuestamente habría que leer los preceptos de la *Poética* (Corneille 2007: 347). Es decir: “a la lógica de las reglas Corneille prefirió la lógica del arte dramático, y sobre todo la de los motivos que decidía representar en sus obras. En su perspectiva, cada motivo le impone al dramaturgo una lógica interna que se debe respetar” (Chasing 2007: 314). De manera que, a pesar de señalar que se ciñe a lo dicho por Aristóteles, Corneille en su desarrollo propone entender que la tragedia, en los tiempos de la Atenas Clásica y Helenística, es distinta a la tragedia de su época, pues

---

semblables” (1910, 344-345). La edición que uso para la cita en francés de la traducción directa o indirecta del dramaturgo francés es la de la Bibliothèque Charpentier, de 1910, en donde las citas del Estagirita están entre comillas.

<sup>133</sup> Chasing, Iván Vicente Padilla. "La tragedia regular: entre Corneille, la teoría y la crítica." *Literatura: teoría, historia, crítica* 9 (2007). Padilla resalta: “Entre 1572, año de publicación de *L'art de la tragédie* de Jean de la Taille, y 1660, publicación de los tres *Discours sur le poème dramatique* y los *Examens* de Corneille, aparecen el *Art poétique* (1574) de Vauquelin, el *Discours sur la tragédie* (1639) de Sarrasin, y la *Poétique* de La Menardière, editada en 1640. Ésta ha sido considerada por la crítica como una obra de transición entre las poéticas del Renacimiento y las poéticas del clasicismo, como la *Poétique* (1647) de Gérard-Jean Vossius, y *La pratique du théâtre* (1657) de D'Aubignac. A este furor codificador deben sumarse el “Prefacio” (1628) del quinto y último volumen del Teatro de Alexandre Hardy puesto que es origen de un debate sobre las reglas del poema dramático, y la *Carta sobre la regla de las veinticuatro horas* (1630) de Chapelain, obra que, inserta en dicho debate, institucionaliza de manera definitiva la regla de la unidad de tiempo.

ésta ha devenido en otras formas propias de su época, cambios dados principalmente por el marco social y moral cristiano. Además, Corneille se cuestiona la necesidad de fijarnos en la estatura jerárquica elevada y moral del héroe trágico, y propone tener en cuenta que lo que asemeja a dicho personaje con el espectador, y que perdura desde las tragedias producidas durante el contexto aristotélico hasta el contexto del mismo Corneille, son los sentimientos, las pasiones, los temores (Corneille 2007: 339). Incluso, niega que la purificación por temor y compasión sea intrínseca a toda obra trágica: “Confesaré algo más. Si la purificación de las pasiones se realiza en la tragedia, me parece que debe realizarse de la manera como yo la explico: pero dudo que ésta se presente alguna vez inclusive en las condiciones que exige Aristóteles” (Corneille 2007: 342). Entonces, el método de Corneille para acercarse a una definición de catarsis consiste en apearse a lo escrito en la *Poética*, pero como lector/espectador atento a las dinámicas internas de la tragedia como material dramático autónomo a los tratados preceptivos. De manera que Corneille no considera irrefutables las convenciones –demandadas más por los críticos preceptivos que por el mismo Aristóteles– y prefiere discurrir con su propia perspectiva, en tanto es consciente de que la tragedia sufre transformaciones a través del tiempo, dado el cambio en los contextos sociales que pueden afectar su forma, así como también el gusto de los espectadores:

No me cabe la menor duda de que muy probablemente lo dicho por este filósofo sobre los diferentes grados de perfección de la tragedia era lo justo para su época y para sus compatriotas; pero tengo que manifestar que el gusto de nuestro siglo no corresponde al del suyo en lo que se refiere a un tipo de tragedia o a otro, o por lo menos, que aquello que agradaba a los atenienses no agrada de la misma manera a nuestros franceses. No veo otro medio para soportar mis dudas y conservar en su totalidad la veneración que debemos a todo lo que él escribió sobre la poética (Corneille 2007: 355)

Schiller no se remite directamente a Aristóteles ni a la *Poética*, pero sin duda, cuando habla de un arte trágico está inmerso en la discusión de sus contemporáneos, la cual remite

directamente al filósofo griego. Como señala Aullón de Haro, “Schiller no omite los conceptos aristotélicos relativos a las pasiones catárticas, aunque no utiliza este último término” (2016: 127) y es sabido que su diálogo remite directamente con Kant.<sup>134</sup>

Igual que Corneille, Lessing manifiesta querer dejar de lado la imponente autoridad de Aristóteles, pero, para poder entrar en la discusión sobre la catarsis, se remite directamente a la *Poética* (Lessing 1997: 438). Más adelante, señala: “Aristóteles debe ser explicado siempre a través del propio Aristóteles” (1997: 443) e invita a no tomar al pie de la letra a los comentaristas y recomienda leer de principio a fin toda la obra del estagirita, especialmente, *Retórica y Moral* (1997: 443-444); eso sí, es claro que su crítica se fundamenta en las lecturas que hace de Aristóteles a la luz de las tragedias posteriores al Filósofo. Básicamente, se cuestiona cómo entender qué es una tragedia si *Ricardo III*, de Shakespeare, es un personaje que raya en la maldad absoluta. Dicho carácter hace dudar a Lessing, pues, según el Estagirita en el capítulo XIII de la *Poética*, el héroe de la tragedia no debe ser ni el monstruo más abominable ni ser un hombre totalmente virtuoso, pues con el infortunio de ambos caracteres es posible la compasión y el terror. Pero, resalta Lessing: “Si así lo admito, resultará que *Richard der Dritte [Ricardo III]* es una tragedia que yerra su objetivo. Si no lo admito, ya no sé entonces qué es una tragedia” (Lessing 1997: 438). En otra orientación metódica, Bernays, quien sería de los primeros autores en asignar a la catarsis una función médica psicoterapéutica, buscó la definición fuera de la *Poética*, no sólo en otros textos, como el corpus hipocrático, sino también en la biografía del Estagirita. Recuerda que Aristóteles era hijo de un médico y que se había inspirado en el corpus hipocrático, lo que sustentaría la idea

---

<sup>134</sup> Según Aullón de Haro: “La aportación de Schiller al problema de la catarsis podría decirse que es el de la necesaria elaboración teórica para el pensamiento estético moderno a partir de la base de Kant que él reconduce y desenvuelve en el terreno del arte mediante la formulación de lo sublime sobreponiendo el espíritu a la mera sensibilidad, es decir la razón al mero sufrimiento” (2016: 127)

de que el tratamiento debía hacer surgir el elemento opresivo para provocar un alivio, más bien que hacerlo retroceder mediante una transformación ética del sujeto (Bernays 2004: 326).

Contemporáneamente es muy difícil tratar de entender el concepto de catarsis, ya sea en su aspecto general o específicamente en su operación dentro del drama trágico descrito en la *Poética*, sin toda la tradición que ha tratado de definir el término. Especialmente, según cual sea el objetivo de cada autor, sin tener en cuenta toda la filosofía del mismo Aristóteles, a otros filósofos de la Grecia Antigua, a todo el grupo de obras trágicas heredadas por los griegos o a la luz de un corpus definido de todo el material dramático a lo largo de la historia. Por ejemplo, tal es la estrategia de Trueba (cfr. 2004) a lo largo de toda su exposición, quien se sale del corsé de la *Poética* y busca su definición del término no sólo en otras obras del mismo Aristóteles, sino también en otros autores griegos. Igualmente, y para finalizar, Nussbaum, para evitar caer en definiciones parciales, aprovecha el corpus filosófico aristotélico para hacer un paralelo entre los enunciados filosóficos y morales del estagirita y cómo se refleja en las obras dramáticas de las tragedias griegas dichos enunciados (Nussbaum 1995: 484).

### ***Aplicación Del Concepto De Catarsis 1: Catarsis Como Educación Moral a través del Placer***

Lessing hace un llamado de atención para que entendamos el temor no como un terror pavoroso, en tanto las circunstancias y acciones de los personajes, sino como la angustia y el dolor de ser objetos de la compasión por parte de los otros o que nosotros mismos sintamos compasión por nosotros mismos: “Él [Aristóteles] habla de compasión y temor, no de compasión y terror; su temor no es en modo alguno el temor que nos suscita el mal que

amenaza a otra persona, por ella misma, sino el temor que surge en nosotros, por nosotros mismos, en virtud de nuestra semejanza con la persona que sufre; es el temor a que la desgracia que vemos cernirse sobre dicha persona pueda caer sobre nosotros” (Lessing 1997: 443). Para Lessing, el temor no es una pasión en específico, es la reacción a lo que se siente ante otras pasiones que se aprecian en el drama, y por eso es que Aristóteles la pone junto a la compasión:

No como si el temor fuese una pasión específica, independiente de la compasión y capaz de producirse con o sin ella, o como si la compasión, asimismo, pudiese producirse con o sin temor –éste fue el error de Corneille– sino porque, de acuerdo a su explicación de la compasión, ésta incluye necesariamente el temor. Porque nada suscita nuestra compasión que no pueda despertar a la vez nuestro temor (Lessing 1997: 445-446)

Así, para Lessing, la tragedia debe provocar compasión y miedo con el único fin de limpiar a éstas y las afecciones que provocan.<sup>135</sup> Entonces, la catarsis se fundamenta “en la transformación de las pasiones en disposiciones virtuosas; pero cada virtud, según nuestro

---

<sup>135</sup> Cabe anotar aquí que Kommerell concuerda con la argumentación de Lessing, de manera que no profundizaremos en su explicación. Pero sí anotaremos que su análisis formal resalta porque para él, antes de Lessing, se cometía el error de traducir como un genitivo objetivo que la compasión y el temor purifican a los mismos sentimientos de compasión y temor: “La versión de los anteriores se basa en una lectura errónea y una puntuación equivocada: δρώντων, καί οὐ δι’ ἐπαγγελίας δι’ ἐλέου... (p. Castelvetro, p. 12) en vez de: δρώντων καί οὐ δι’ ἐπαγγελίας, δι’ ἐλέου... por lo cual δρώντων referido falsamente a εἰδῶν se pierde como concepto (imitación de los que representan), “compasión y temor”, se oponen falsamente a la ἐπ- o más bien ἀπαγγελίας” (Kommerell 1990: 84). Piensa Kommerell, apunta Laín, que la “compasión” era más importante que el “temor” para Aristóteles, de manera que ambas constituyen una “perturbación” del alma del espectador: “Así, «la acción psicológica de la tragedia» es concebida como una «completa purgación del alma de los afectos perturbadores» –tal sentido posee el carácter «separativo» del genitivo antes nombrado–, y el proceso de la catarsis, análogo al de la acción de un remedio terapéutico, queda «por fuera de toda categoría de valor»” (Laín 2005: 182). En conclusión, la catarsis trágica suprimiría, para Kommerell, además de la compasión y el temor que la perturban, a otras pasiones que el drama pueda producir. Sobre este mismo aspecto formal, por el contrario, V. García Yebra dice que el genitivo no podría ser separativo incluso por razones gramaticales, aunque termina concluyendo lo mismo que Kommerell, que la catarsis purga muchas más emociones que la compasión y el temor: “Así, pienso que debe entenderse τῶν... παθημάτων κάθαρσιν «la purgación de las afecciones». Esta interpretación facilita la de todo el pasaje, incluidas las palabras δι’ ἐλέου καί φόβου. Considero aquí la «compasión» (ἐλεος) y el «temor» (φόβος) como pasiones (πάθη) en el sentido de causas de un movimiento o cambio, y entiendo παθήματα como los efectos producidos en el alma por tales causas, y –puesto que aquí se trata de cambios a peor– como afecciones, estados de ánimo dolorosos o nocivos. Según esto, lo que Aristóteles quiere decir es que la tragedia lleva a cabo, por medio de la compasión y el temor, es decir, utilizando la virtud curativa de estas dos pasiones, la purgación de afecciones o estados de ánimo nocivos o dolorosos” (García Yebra 1999: 386).

filósofo, reside en un justo término medio entre dos extremos; en consecuencia, la tragedia, si debe transformar nuestra compasión en una virtud, deberá ser capaz de purificarnos de los dos extremos de la compasión, y lo mismo puede decirse del temor” (Lessing 1997: 460). Con Pavis podemos asumir, entonces, que la definición de Lessing de catarsis, se fundamenta en el drama burgués y busca demostrar que la catarsis no elimina, sino que transforma las pasiones del espectador en virtudes y en la capacidad de involucrarlo emocionalmente en lo patético y en lo sublime. “Para Lessing, la tragedia acaba siendo un poema que suscita la piedad; invita al espectador a encontrar el justo medio (noción burguesa por excelencia) entre los extremos de la piedad y el terror” (*Teatro, s.v. CATARSIS*). En resumen, Trueba sintetiza de la siguiente manera el objeto de la catarsis lessingniana: “un efecto moral y con la función de equilibrar las pasiones y llevarlas a un término medio” (2004: 45). En ese sentido, se podría considerar a la catarsis descrita por Lessing como el camino para la educación moral de las masas, como señala Meisiek (2004: 800-801), pero cabe resaltar que el autor alemán insiste en señalar que esa característica no es algo distintivo de la tragedia, sino de la poesía en general (en donde entraría la tragedia). Entonces, si se dice que la tragedia “debe alimentar y fortalecer los impulsos de la humanidad; que ha de potenciar el amor a la virtud y el odio al vicio, etc. ¡Dios mío! ¿Qué poema no habría de hacerlo?” (Lessing 1997: 460). De manera que, para Lessing, no es ni discutible que el público de la tragedia aprende las mejores costumbres morales y espirituales a través del teatro trágico.

Para Schiller “El arte que tiene como fin particular el placer de la compasión, es llamado *arte trágico* en el sentido más general del término” (Schiller 2008: 190). Sobre dicho placer, Schiller señala que percibir objetivamente el sufrimiento debe producir en nosotros, por ley natural de la simpatía, una sensación dolorosa que convierte lo observado en padecimiento propio y provoca nuestra propia compasión: “No sólo la aflicción partícipe, el

conmoverse por la desdicha ajena, se llama compasión, sino toda emoción aflictiva, sin distinción alguna, provocada por la experiencia de un tercero; por donde hay tantas especies de compasión como diferentes son las especies originarias del padecer: temor y espanto compasivos, zozobra, indignación y desesperación compasivas” (Schiller 2016: 184). Sin embargo, resalta el autor alemán, la simpatía despertada por percibir el sufrimiento no debe convertirse en sufrimiento real propio: “Incluso en medio de la emoción más violenta tenemos que diferenciarnos del sujeto que padece en cuanto tal, pues la libertad del espíritu está perdida tan pronto como la ilusión se trueca en verdad cabal” (Schiller 2016: 184).

Se debe tener presente que parte del proyecto de Schiller consistía en encontrar un equilibrio entre las emociones y la razón. Como señala Graciela Wamba, Schiller, en sus *Cartas para la educación estética*, planteaba “la duplicidad del placer estético en los términos de que el arte producía alegría de los sentidos y alegría del conocimiento, reuniendo así el *Pathos* y el *Ethos* en la misión formativa del arte para la Humanidad. Con Schiller la discusión entre placer y distanciamiento en el quehacer estético se inició en el campo propio de la Estética como disciplina” (Wamba 1992: 137-138). Luego, Para Schiller, conocemos solamente dos fuentes del placer: la satisfacción del instinto de la felicidad y el cumplimiento de las leyes morales. El placer puede ser una finalidad mediata para la naturaleza, pero tiene que ser la suprema para el arte: “El arte alcanza su fin a través de la imitación de la naturaleza, en tanto que cumple con las condiciones bajo las cuales se hace posible el placer de manera efectiva, reuniendo para ese fin, según un plan comprensible, los dispersos arreglos de la naturaleza, para con ello alcanzar como fin último, lo que para la naturaleza es sólo un fin secundario” (Schiller 2008: 190). De manera que el arte trágico buscará imitar la naturaleza buscando despertar el afecto compasivo en aquellas acciones que sean capaces de lograrlo

(Schiller 2008: 190). Entonces, cuando Schiller señala que la tragedia busca despertar el afecto compasivo porque sólo así se mantendrá la libertad del espíritu, para Allón de Haro esto significa que, sin pasiones dolorosas reales, que martirizan la sensibilidad, el espíritu humano puede hacer una resistencia moral al sufrimiento; el cual, es el modo “de adquirir conciencia de la libertad interior del espíritu, de su autonomía moral. Y así lo patético se entenderá que sólo alcanza ser estético en tanto sublime” (Aullón de Haro 2016: 127). Así, la tragedia perfecta, aquella que en su forma antes que en su materia trágica logre de la mejor manera el afecto compasivo, tendrá como fin, según Schiller, librarnos de la pasión:

Las artes de la pasión, la tragedia por caso, no constituyen objeción alguna; pues, en primer lugar, no son artes absolutamente libres, puesto que se hallan al servicio de un fin particular (lo patético), y luego, ningún verdadero conocedor del arte habrá de negar, por cierto, que las obras, también las de esta misma categoría, tanto más perfectas son cuanto más saben preservar, incluso en el vórtice de la pasión, la libertad del espíritu. Hay un arte bello de la pasión, pero un arte bello apasionado es una contradicción, pues el efecto constante de lo bello consiste en librarnos de las pasiones (Schiller 2016: 134).

Trueba señala que, para Schelling, la catarsis procura en los espectadores una educación moral (Trueba 2004: 45). Esto se da porque, para Schelling, según Virginia López, cuando el héroe es culpable por destino mientras opone resistencia a la fatalidad se purifica la culpa de manera voluntaria cuando héroe asume su culpa (2015: 66): “habría que admitir, como hace Schelling, que en el momento de mayor sufrimiento el héroe pasa de manera instantánea a la máxima liberación, y así consigue despojarse tanto de la felicidad como de la desdicha, alcanzando el equilibrio entre justicia y humanidad, entre necesidad y libertad, que para los griegos era el supremo grado de moralidad” (López 2015: 65). La grandeza del héroe está en soportar voluntariamente el castigo por un crimen inevitable. Lo desgarrador de las circunstancias adquiere un poder terapéutico en esa conciliación (López 2015: 68).

Binstock entra a la lista de autores que da una definición de la función moral y

terapéutica de la catarsis desde el común objetivo que tiene la tragedia. Fraguas destaca de la definición terapéutica de William Binstock, en *Purgation through pity and terror, International Journal of Psycho-Analysis* (1973), que la tragedia logra “que el espectador entre en contacto con sus emociones y adquiriera así la *ilusión de cuidar*” (2007: 181). Para Binstock, el espectador, al salir del teatro, debe tener la firme convicción de que somos capaces de cuidarnos los unos a los otros (Fraguas 2007: 181).<sup>136</sup> Por su parte, Splenger dice que “la catarsis es la expulsión fuera del alma apolínea de todo lo que no sea apolíneo, de todo lo que no esté libre de ‘lejanía’ y ‘dirección’”,<sup>137</sup> en clara alusión a una rectitud apolínea, es decir, formal y correcta.

Aunque Leon Golden defina a la catarsis desde su componente cognitivo y como una clarificación intelectual de nuestra situación existencial, determina que tal proceso es esencialmente placentero. Sin embargo, el contenido de la claridad intelectual que se lleva a cabo en el proceso catártico sí tiene un carácter moral, puesto que, como señala Trueba, aporta una comprensión adecuada de las situaciones trágicas y de la condición humana (Trueba 2004: 45). Sin duda, en esa comprensión se articula una empatía entre el sujeto y sus semejantes que terminaría por resaltar el aspecto moral de la catarsis tal y como la describe Golden. Según este autor, existen cuatro interpretaciones sobre la catarsis que la explican como un concepto moral, médico, estructural o intelectual. De manera que Golden se concentra inicialmente en demostrar cómo la catarsis no es de índole moral, médico ni estructural, sino intelectual.

---

<sup>136</sup> La fuente de Fraguas es: Binstock, W. A. (1973), *Purgation through pity and terror, International Journal of Psycho- Analysis*, 54, 499-504, p. 501.

<sup>137</sup> Splenger citado por Samaranch, 1966, p. 18.

Arguye Golden que, aquello que aplican en la catarsis un matiz moral, básicamente se apoyan en la *Ética Nicomáquea* (II06 b I5-23), donde se dice que “la catarsis en la *Poética* debe ser el proceso indicado en la *Ética* de la formación individual para responder con la cantidad apropiada de compasión y temor, bajo las condiciones apropiadas hacia los objetos adecuados”<sup>138</sup> (Golden 1976: 437-438). El resultado, se supone, es que nuestras respuestas se acercarán más a las del hombre sabio y bueno. Sin embargo, Golden señala que no existe una sola palabra en la *Poética* que justifique lo anterior y que Aristóteles establece expresamente que la tarea del poeta es proveer placer. Por tanto, el placer obtenido por la tragedia está en función del placer envuelto en la *mimesis*, que para Aristóteles es un proceso intelectual que involucra aprendizaje e inferencia, a través del cual pasamos de la percepción de particularidades al conocimiento general (Golden 1976: 438). Así, Golden rechaza la interpretación moral de la catarsis “porque no hay evidencia para ello en la *Poética*, y porque tal concepto se aísla del placer mimético central atribuido por Aristóteles a todas las formas de arte, incluyendo, claro, la tragedia”<sup>139</sup> (Golden 1976: 438).

Por otro lado, Golden también está en contra de la concepción de la catarsis medicinal o terapéutica, como la de Bernays. Señala que la interpretación médica de Bernays se basa en tres premisas. 1) Aparte del sentido general de ‘limpieza’, la catarsis tiene sólo dos significados para los griegos: Purificación religiosa de culpa y pecado y alivio médico de la enfermedad. 2) Asegura que el efecto de melodías violentas y salvajes sobre gente altamente excitada debe ser purgativo y no purificadorio; la tranquilidad experimentada se lleva a cabo

---

<sup>138</sup> “katharsis in the *Poetics* must be the process indicated in the *Ethics* of training the individual to respond with the proper amount of pity and fear, under the proper conditions, to the proper objects”.

<sup>139</sup> “..because there is no evidence for it in the *Poetics*, itself, and because it stands isolated from the central mimetic pleasure attributed by Aristotle to all art forms, including, of course, tragedy”.

de la misma manera en que la enfermedad es removida del cuerpo. 3) La acción purgativa atribuida a la catarsis de cierto tipo de música en la *Política* debe ser el mismo efecto esperado de la catarsis de la tragedia descrito en el capítulo 6 de la *Poética* (Golden 1976: 438-439). Sostiene Golden que es fácil demostrar que la primera premisa es falsa, debido a que falla al intentar conciliar todos los posibles significados de catarsis. Ésta sería una debilidad seria, según Golden, debido a que limita el alcance de la propia investigación de Bernays. Golden también asegura que la segunda premisa no tiene lógica al basarse en que es más fácil entender el mecanismo de la metáfora médica que la imagen religiosa. Finalmente, también está en desacuerdo con la suposición de Bernays de que la evidencia en la *Política* puede ser aplicada sin pensarlo a la solución de un problema en la *Poética*, y esto representa un grave error de metodología, pues no toma en cuenta la individualidad y los conceptos específicos de cada trabajo (Golden 1976: 440).

Para Golden, existen contradicciones en la *Política* y la *Poética* respecto a la respuesta de la audiencia a la *mimesis* artística, y también respecto a la audiencia misma. En la *Política* (I340 a 22-27) se establece que cualquier placer o dolor hacia una imitación también se sentirá hacia el objeto imitado, además de que hay una doble audiencia para el arte, tanto personas educadas como no educadas, que requieren diferentes representaciones artísticas. Sin embargo, en la *Poética* (I448 b IO-I2), se expone que sentimos placer debido a imitaciones muy acertadas de objetos al confrontarlos con la realidad, y que todos los hombres disfrutan de un solo placer intelectual a través de la *mimesis* artística, aunque el grado de gozo es muy diferente entre gente común y filósofos (Golden 1976: 440). En la *Política*, Aristóteles dice que hablará sobre la catarsis de forma general, pero que lo precisará con más detalle en la *Poética*; algunas líneas después, asegura que algunas personas

altamente emocionales reaccionan como si hubieran recibido tratamiento médico (*iatreia*) y purgación (*katharsis*) después de escuchar melodías violentas, sin embargo, no existe evidencia dentro de la *Poética* que justifique que Aristóteles concebía el arte como actividad terapéutica (Golden 1976: 441).

Por último, antes de exponer su hipótesis de la catarsis como clarificación intelectual, Golden descarta a la catarsis como concepto estructural de la obra dramática. Señala que en el trabajo de H. Otte se hace especial énfasis en que no todo drama es considerado trágico por Aristóteles, y sólo aquellos que expresan la compasión y el temor y que despiertan tal sentimiento en la audiencia pueden serlo. Algunos trabajos pueden presentar acciones moralmente impuras, y para crear una tragedia, el autor debe asegurarse de purificar los eventos de tales impurezas para que representen adecuadamente la compasión y el temor. Para Otte, la catarsis es esta purificación, no dirigida hacia la purificación de la audiencia, sino hacia los eventos de la trama “la catarsis es vista como una característica de gran significado para la construcción de la trama, pero no funciona como el *telos* de la experiencia trágica”<sup>140</sup> (Golden 1976: 442). Por otro lado, Golden alude a Gerard Else, quien argumenta que la estructura de la trama en la tragedia demuestra que el acto horroroso en el drama es llevado a cabo bajo la ignorancia del héroe, y que somos capaces de exonerar al héroe de su carga moral y sentir compasión y temor al entender que sus actos son debido a su ignorancia, y no por maldad (Golden 1976: 442).

La interpretación estructural de la catarsis toma en cuenta aspectos del argumento general de la *Poética* que no se consideran en las teorías moral y médica. Inicia con el acto

---

<sup>140</sup> “...*katharsis* is seen as a significant characteristic of plot construction but does not function as the *telos* of the tragic experience”.

de horror llevado a cabo en la ignorancia. Luego, sigue la argumentación del horror al acercarse el clímax, que resulta en el reconocimiento y arreglo de la ignorancia. Esto lleva al arrepentimiento del actor y al ser un acto no inmoral, permite la compasión que desemboca en el placer trágico (Golden 1976: 443). La dificultad con esta teoría, según Golden, es que diverge de la definición de Aristóteles sobre la tragedia en cualquier referencia al *telos* de la *mimesis* trágica. Aristóteles propone la definición de la “esencia” de la tragedia, y ésta debe alcanzar su clímax en una descripción del *telos* de la tragedia. Muchos estudiosos, excepto por Otte y Else, han buscado entender la catarsis como el *telos* esencial, o el placer de la tragedia; sin embargo, la interpretación estructural falla al poner en armonía el proceso y el placer de la *mimesis* trágica, con la *mimesis* general (Golden 1976: 443).

Entonces, afirma Golden, existe una interpretación válida de la catarsis entendida en un sentido como “clarificación intelectual”, pues unifica el objetivo de la *mimesis* general con la trágica. Dicho autor se apoya en Platón para decir que hay dos significados de catarsis que indican que un claro matiz intelectual se encuentra ligado al mundo. En *Sofista* (226 D-230 E) se establece que hay algunas catarsis que tienen que ver con el cuerpo, y algunas con el alma. Con respecto al alma, existen dos categorías principales de maldad; la primera alberga deformaciones espirituales tales como la injusticia, insolencia y cobardía, y su principal corrección es a través del arte cercana a la justicia. La otra categoría es la ignorancia, que consiste en las falsas opiniones y requiere la enseñanza para corregirse (Golden 1976: 444). En consecuencia, afirma Golden, la catarsis se define como el proceso de eliminar esta ignorancia. Una persona que no ha atravesado esta catarsis es considerada ineducada e incapaz de apreciar los beneficios de la verdadera enseñanza y del conocimiento. En *Sofista* se encuentra una profunda orientación intelectual de la catarsis, y en el *Faedon* 67 C-D, se

usa la catarsis para describir el proceso de separación del alma del cuerpo, que es la búsqueda primordial de los filósofos, pues el cuerpo continuamente interfiere con el objetivo del alma de contemplar la realidad, y la única forma de lograrlo es a través de la muerte. En este sentido, la catarsis es el proceso de aprehensión de la realidad “la catarsis es una fuente de alegría y placer para el filósofo porque sirve como el clímax de su búsqueda vitalicia por el conocimiento real”<sup>141</sup> (Golden 1976: 445).

En consecuencia, Golden propone que la catarsis puede significar “clarificación”, a partir de la definición de Aristóteles de tragedia del proceso de aprendizaje incluido en la *mimesis*, y que el placer esencial encontrado en ella es la percepción intelectual encontrada en este proceso, aunque en la *Poética* no se encuentre prueba de que la *mimesis* se relacione con la purgación o purificación (Golden 1976: 445). Así, clarificación intelectual se puede entender como la transición de la ignorancia hacia el conocimiento, y es a través de este proceso que el espectador entiende lo que sucede en el drama y en su propia vida. Desarrollando la exposición de Laín Entralgo, Golden recuerda que dicho autor señala que la catarsis involucra cuatro significados, donde identifica matices religiosos y morales, y una dimensión diaonética y lógica. Esta dimensión lógica es una “iluminación indescriptible” en la que el espectador pasa de una confusión inarticulada a un conocimiento articulado (Golden 1976: 449).

Finalmente, existen dos fases de la catarsis que han ocupado a los estudiosos: el aspecto *patético* o *afectivo*, y el *somático* o *medicinal*. Laín Entralgo enuncia que la *iluminación* no proviene de “abajo” (de dentro), sino de “arriba” (de la obra), y deriva de un proceso de

---

<sup>141</sup> “...*katharsis* is a source of joy and pleasure to the philosopher because it serves as the climax to his lifelong striving for real knowledge”.

tensión emocional que se deshace al llegar al conocimiento y que limpia la confusión del alma, produciendo así la catarsis, provocando entonces que el cuerpo del espectador regrese al estado de armonía con su propia naturaleza, y esta catarsis trágica es placentera porque se acopla a la naturaleza *completa* del hombre. Esta actividad es una transición existencial de la confusión y el desorden a la *iluminación* bien ordenada (Golden 1976: 451). En conclusión, para Golden, la catarsis significa “clarificación”, y los efectos somáticos de ésta son sólo manifestaciones finales del proceso que debe comenzar con la *iluminación*. El placer de la tragedia se deriva de la compasión y el temor a través de la *mímesis* y, así, involucra el placer intelectual de aprender, que es identificado como el aspecto esencial de la *mímesis* por Aristóteles. Golden concluye: “Por todas estas razones nosotros argüimos que *catarsis*, en el apartado I449 b 28 de la *Poética*, no debe ser traducida como ‘purgación’ o ‘purificación’, sino como ‘clarificación intelectual’”<sup>142</sup> (1976: 452).

Nussbaum se adhiere a la idea de que “se siente temor tanto por los personajes, a los que acechan distintos males, como por nosotros mismos, que reflexionamos sobre la posibilidad de que dichos males muestren que existen para la vida humana en general” (2008: 275-276). De manera que, como señala Trueba, para Nussbaum la catarsis debe clarificar las emociones de nuestros valores prácticos (Trueba 2004: 45).

Para Nussbaum, por medio de la exposición de distintos tipos de emociones dado por los personajes, los espectadores se identifican con dichos personajes y experimenta también esas emociones, así:

compartirán la cólera y la desolación de Filoctetes o las penurias de Edipo al descubrir lo que ha hecho; en tanto se favorezca la identificación del público con una perspectiva que esté separada del punto de vista de un determinado personaje, podrá sentir un amplio abanico de emociones reactivas hacia ese personaje: puede sentir

---

<sup>142</sup> “For all of these reasons we argue that *katharsis*, at I449 b 28 of the Poetics, should not be translated as ‘purgation or ‘purification’ but, rather, as ‘intellectual clarification’”.

compasión por los pesares de Filoctetes, enfado con el modo en que Odisea lo usa y manipula o temor por la inminente caída de Edipo (Nussbaum 2008: 276).

Luego, como espectadores, se nos induce a considerar que los pesares de los personajes son cosas que realmente pueden pasar. Pero, resalta Nussbaum, las posibilidades mismas de la recepción de esas emociones en los espectadores tienen múltiples opciones: “Un espectador puede centrarse en el dolor corporal, otro en el engaño y un tercero en la vulnerabilidad general de la vida humana hacia los reveses inesperados” (2008: 276). Además, dichas emociones se pueden considerar en distintos planos:

- I. Emociones hacia los personajes: a) porque compartimos la emoción del personaje por identificarnos con él, b) porque reaccionamos ante la emoción de los personajes.
- II. Emociones hacia el «autor implícito» es decir, hacia el sentido de la vida que se encarna en el conjunto global de la obra: a) porque compartimos ese sentido de la vida y las emociones que conlleva por medio de nuestra empatía, b) porque reaccionamos ante él, ya sea que lo hagamos con simpatía o críticamente. Estas emociones funcionan en muchos niveles de especificidad y generalidad.
- III. Emociones hacia nuestras propias posibilidades. También éstas son múltiples y operan en muchos niveles de especificidad y generalidad. (Nussbaum 2008: 278)

Ante la multiplicidad de opciones, el espectador, señala Nussbaum, está en capacidad de elegir lecturas en diferentes niveles de recepción, con lo cual, no hay una única experiencia correcta vivida en la apreciación de una obra y, al contrario, existen tantas variedades posibles como espectadores (2008: 279). Así, señala Nussbaum: “la *Poética* de Aristóteles es una obra sobre la forma de la tragedia. Pero su teoría de la forma se encuentra asociada con una discusión de la compasión y el horror porque la estructura de los dramas trágicos se elabora a partir de la incitación de dichas emociones” (2008: 283). De manera que en el proceso catártico experimentamos una fuerte atracción y placer puesto que estamos explorando las posibilidades de nuestra propia psicología. Entonces, concluye Nussbaum, de la tragedia obtenemos “el placer y la fascinación de aprender algo por nosotros mismos, aunque este conocimiento sea perturbador en algunos aspectos” (2008: 283). Pero, además, dado el

vínculo que hace la autora entre la exposición de temas de la tragedia con las preocupaciones filosóficas del mismo Aristóteles, afirma que la purgación catártica es una clarificación intelectual (en concordancia con Golden) en tanto despeja el “miasma” que a veces no permite ver las condiciones morales necesarias para la existencia: “Aristóteles piensa que la contemplación de cosas temibles y dignas de compasión, así como el miedo y la piedad que suscitan en nosotros, pueden servirnos para aprender algo importante sobre el bien humano” (Nussbaum 1995: 480). Como se sabe, esta es una respuesta de Aristóteles a Platón donde pretende mostrar las posibilidades útiles de la catarsis que inducen los poetas trágicos, pues para Aristóteles, según Nussbaum: “compasión y temor son fuentes de iluminación o clarificación, pues el agente, al reaccionar y prestar atención a sus reacciones, se conoce mejor a sí mismo en lo tocante a las inclinaciones y valores que motivan su reacción” (1995: 480)

Con Adorno podemos pensar que la catarsis producida desde el objeto artístico no está en su contenido, ni siquiera en su forma, sino en la posibilidad de asistir a un elemento que se erige como un discurso de rompimiento con la realidad, sea de la calidad que sea o de la corriente (convencional o “post”) que sea. De allí su forma contemporánea. Para Adorno,

la sublimación (incluida la sublimación estética) forma parte del progreso civilizatorio y del progreso intra-artístico, pero también tiene un aspecto ideológico: debido a su falsedad, el sustituto «arte» priva a la sublimación de la dignidad que reclama para él todo el clasicismo que sobrevivió durante más de dos mil años bajo la protección de la autoridad de Aristóteles. (2004: 390)

Evidentemente, Adorno como Nietzsche reclaman el espacio sublime del arte. Nietzsche trata de explicar una elite del genio artístico, mientras Adorno intenta deslindar lo sublime del arte de la producción capitalista. Pero habría que preguntarse porqué ambos aluden, así sea brevemente, sobre el aspecto *civilizador* del arte. Seguimos pensando que la

respuesta está en la catarsis y su función estabilizadora. Adorno señala que

Ciertamente, la purificación de los afectos en la Poética de Aristóteles ya no se adhiere sin tapujos a los intereses de dominio, pero los salvaguarda cuando su ideal de sublimación encarga al arte, en vez de la satisfacción física de los instintos y las necesidades del público, instaurar la apariencia estética como sustituto de la satisfacción: la catarsis es una acción de purificación contra los afectos en convivencia con la opresión (2004: 389)

La reflexión de Adorno es importante porque ve dos funciones contemporáneas de la catarsis. Por un lado, su uso dentro del sistema de producción capitalista y por el otro, su conveniencia ante las dinámicas de poder: “La teoría de la catarsis imputa propiamente al arte el principio que al final la industria cultural toma en sus manos y administra. El índice de esa falsedad es la duda razonable en que el beneficioso efecto aristotélico tuviera lugar alguna vez; el sustituto bien pueden haberlo proporcionado siempre unos instintos atrofiados” (2004: 390). Aunque es una subestimación de la catarsis, asimila sus propiedades entre cuestiones más “vulgares” que el arte. Para Adorno, Lo kitsch parodia a la catarsis: “Pero la misma ficción la hace el arte de calidad, y ella era esencial para él, pues al arte de calidad le es ajena la documentación de sentimientos presentes realmente, el volver a exponer la materia prima psíquica” (2004: 390). Su propiedad ficcional neutraliza sentimientos no presentes, así:

Es inútil intentar trazar de una manera abstracta las fronteras entre la ficción estética y las baratijas sentimentales de lo kitsch. Lo kitsch es un veneno que está mezclado con todo arte; segregarlo es uno de los esfuerzos desesperados del arte de hoy. Complementaria al sentimiento producido y malvendido es la categoría de lo vulgar, que afecta a todo sentimiento vendible. Qué sea vulgar en las obras de arte es tan difícil de precisar como responder a la pregunta que planteó Erwin Ratz: ¿cómo se puede integrar en la vulgaridad al arte, que de acuerdo con su gesto apriórico es protesta contra la vulgaridad? Sólo mutilado, lo vulgar representa lo plebeyo que el arte llamado elevado deja fuera [...] Socialmente, lo vulgar en el arte es la identificación subjetiva con la humillación reproducida objetivamente. (2004: 390-391).

Adorno afirma que la obiedad y la legitimidad social del arte inferior, el

entretenimiento, es ideología que fundamenta tal obviedad en lo reprimido. Abre una categoría a tener en cuenta, lo de lo vulgar estético, en la cual plantea que “En lo vulgar retorna lo reprimido con las marcas de la represión; subjetivamente, es expresión del fracaso de esa sublimación que ensalza al arte como catarsis y se atribuye el mérito porque se da cuenta de que hasta hoy el arte (como toda la cultura) apenas ha salido bien” (Adorno: 391).

Por otro lado, cuando Georg Lukács celebra el teatro de Brecht, plantea que la apuesta estética del dramaturgo busca hacer el bien, esperando que el espectador tenga una conversión moral (1958: 176). Es decir, la catarsis, que tradicionalmente había sido considerada como una herramienta de formación de valores morales, con el giro que procura dar Brecht implementando el efecto de distanciamiento, también pretende lo mismo, a pesar de que su propuesta es evitar el efecto catártico aristotélico. Con tal efecto, Brecht buscaba que el espectador apreciara las tesis sobre la realidad que sus obras proponían y evitar que cayera en el mundo ilusorio, para así evitar la catarsis. Sobre ese estado de enajenamiento que pueden producir los recintos teatrales, Brecht es tajante: “Nos veremos rodeados de seres inmóviles en un extraño estado. Apenas existe comunicación entre ellos; parece una reunión de gente que duerme; tienen los ojos abiertos, pero no miran, están hipnotizados. Su estado de raptó es tanto mayor cuanto mejor trabajan los actores por lo que nosotros, a quienes este estado no nos gusta, desearíamos que los actores fuesen pésimos” (*Organon* 26).<sup>143</sup> Brecht crítica que los dramas anteriores a su época ya sólo divertían, pero ahora tenían que hacer un teatro que representara la convivencia humana y que debía estar destinado a “los constructores de diques, a quienes traemos a nuestros teatros y a quienes rogamos que no

---

<sup>143</sup> Fuente: [http://www.opuslibros.org/Index\\_libros/Recensiones\\_1/brecht\\_org.htm](http://www.opuslibros.org/Index_libros/Recensiones_1/brecht_org.htm) por lo que se cita el apartado con la enumeración dada por Brecht originalmente.

olviden, cuando están con nosotros sus joviales intereses, con el fin de confiar el mundo a sus cerebros y a sus corazones para que lo transformen según su criterio” (*Organon* 22). De tal modo que Brecht no puede compartir la aspiración existente en un teatro que con artificios pretende que el espectador se identifique con lo representado (*Organon* 28): “entonces dificultamos a los espectadores su tendencia a identificarse. Cuando representemos obras de nuestro tiempo como históricas, también entonces las circunstancias en las que el espectador se mueve podrán diferenciarse con toda claridad, y esto será el principio de su actividad crítica” (*Organon* 37). De manera que el actor, así como todo lo que esté puesto en el escenario, debe romper la idea de que se está en un espacio ajeno a la realidad, entonces Brecht propone que para “evitar que el público se introduzca en la fábula como en un río, para dejarse arrastrar a merced de la corriente, deben de estar de tal manera concatenados los hechos que se noten en seguida las juntas. Los acontecimientos no debieran sucederse inadvertidamente, sino que debe poderse intervenir entre ellos mediante la facultad de juzgar” (*Organon* 67).

Para cerrar este apartado, pensemos en la propuesta que hace Brecht a la luz del dispositivo de pureza, mancha y catarsis. Brecht crítica que tradicionalmente el cuerpo del espectador vive la experiencia catártica en tanto se deja involucrar en un mundo ilusorio que no es el suyo, en donde las emociones apaciguadas del espectador son, digo yo, la pureza, que la obra viene a perturbar, a mancharlas, y que, con el clímax de la obra, sufren la catarsis, regresando el espectador a su estado inicial, a ese estado “puro” de alienación. Para Brecht, hay una mancha peor, y es la de los espectadores que se niegan a estar en libertad, reflexionando y pensando sobre su realidad. El cuerpo del espectador está manchado de ataduras que el teatro tradicional ayuda a apretar. De modo que el nuevo teatro debe definir una nueva idea de “pureza”: la del espectador crítico, la del espectador reflexivo, la del

espectador que no desconecta con las problemáticas de su entorno. Sin duda, una valoración moral que Brecht define y estipula como el estado de pureza al que se debe regresar. De allí que su mecánica consista en romper con la identificación. En ese sentido, la catarsis no es que no ocurra, es que sucedería, para gusto de Brecht, de otra manera: la del espectador desmanchándose de lo ilusorio.

### ***Aplicación Del Concepto De Catarsis 2: La Catarsis como Terapia***

Jacob Bernays, quien fuera tío político de Sigmund Freud, publicó *On Catharsis, From Fundamentals of Aristotle's Lost Essay on the "Effect of Tragedy"*, en 1857. Por tal, se considera que fue el primero en darle una interpretación a la catarsis como “cura de las emociones perturbadoras” (Trueba 2004: 45).<sup>144</sup> O sea, como forma de purgar del alma, en un sentido médico, a través de la acción curativa de la palabra. En ese sentido, Bernays se opone a Lessing, quien, como vimos, había dado una interpretación moral de la catarsis como una “depuración” o una purificación. Para Lessing, señala Bernays, παθημάτων (sufrimientos) significa lo mismo que παθῶν (pasiones), sin preguntarse por qué Aristóteles no eligió παθῶν para “compasión y miedo” como lo presentó originalmente en *Retórica*. Finalmente, Lessing traduce κάθαρσις como “limpieza”, lo cual consiste en la transformación de las pasiones en virtudes prácticas que pueden encontrarse en extremos. De modo que la tragedia, para transformar nuestra compasión en virtud, debe ser capaz de limpiar ambos extremos de esta compasión al igual que del miedo. Además, expone Bernays, para Lessing la compasión trágica debe limpiar el alma no solo de quien siente demasiada compasión, sino

---

<sup>144</sup> Entre 1857 y 1880 se publicaron muchos trabajos sobre esta noción, inspirados en Bernays (*Psicoanálisis* s.v. CATARSIS).

también de quien siente muy poca, y el miedo debe limpiar el alma de quien no teme al infortunio tanto como al que vive en la ansiedad. Si la “transformación de las pasiones en virtudes prácticas” es la definición *esencial* de tragedia para Aristóteles, entonces la tragedia para Lessing es *esencialmente* un evento moral (Bernays 2004: 319-321).

Pero Bernays trae a cuenta a Goethe, pues dicho autor no acepta tal concepción. En *Gleanings from Aristotle's Poetics* (1826), plantea Bernays, Goethe señala que la música es capaz de modificar la moral tan poco como cualquier otro tipo de arte y que la tragedia no conforta al espíritu en lo más mínimo. Al contrario, trastornan a la mente. Además, Goethe se opone a Aristóteles, asegurando que en realidad habla enteramente de la construcción de la tragedia, por lo que probablemente estaba pensando en el efecto más remoto que una tragedia pudiera tener en el espectador (Bernays 2004: 321). Así, Goethe, según Bernays, se deshace de toda interpretación moral de la definición, y busca transferir la catarsis del espectador al personaje trágico, interpretando que la tragedia es la imitación de una acción significativa y completa que, después de una trayectoria compasiva y temerosa, es completada por la estabilización de tales pasiones. Sin embargo, Bernays asegura que δι' ἐλέου φόβου περαίνουσα κάθαρσις no puede significar “después de que un curso de compasión y temor *es completado* con una catarsis”, sino “*provocando* catarsis a través de la compasión y el miedo”<sup>145</sup> (Bernays 2004: 321). Por lo que Aristóteles asegura en *Política*, señala Bernays, que este evento describe un proceso en la mente del autor y el espectador, y no una conclusión de la acción representada (Bernays 2004: 321-322).

En consecuencia, Bernays propone tener en cuenta el octavo libro de la *Política* (VIII, 1341b32), pues allí Aristóteles plantea que las canciones se dividen en las que provocan un

---

<sup>145</sup> ““after a course of pity and fear *being completed* with catharsis”” but can rather only mean ‘*causing* catharsis through pity and fear””

estado moral estable (ético), las que provocan un agitado que desembocan en acciones (práctico), y las que provocan arrebatos (entusiastas). También expone que la música no debe aplicarse a un solo propósito, sino a varios propósitos útiles, primero como instrucción para la juventud, segundo para catarsis, y tercero para entretenimiento (Bernays 2004: 323). De modo que, plantea Bernays, Aristóteles no consideraba hacer del teatro una institución subsidiada rival de la iglesia. En cambio, lo consideró y defendió como un lugar de placer para público de diversas clases y, aunque Platón condenaba el nuevo estilo de música como la fuente principal de la falta de moral, Aristóteles buscaba darle su lugar incluso a estilos anormales de música. Plantea Bernays que “Esta visión de regulación del teatro también incluye la autoritaria exhortación a excluir de la catarsis teatral todo lo que pudiera contener un elemento moral que ganara predominancia sobre lo hedónico, y que haga parecer que la mejora ética sea el propósito principal, siendo el placer y el gozo solo los medios inevitables”<sup>146</sup> (Bernays 2004: 325).

Además, Bernays recuerda que Aristóteles era hijo de un médico y que se había inspirado en el corpus hipocrático, lo que sustentaría la idea de que el tratamiento debía hacer surgir el elemento opresivo para provocar un alivio, más bien que hacerlo retroceder mediante una transformación ética del sujeto. Su intención era hacer surgir, mediante la palabra, un secreto patógeno, consciente o inconsciente, que le ponía en estado de alienación.

El primer ejemplo de una catarsis es Patológico; las canciones Frigianas transportan a gente normalmente calmadas al éxtasis, y las personas generalmente exaltadas suelen calmarse después de escucharlas. Aristóteles expresa que es como si estas últimas experimentaran una

---

<sup>146</sup> “...this view of the regulation of theater also includes the peremptory exhortation to exclude from theatrical catharsis everything through which the moral element that perhaps lies within it would gain predominance over the hedonistic, and would make ethical improvement appear to be the principal purpose, with pleasure and enjoyment only the unavoidable means”

cura médica y catarsis. “*Como si*, y no realmente; por lo tanto, una metáfora se encuentra en el fondo de *κάθαρσις* tanto como en *ίατερεία*. [Entonces] *κάθαρσις* [...] significa sólo dos cosas: Una expiación de culpa lograda a través de ceremonias religiosas o el alivio de dolencias lograda a través de ayuda médica”<sup>147</sup> (Bernays 2004: 326). Para Bernays, Aristóteles no se aprovechó de sus conocimientos médicos solamente en su desarrollo filosófico, sino también en aspectos psicológicos y éticos, donde también se evidencia una consideración y conciencia de lo corporal, un rechazo no sólo de la ascética, sino también del nerviosismo espiritual. Así es como Bernays termina definiendo la catarsis como “una designación transferida de lo somático a lo mental por el tipo de tratamiento dado a una persona oprimida que no busca transformar o suprimir el elemento que lo oprime, sino elevarlo y exponerlo para encontrar alivio”<sup>148</sup> (2004: 329).<sup>149</sup>

En concordancia con Bernays, Roudinesco y Plon señalan que Freud y Bauer introdujeron la catarsis en el campo terapéutico para sus estudios sobre la histeria. Allí, denominaron método catártico al procedimiento terapéutico por el cual un sujeto logra eliminar los afectos patógenos que lo afligen, al revivir los acontecimientos traumáticos a los que aquellos están ligados (*Psicoanálisis, s.v. Catarsis* 2005). Por su parte, la teoría de la catarsis de Scheff busca explicar el “paradójico” comportamiento de querer buscar estímulos

---

<sup>147</sup> “*As it were*, so not really; thus a metaphor lies at the bottom of *κάθαρσις* as much as it does of *ίατερεία*. [...] *κάθαρσις* [...] means only two things: either an expiation of guilt brought about by certain priestly ceremonies, a lustration, or a lifting or alleviation of illness brought about by means of medical relief”.

<sup>148</sup> “a designation transferred from the somatic to the mental for the type of treatment given to an oppressed person that does not seek to transform or suppress the element oppressing him, but rather to arouse and drive it into the open, and thereby to bring about the relief of the oppressed person.”

<sup>149</sup> Fraguas señala que el valor terapéutico de la catarsis en la tragedia griega, como el que inició y promovió Bernays, aunque abrió toda una línea de consideraciones sobre dicho concepto, ha sido criticado desde distintas posiciones teóricas (2007: 183). Por otro lado, Según *The Cambridge Companion to Aristotle* otros autores que sostienen una perspectiva médica cobijando la definición de Bernays son: A. W. Benn: *Aristotle's theory of tragic emotion*; W.J. Verdenius: *Katharsis tōn phatēmatōn*; M. Pohlenz: *Furcht und Mitleid? Einch Nachtwort*; A. Nehamas: *Pity and fear in the Rhetoric and Poetics*. Por último, señalemos que, según el diccionario Metzler *Lexikon Literatur und Kulturtheorie*, la liberación catártica que propone Bernays es una liberación placentera (hedoné).

que provoquen temor o pena, que contradice la idea básica de que evitar el dolor es un motivo básico del comportamiento humano. Así, la teoría de la catarsis afirma, según Scheff, que la búsqueda de emociones es un intento por revivir y por tanto resolver anteriores experiencias dolorosas que quedaron inconclusas (Scheff 1986; 24-25).

Como la mayoría de los estudiosos del concepto, Carmen Trueba señala que la catarsis es una de las cuestiones más controvertidas de la teoría aristotélica de la tragedia porque Aristóteles no comenta qué entiende como “purificación o purgación de las emociones”, además de que sólo nombra dos veces a la catarsis en la *Poética*. La primera es en la definición de tragedia: “Es, pues, la tragedia imitación (*mimēsis*) de una acción esforzada, [...] actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión (*éleu*) y temor (*fóbou*) lleva a cabo la purgación (*kátharsin*) de tales afecciones (*pathēmátōn*)”. La segunda vez que el estagirita nombra a la *catarsis* es como ejemplo dramático del papel de la articulación de los episodios en la síntesis del argumento de las obras trágicas: “He aquí cómo puede considerarse lo general [respecto a la composición del argumento del drama] por ejemplo, de *Ifigenia*. [...] A continuación, puestos ya los nombres a los personajes, introducir los episodios; pero que estos sean apropiados, como, en Orestes, la locura, por la cual fue detenido, y la salvación mediante la purificación” (Trueba 2004: 43).

Para Trueba, es dudoso que el término catarsis asuma en ambos pasajes el mismo sentido. Destaca que la mayoría de los comentaristas descartan que la segunda mención sea relevante para interpretar el significado de la catarsis trágica pues *Katharsis* en el primer uso se refiere a “la función purificadora del drama trágico en general y apunta a una purificación de las emociones de los espectadores”, y en el siguiente uso que le da Aristóteles es clara la alusión a “una purificación *ritual* y a la salvación de un personaje, Orestes, en el seno de la tragedia *Ifigenia entre los tauros*” (Trueba 2004: 43-44).

Señala Trueba que, para cuestionar la hipótesis de que la palabra *catarsis* signifique lo mismo en ambos casos, basta en fijarse en que no se puede pensar en la palabra *Katharsis* pensando en una sola obra para definir toda la teoría de la *catarsis* aristotélica. Por ejemplo, no se puede pensar que la purificación de Edipo es la misma que la de Orestes. Según la autora, el problema está en el nexo entre la *catarsis* (*Katharsis*), la función (*érgon*) o el fin de las tragedias y su placer propio (*oikeía hedonē*).<sup>150</sup>

Desde el Renacimiento la interpretación dominante de los anteriores términos se refiere a que se enfocan en las emociones del espectador. Así, la finalidad de la tragedia en el espectador o lector es producir estremecimiento patético: los sentimientos de pasión y temor (Trueba 2004: 44). Aunque J. Lear dice que esto es algo que no es sostenido seriamente hoy (*Katharsis*, en *Essays on Aristotle's poetics*), Trueba señala, basándose en D. W. Lucas (*Catharsis in Aristotle Alexandre Ničev: L'Énigme de la Catharsis tragique dans Aristote*), que no hay una gran refutación al respecto. Finalmente, dice Trueba, que no hay manera de saldar tal cuestión acudiendo al texto (Trueba 2004: 45), pues los problemas de interpretación persisten a pesar de los intentos repetidos por solucionarlo apelando al texto.

Trueba engloba las distintas formas de interpretar la *catarsis* de las siguientes maneras: a) Un efecto moral y con la función de equilibrar las pasiones y llevarlas a un término medio (Lessing); b) Procurar en los espectadores una educación moral (Schelling); c) Cura de las emociones perturbadoras (J. Bernays); d) Clarificación intelectual que nos aporta una comprensión adecuada de las situaciones trágicas y la condición humana (L. Golden); e) Clarificación emocional de nuestros valores prácticos (M. C. Nussbaum) (Trueba 2004: 45).

---

<sup>150</sup> Aquí la autora se basa en Ingerman Düring (Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento), Max Kommerell (Lessing y Aristóteles. Investigación acerca de la teoría de la tragedia), Pier Luigi Donini (La tragedia senza la *catarsis*), y Leon Golden (The clarification theory of *Katharsis*).

Y concluye que “el desacuerdo entre los intérpretes obedece a la propia oscuridad de la *Poética* y a que la clasificación aristotélica de las melodías, en la *Política VIII*, se presta a lecturas encontradas e incluso opuestas” (Trueba 2004: 45).

En *Política*, el entusiasmo y el alivio del ánimo producidos por la música son comparados con los rituales orgiásticos que causan un efecto purificador, pero las críticas a la interpretación musical de la catarsis trágica se vinculan con una visión intelectualista de la tragedia que se apoya en las afirmaciones de Aristóteles de que la poesía es más filosófica que la historia (Trueba 2004: 46). En general: Los críticos de la interpretación musical de la catarsis trágica parten de la comprensión moderna de los términos ‘música’, ‘parte musical de la tragedia’ y ‘tragedia’, en la *Poética*, y en el supuesto de que Aristóteles concibe la música como algo accesorio y prescindible en la tragedia. Asimismo, asumen que para él la tragedia es una obra esencialmente literaria y no musical, en la medida en que no necesitan ser representada para conmover al lector. Es importante subrayar, en contra de esta opinión, que el sentido moderno del término ‘música’ la reduce a la ‘música instrumental’; pero este sentido no corresponde al antiguo, el cual comprende a la poesía (Trueba 2004: 46).

Para Trueba, los críticos ignoran que la poesía era una manera de entender la música en esos tiempos y que el lenguaje es por sí solo musical. De acuerdo con Liddel y Scott, *mousikē* equivalía a *téchnē*: “todo arte presidido por las Musas, especialmente la poesía cantada acompañada de música”. Así, para Aristóteles, no sólo la trama y la estructura causal de la acción son la parte esencial de la tragedia, si no que la *melopeya* y la composición del canto también lo son. Así, el coro no tiene un papel meramente accesorio, sino que interviene directamente en el desarrollo de la acción, como un actor (Trueba 2004: 47). Aristóteles deja claro que varios de los componentes esenciales de la tragedia son musicales como lo señala en la propia definición de tragedia que da: “imitación de una acción esforzada [...] en

lenguaje sazonado (*hēdusménō lógō*) [sazonado refiere a ritmo y armonía],<sup>151</sup> lo cual implica el aspecto musical: la métrica y el canto.

Por este cause, Trueba lleva a la tragedia hacia este importante aspecto musical para argumentar que la interpretación de la catarsis trágica está también auxiliariamente en la *Política VIII*. La catarsis es definida allí como un “efecto orgiástico”, esto es, como un apaciguamiento del ánimo a través de la excitación musical (Trueba 2004: 47). Según M. Kommerelle, en ello radica su analogía con la tragedia, pero hay falta de unanimidad respecto al sentido preciso de esta analogía, pues para este autor, las representaciones teatrales pertenecían al orden de lo festivo y su función era meramente catártica, siendo el drama trágico un vehículo liberador de las emociones perturbadoras (Trueba 2004: 47-48).

Otros autores insisten en la naturaleza religiosa de la tragedia, con función orgiástica y purificadora, ya sea porque consideran el drama trágico un especie de fármaco colectivo de la violencia y la culpa originales (Joseph Kott); como cura entusiástica y musical del dolor propio de la existencia humana (Nietzsche) (Trueba 2004: 48).

Trueba comparte con J. P Vernant y P. Vidal-Naquet, que la afinidad entre la tragedia y los rituales orgiásticos no debería exagerarse hasta el punto de olvidar la distancia que media entre la máscara escénica y la máscara ritual, y entre el reino teatral y el templo. Recuerda que Aristóteles ubica el nacimiento de la tragedia en los rituales religiosos orgiásticos, pero define a la tragedia en su especificidad artística y como género literario ya constituido (Trueba 2004: 48).<sup>152</sup>

En la *Política* se clasifica a las melodías de éticas o educativas, prácticas, entusiásticas

---

<sup>151</sup> Para Aristóteles, la melopeya y la composición del canto no son sólo algo poético, sino que es “el más importante de los [medios] placenteros”.

<sup>152</sup> Pensamos que esta es una afirmación que se debe matizar, pues si bien hay claras diferencias, también se pueden establecer las similitudes.

o catárticas. Algunos estudios dicen que esta distinción separa las funciones de cada especie de melodía en un sentido excluyente y proponen que la tragedia es, o bien, catártica (Kommerell), ética (Schelling), cognitiva (L. Golden). Para la autora, el pasaje de la *Política* admite varias lecturas y asume que, aunque Aristóteles distinguiera allí los tipos de melodía y separa sus funciones, eso no implica que las considerara incompatibles entre sí —a excepción de la música práctica que acompaña los trabajos— (Trueba 2004: 48). Por su lado, la *Poética* sugiere que Aristóteles no concibió las funciones éticas y catárticas en un sentido excluyente, pues la definición de tragedia hace referencia expresa a una catarsis de las emociones y la *Poética IV* se refiere a una *máthēsis* o enseñanza poética (Trueba 2004: 48-49).

Así, para Trueba, uno de los problemas con la idea de la *catarsis* como “purificación” radica en que las emociones de piedad y temor no representan una impureza que sea necesaria remover debido a que, para Aristóteles y siguiendo a J. Lear, constituyen la respuesta emocional del hombre virtuoso ante la situación o los acontecimientos trágico (Trueba 2004: 49).

Entonces, ¿En qué sentido la catarsis trágica sería purificadora? En *Ética Nicomáquea* las pasiones no son considerada por Aristóteles ni buenas ni malas, sino sus excesos o su defecto; esto descarta la interpretación de que las pasiones sean en sí mismas patológicas, mas no su exceso (Trueba 2004: 49). Para Aristóteles, en la misma obra, una emoción es patológica cuando no es la respuesta correcta a la situación o al objeto, o cuando por exceso puede ser mala o nociva aun siendo la respuesta emocional apropiada (Trueba 2004: 49). Así, es innecesario asumir la peligrosidad de las pasiones para entender que el efecto purificador de la catarsis pueda resultar deseable como una distensión o descarga del ánimo. Según Trueba, si Aristóteles parte de la experiencia y de los ejemplos de las obras trágicas a su

alcance, no tenemos que suponer que haya considerado deseable que la *catarsis* sea una curación de las afecciones opresivas, perturbadoras o peligrosas (como Kommerell dice).

S. Halliwell (*Apendix 5, interpretation of katharsis*) se niega a aceptar a la catarsis en su aspecto médico, como descarga, pues un escrutinio de la *Política VIII* muestra que Aristóteles no apela a la medicina en primer término, pues su ilustración primaria es un proceso ritual (reinterpretado psicológicamente) y porque la medicina es evocada aquí como una comparación secundaria (Trueba 2004: 49). Pero, junto con Lucas, Trueba cree que la analogía médica es pertinente a la luz de las teorías aristotélicas de las emociones (aunque no pretende defender la postura del sentido patológico de las pasiones) (Trueba 2004: 49-50).

A Trueba le interesa señalar que asumir que las pasiones no sean ni malas ni buenas no implica negar que sean susceptibles de una purga o purificación, en el sentido de una separación, de una descarga o distención. En consecuencia, las pasiones pueden ser purgadas, pero eso no quiere decir que sean malas. Si *Katharsis* significa descargar, eliminar, se observa que es el común denominador de todos los usos metafóricos del término (Trueba 2004: 50). Entendemos que la pasión es cierta alteración del ánimo; así, la catarsis se entiende como una descarga o relajamiento purificador del ánimo, tanto en el sentido médico-biológico como purga o purificación del ánimo según el significado común del término. Como señala Lear, en los últimos cien años es ampliamente aceptado que, para Aristóteles, *Katharsis* es una purgación de las emociones (Trueba 2004: 50).

Golden no está de acuerdo en ir a fuentes externas a la *Poética*, por ejemplo, la teoría homeopática de la medicina griega; para Trueba, esto es restar importancia a las fuentes aristotélicas que aportan evidencias a que el estagirita dominaba las nociones médicas de su tiempo, especialmente aquellas que refieren a las emociones. Además, el que Aristóteles no sea claro en la *Poética* es una razón para usar otras fuentes y así procurar su sentido, las

cuales, evidentemente, tienen que ser evaluadas a la luz del argumento interno de la catarsis en la poética (Trueba 2004: 50). Resalta, entonces, que los estudiosos están de acuerdo en la experiencia purificadora pero lo que se discute es el cómo, aunque rara vez, y subrayamos, el por qué.

Seguidamente, Trueba defiende su principal tesis, cuya postura sobre la catarsis consiste en la purificación de las emociones. Así, en sus escritos biológicos, Aristóteles define el término *Katharsis* como sinónimo de maduro (*Problemata, De Anima, De generatione animalium*). Para Trueba, a la luz de los tratados biológicos de Aristóteles, la catarsis puede entenderse como un proceso de descarga de residuos, no necesariamente impuros, cuya retención podría resultar nociva para el organismo (Trueba 2004: 51). De esta manera, la interpretación médica no debe ser descartada porque Aristóteles explica las emociones y ciertos estados de ánimo en relación con algunos procesos fisiológicos. Ejemplo, la eyaculación es un proceso directamente relacionado con la disposición o el estado de ánimo: el desaliento (*athymía*), la generosidad o el buen ánimo (*euthymía*) y el desequilibrio emocional (*melancholía*). M. C. Nussbaum descarta lo anterior (*The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*) basada en el posible carácter apócrifo de *Problemata*, pero Aubenque (*La historia de la filosofía, ¿es o no filosófica? Sí y no*) refuta al señalar que no se puede descartar una obra por mecanismos meramente técnicos, sino que siempre habrá que revisarlos en términos filosóficos. En *Ética Nicomáquea*, se señala de manera expresa que las emociones de vergüenza y temor se manifiestan con rubor y palidez, además se hace referencias a las alteraciones fisiológicas que acompañan a los impulsos coléricos y a los deseos venéreos.

La teoría aristotélica de las pasiones es concebida como algo que atañe a las creencias, las sensaciones, y actitudes o disposiciones, así como a procesos de alteraciones fisiológicas

como las expone Aristóteles en *Del Alma* y *Ética Nicomáquea*. Para Lear, los tres componentes de la emoción, según Aristóteles, son la *creencia*, el *sentimiento* y la *actitud* o disposición ante el mundo (Trueba 2004: 52). En relación al temor (*phobos*), Lear, dice que no se limita al miedo, pues se requiere la creencia de que uno está en peligro y una actitud orientada hacia algo que se considera temible.<sup>153</sup> A partir de esto discute que es muy difícil saber qué podría significar “purgar una emoción”. Trueba acusa a Lear de ignorar el aspecto fisiológico de la emoción o pasión que Aristóteles señala en *De Anima* y recuerda que D. W. Lucas destaca que la noción aristotélica de catarsis trágica se conecta con la teoría hipocrática de los humores, así como también opina que lo importante es que la catarsis trágica aristotélica aporta significado real a la purga de las emociones.

Por consiguiente, la teoría de las emociones de Aristóteles va acompañada de sensaciones de placer o dolor, alteraciones y procesos fisiológicos, actitudes o impulsos, y creencias y opiniones. Ejemplo de esto sería la ira, en la que se manifiesta ebullición de sangre cerca del corazón, sensación de dolor, creencia de ser objeto de la ofensa e impulsos de venganza. Según D. W. Lucas, el desarrollo de la ciencia médica en el siglo V a. c. influyó en el uso de la palabra *catarsis* como “remoción o purga de sustancias mórbidas del cuerpo humano” (Trueba 2004: 53). Por su parte, García Yebra subraya que el sentido fundamental del término *Katharsis* es fisiológico. Como traductor, atribuye a la palabra española “pasión” el sentido de *páthēsis* (acto de padecer), o el de *páthos* (cambio producido en el sujeto); así, *páthēma* y *Katharsis* desde los fisiológico extendieron por analogía su alcance semántico

---

<sup>153</sup> Esta idea es interesante porque une puntos entre dos géneros tan parecidos y distantes a la vez como la *tragedia* y la *pieza* puesto que no hay diferencia entre el temor por compasión y autocompasión pues al final se teme aquello a lo que se considera, lo que se cree temible. No el peligro que corre en sí el personaje, sino el temor por aquello que lo infunde sólo en sus existencias abstractas en las creencias propias del que teme, llámese castigo divino para la tragedia o el tedio de la vida cotidiana para la pieza.

hasta lo anímico. Para García Yebra, una buena traducción de *páthēma* en español es afección: efecto que produce una cosa sobre otra, y en un sentido más limitado, enfermedad. De la misma manera, piensa que *tēn tōn pathēmáthōn Katharsis* significa la “purgación de las afecciones”.

En ese sentido, la tragedia lleva a cabo, por medio de la compasión y el temor, es decir, utilizando las virtudes curativas de estas dos pasiones, la purgación de las afecciones o estados de ánimo nocivos o dolorosos. Para Trueba, García Yebra afirma que las emociones son algo cerca de lo patológico, pero esto es discutible a la luz de los escritos biológicos de Aristóteles (Trueba 2004: 54).

Trueba anuncia que su hipótesis es tomar en serio la analogía entre la *catarsis* y la descarga de fluidos y proponer que, en el caso de la catarsis trágica, la purificación de las pasiones a las que refiere Aristóteles es la descarga de lágrimas aparejadas a las emociones de compasión y temor. Si tiene razón, el término *Katharsis* no sería estrictamente una expresión metafórica, sino que, (¿también?), hace referencia a procesos fisiológicos (en términos semejantes a los hipocráticos), sin que se pretenda llevar a la catarsis al mero llanto. Trueba señala que un defensor serio de esta teoría es Pedro Laín (*La curación por la palabra en la antigüedad clásica*) con el apoyo de los estudios filológicos de Jeannine Croissant (*Aristóteles et les mystère*) y de Flashar (Trueba 2004: 54). Contradictores de esta idea con G. F. Else, quien postula que el término *pathēmáthōn* de la definición de la tragedia no se da en los espectadores sino en las *páthē* trágicas, los actos fatales y dolorosos que se identifican como propios y básicos de la tragedia, como el acto de Edipo de sacarse los ojos.

Según Else, la catarsis se da en el seno mismo de la acción dramática; la ignorancia en Edipo (*agnoía*) libera al personaje trágico de la polución moral y es un requisito para experimentar la compasión y el temor. Así, el espectador le compadece porque es como él.

Sin embargo, para Trueba, el que Edipo haya sido ignorante de sus actos no lo exime de la carga de impureza (Trueba 2004: 55).

Para la autora, lo patético trágico no excluye lo repulsivo, esto lo reconoce Aristóteles, quien prefiere las composiciones trágicas que presentan la acción trágica como una especie de error. La recomendación de la *hamartía* (acción trágica en el error) no implica que la compasión y el temor trágico exijan la condición de pureza, como Else pretende (Trueba 2004: 55).<sup>154</sup> Uno de los principales ejes de análisis estructural de la teoría aristotélica de la tragedia es la distinción entre “lo patético trágico” y “lo repugnante en sentido moral (*miarón*)” (Trueba 2004: 56). Aristóteles no excluye de lo trágico todas las modalidades de lo infame o lo atroz, a pesar de que sus preferencias se inclinan hacia un tipo de composición de la trama que excluye lo repulsivo moral: la trama con *hamartía*, pero Else no presta atención a lo anterior y atribuye a la ceguera de Edipo el sentido de una catarsis purificadora (Trueba 2004: 56). Además, aunque el término *páthē* puede abarcar en su sentido a los hechos fatales y dolorosos, este no sería su significado según la definición aristotélica de la tragedia y que se refiere con *pathēmáthōn* a “los hechos destructivos que acontecen en el seno de los dramas trágicos, no a las emociones de los espectadores” (Trueba 2004: 57). Aunque Aristóteles no mencione a los espectadores, alude a ellos cuando especifica que la *mimesis* trágica de la acción se efectúa actuando, lo que describe como drama.<sup>155</sup>

Trueba defiende a Mulle cuando éste afirma que la purificación de la piedad, el temor y otras pasiones consisten en o están conectadas con la *transformación* del dolor que ellas engendran en placer, a pesar de que Lear dice que esto es un error, y que piedad y temor no son abolidos por la tragedia, sino que en adición (no transformación) a la piedad y el temor

---

<sup>154</sup> Además, que, ¿qué sentido tiene que un “ente” puro se purifique?

<sup>155</sup> Dicho esto, se puede preguntar ¿cómo define, alude o se refiere Aristóteles a los espectadores en la *Poética*?

uno es capaz de experimentar cierto placer. Para Trueba, el placer de la tragedia va unida a las emociones de piedad y temor (dolores), placer que emerge gracias a su naturaleza mimética o ficticia y el cual es una modificación (no abolición) de las emociones, pues compasión y temor, y el dolor y el placer que experimenta el espectador *difieren* de las emociones que se experimentan en circunstancias trágicas reales (Trueba 2004: 57-58). El espectador y la mimesis, el horror y la estética del horror, o la realidad versus el drama; según Aristóteles, hay semejanza mas no equivalencia. Según Trueba, Aristóteles tenía clara esta diferencia, pero para Else y Schadewadt, no era así (Trueba 2004: 59).

Para la autora, el placer trágico (*oikeía hedonē*) va acompañado de un placer peculiar diferente al que producen la comedia y semejante al que procuran las narraciones épicas, distintas a éstas últimas porque: “involucra un disfrute del lenguaje sazonado con el ritmo, la armonía y el canto, más el deleite de la música, el espectáculo, la danza y todo lo que conforma a la representación dramática de una acción esforzada de los caracteres y de los hechos que constituyen la materia de las tragedias” (Trueba 2004: 60).

Para hablar de las emociones trágicas, Trueba recuerda que en la *Poética* se habla de compasión (*éleos*) por el inocente y temor (*phobos*) por el semejante. También recuerda que la sutil diferencia establecida entre la compasión y la pena por la desgracia del malo (*philantropía*) ha generado el error de que el estagirita concibió la conexión entre la ‘inocencia’ y la ‘compasión’ como una relación lógica. Por ejemplo, M. C. Nussbaum dice que la estructura de la compasión requiere la creencia de que la persona no merece el sufrimiento. Pero para Trueba, esto no es una exigencia lógica o condición necesaria para sentir compasión o que Aristóteles entienda en esos términos el nexo entre la compasión y la creencia, lo cual es distinto a creer que la convicción de que la persona que sufre es inocente, no merece el sufrimiento y que esto genere compasión (Trueba 2004: 60-61). Así, la idea de

Nussbaum de que existe una conexión entre la emoción de la compasión y la creencia en la inocencia entraña una confusión entre el plano descriptivo y el plano normativo o valorativo del análisis aristotélico de la tragedia. De la misma manera, lo anterior suele estar acompañado de varios supuestos, por ejemplo, en Else y Halliwell, la pretendida comunidad entre la *Retórica* y *Poética* en lo que refiere a las condiciones que propician e inhiben las emociones de temor y compasión; en Schadewaldt, la compasión por el inocente es idiosincrásica y que los griegos desconocieron la compasión por el culpable; la conjetura de que Aristóteles prefiere al personaje intermedio (*metaxy*) obedecería a que este tipo de carácter propicia la identificación del espectador promedio con el personaje y alienta las emociones trágicas de temor y compasión.

Para Trueba, con respecto a Else y Halliwell, aunque en la *Retórica* y la *Poética* las condiciones que suscitan la compasión y el temor son muy próximos entre sí, hay diferencias significativas entre el conjunto de condiciones que propician la compasión y el temor apuntadas en la *Retórica II*, y las condiciones que generan la compasión y temor trágicos de la *Poética*. Así, la autora subraya que una condición de que la pena y el mal sean inmerecidos no implica que la persona que sufre el mal sea inocente (*anaxión*) en el sentido que da Aristóteles al personaje trágico (Trueba 2004: 61). En la *Poética*, por ejemplo, se recomienda (53a 7-16) que el personaje sea mejor o intermedio y que su caída se deba a un gran error. Y también hay algunas diferencias como que en la *Retórica* se señala que lo temible (*deinón*) excluye la compasión, y en la *Poética* se da cabida a ciertas variantes de lo *miarón* (lo repugnante en sentido moral), lo que establece que no hay una relación entre la compasión y el temor en ambos tratados, contrario a lo dicho por Else (Trueba 2004: 61).

Sobre el supuesto de Schadewaldt, Trueba señala que es una generalización discutible puesto que la literatura griega registra modalidades de compasión que no presuponen la

inocencia de quien padece el mal, por ejemplo: *Prometeo encadenado*. Así:

La semejanza con el personaje tiende a propiciar e intensificar las emociones de compasión y temor en el espectador o lector, pero el hecho es que, para sentirnos conmovidos por un drama trágico, no requerimos que el personaje sea inocente ni que sea semejante a nosotros; tampoco es preciso que temamos que sus males sean posibles para nosotros o que lo sean para alguien que amamos, pues el arte poético tiene el poder de emocionarnos en una dirección semejante, pero a menudo incluso opuesta a la manera en que nos conmueven los hechos reales sumamente destructivos (Trueba 2004: 62).

Su tesis se resume en que si Aristóteles insiste en que la caída del personaje trágico obedece a un gran error trágico esto muestra que su análisis está centrado en una clase de emoción particular. Aristóteles es muy específico, en la *Poética*, con respecto a la compasión, así que parece obedecer a que esa es la clase de emoción y el efecto patético específico que le parece deseable que el poeta trágico produzca. Así, en esta obra, el estagirita se ocupa de la compasión y el temor (*éleos* y *phobos*) por excelencia.

Si las emociones de la teoría aristotélica involucran ciencias, sensaciones de placer y dolor, alteraciones fisiológicas, disposiciones/actitudes ante el mundo, esto nos permite entender el efecto catártico como algo más que una simple descarga liberadora. Así, la catarsis entraña una comprensión por lo representado, empatía del espectador con los caracteres y con la acción trágica, con lo que el cumplimiento de la finalidad de la tragedia demanda una dinámica poética capaz de afectar sensibilidad e inteligencia de los espectadores y el lector, y (apoyada en el Gadamer de *Estética y hermeneútica*) una participación activa del espectador (Trueba 2004: 63).

Para presentar a la catarsis y para hacerle una breve historia, Scheff presenta dos ideas. La primera, es describiendo una clase de aparente excepción a la teoría de las motivaciones: la del *placer-dolor de las emociones*. La segunda, con tres historias clínicas como ejemplos de procesos de catarsis.

Comúnmente se cree que la mayoría de la gente es motivada por el deseo de experimentar placer y evitar el dolor, lo cual puede ser un esquema sencillo y útil; pero la teoría del “comportamiento de la busca de emociones” puede ser una excepción a la teoría del placer y el dolor. Ver películas de terror, subir a la montaña rusa, escuchar historias de fantasmas, series dramáticas o novelas románticas son ejemplos de estímulos que provocan la emoción del miedo, la cual es considerada como una emoción deprimente o dolorosa. La teoría de la catarsis de Scheff busca explicar el “paradójico” comportamiento de querer buscar estímulos que provoquen temor o pena, que contradice la idea básica de que evitar el dolor es un motivo básico del comportamiento humano. Así, la teoría de la catarsis afirma que la búsqueda de emociones es un intento por revivir y por tanto resolver anteriores experiencias dolorosas que quedaron inconclusas (Scheff 1986: 24-25).

Una pérdida artificial en una tragedia bien construida logra despertar antiguas depresiones, pero también es lo suficientemente artificial como para que esta emoción no resulte abrumadora. El equilibrio entre *depresión* y *seguridad*, llamado *distanciamiento* es el tema de Scheff. En ese sentido, el grito, la risa, y otros procesos emotivos catárticos ocurren cuando es revivida una depresión emocional no resuelta, en un marco apropiado distanciado. Tal teoría es aplicable a la psicoterapia, el rito y el drama. Así, la catarsis constituye una condición necesaria para el cambio terapéutico.

Para el campo del rito, Scheff plantea una pregunta concerniente a la pobreza del rito moderno: “la mayoría de los ritos de la sociedad moderna están demasiado distanciados, es decir, que son demasiado vicarios, y por lo tanto no nos producen una catarsis”. La fórmula para un buen rito, sostiene Scheff, es la misma que para un buen drama: “La forma social debe despertar una depresión colectivamente sostenida, que no se resuelve en la vida cotidiana. El despertar debe ocurrir en un contexto lo bastante seguro para que la depresión

no nos resulte abrumadora, en estas condiciones, surge la catarsis”. La teoría de la catarsis sostiene que la depresión emotiva no resuelta hace surgir pautas rígidas o neuróticas de comportamiento (Scheff 1986: 25-26).

Para Gil,<sup>156</sup> la exigencia de la catarsis como tratamiento para las impurezas se desarrolló gracias a la “cultura de culpabilidad” expandida a partir del siglo VII a. C., en la Grecia Clásica, la cual acentuaba la concepción de la enfermedad como una “mancha” o “contaminación”. Por otro lado, señala que si la tragedia es curativa para el individuo porque estimula los sentimientos de temor y compasión, se da por un mecanismo homeopático que lo limpian de estas mismas afecciones produciéndole en el alma placer y alivio. La acción homeopática, dice Gil, se sustenta por dos principios: lo semejante ayuda a lo semejante y lo semejante libera de lo semejante. A veces el ejercicio de recuperación moral es considerado de manera terapéutica. Fraguas resalta que para Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet la acción terapéutica de la tragedia se encuentra en conmover tanto como perturbar por la asimilación que hace el espectador de que el destino de *Edipo Rey* –como paradigma de la tragedia–, lo llevamos en nosotros y que cargamos con la misma maldición que el oráculo pronunció contra él. Sólo hasta la aparición de Freud y el psicoanálisis, según dichos autores, fue posible llegar a tal afirmación, porque antes se creía que el temor y la compasión surgían porque la obra “encarnaba una tragedia fatalista, que opone la omnipotencia divina a la pobre voluntad de los hombres” (Fraguas 2007: 183). La definición de Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet hace una paridad entre los objetivos de la tragedia y la catarsis y su explicación apela no al objetivo de la catarsis como tal, sino a la manera como funciona el proceso catártico. Por su parte Francisco de P. Samaranch señala que la catarsis es una medicina del

---

<sup>156</sup> En *Therapeia: la medicina popular en el mundo clásico* (1969), obra de la cual ya nos referimos en el capítulo uno, por lo cual nos remitimos a recordar sólo sus aspectos más relevantes.

psiquismo, una purificación cuyo punto clave se puede encontrar en el libro VII de la *Política* del mismo Aristóteles. Justifica Aristóteles, según Samaranch, a “los cantos que no son de especial tendencia moral ni tienen importancia alguna con la educación. Esos cantos, los cantos de ‘acción’ y los cantos de ‘entusiasmo’, sirven, dice, para la catarsis y para la relajación” (1966: 17-18). Jan Erik Nordlund trata de estudiar la catarsis en el entretenimiento, y plantea que la violencia en TV tiene dos líneas de mirada: 1) que la violencia en la televisión promueve más violencia; 2) que ver la violencia en la televisión genera catarsis (1990: 107). Y señala: “Una consecuencia de la catarsis es que las agresiones son encauzadas de manera no destructiva, y como resultado, los que usan esta clase de medios pueden ser menos agresivos por así hacerlo” (1990: 107) Su opinión es que la teoría de la catarsis es “bien compatible con teorías de efectos negativos, y que a pesar del hecho de que ha recibido poco apoyo en términos de hallazgos empíricos, es una perspectiva teórica que vale la pena explorar” (1990: 107-108)

### ***Aplicación Del Concepto De Catarsis 3: Catarsis Para El Placer***

Teniendo en cuenta que Corneille desestima que la catarsis descrita por Aristóteles sea un elemento obligatoriamente presente en la tragedia –pues, el autor francés, al hacer relevancia en la admiración y la voluntad que provoca y expone el héroe en su propuesta dramática, termina prescindiendo de la función catártica– sostiene que la purificación trágica planteada por el Estagirita se da gracias al vínculo existente en el temor que provoca que el destino catastrófico del héroe recaiga en nosotros: “La compasión de una desgracia en la que vemos caer a nuestros semejantes nos conduce al temor de una parecida para nosotros; este temor nos lleva al deseo de evitarla, y dicho deseo nos conduce a purgar, moderar, rectificar e

inclusive eliminar en nosotros la pasión que, ante nuestros ojos, sumerge en la desgracia a las personas por las que experimentamos compasión” (Corneille 2007: 338).

De manera que Corneille, al prescindir de la catarsis como algo moralizante, postula que el fin de la tragedia, antes que la catarsis, es la búsqueda de un placer estético. Pero, para Edmund Burke, ese placer estético justo se encuentra en las mecánicas de la catarsis: “el terror es una pasión que siempre produce deleite cuando no aprieta demasiado; y la piedad es una pasión acompañada de placer, porque procede del amor y del afecto social” (E. Burke, 2001: 35). Para E. Burke, nos produce placer tanto la simpatía por los sujetos en peligro como la imitación de los hechos terroríficos (2001: 37). Hay cierto placer en conmovernos con las desgracias del otro, tal y como se expone en el arte, pero especialmente en la tragedia. Y esto se da porque experimentamos placer ante lo terrible cuando la fuente del dolor o del peligro realmente no nos acecha y porque tenemos la posibilidad de contemplarlo desde una cierta distancia: “De modo que, verdaderamente, es necesario que mi vida no esté en ante ningún peligro inminente, antes de que pueda gozar del sufrimiento de los demás, sea real o imaginario, o de cualquier cosa efectivamente procedente de cualquier causa” (E. Burke 2001: 36).

En *El nacimiento de la tragedia*, según Christian Niemeyer (2012),<sup>157</sup> Nietzsche atribuye a las figuras de Apolo y Dionisio significados estéticos y ontológicos de la existencia humana: son poderes estéticos del ser. Así, todo lo que existe debe su existencia a esta oposición fundamental, el “Uno originario” dionisiaco que genera igualmente el dolor originario, entendido como el «artista originario del mundo», quien no le queda más remedio

---

<sup>157</sup> Las abreviaturas que usa Niemeyer para referenciar las obras Nietzsche son: NF: Nachgelassene Fragmente (Fragmentos póstumos); GT Die Geburt der Tragödie (El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo); KSA Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe; GD Götzen-Dämmerung (Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo).

que crear la realidad empírica en un desafío que busca la “bella apariencia apolínea que a su vez se le contrapone con el fin de seguir subsistiendo. De ese modo, encuentran su justificación ontológica los sufrimientos de la existencia individual” (*Nietzsche, s.v. LO TRÁGICO, TRAGEDIA*). Para Niemeyer:

la interpretación nietzscheana de la tragedia forma parte de un balance especulativo global del helenismo. En su interior, el nacimiento de la cultura griega se contempla como un proceso de civilización a partir de un origen violento y «titánico». Los griegos arcaicos experimentaron el «horror de la existencia» y lo transformaron, mediante la introducción de los dioses del panteón olímpico bajo la forma de la teología homérica, en una «cultura apolínea» de la bella apariencia (*Nietzsche, s.v. LA VISIÓN DIONISIACA DEL MUNDO*).

Nietzsche lo dice con todas sus letras: “El griego conoció los horrores y espantos de la existencia, mas, para poder vivir, los encubrió”, (*Nacimiento de la tragedia, 66, E-Focus 2014*):

Aquel Olimpo luminoso logró imponerse únicamente porque el imperio tenebroso de la μοίρα [Destino], la cual dispone una temprana muerte para Aquiles y un matrimonio atroz para Edipo, debía quedar ocultado por las resplandecientes figuras de Zeus, de Apolo, de Hermes, etc. Si a aquel mundo intermedio alguien le hubiera quitado el brillo artístico, habría sido necesario seguir la sabiduría del dios de los bosques, acompañante de Dionisio. Esa necesidad fue la que hizo que el genio artístico de este pueblo crease esos dioses. Por ello, una teodicea no fue nunca un problema helénico: la gente se guardaba de imputar a los dioses la existencia del mundo y, por tanto, la responsabilidad por el modo de ser de éste. También los dioses están sometidos a la ἀνάγκη [necesidad]: es esta una confesión hecha por la más rara de las sabidurías. Ver la propia existencia, tal como esta es ahora, en un espejo transfigurador, y protegerse con ese espejo contra la Medusa - esa fue la estrategia genial de la voluntad helénica para poder vivir en absoluto. ¡Pues de qué otro modo habría podido soportar la existencia este pueblo infinitamente sensible, tan brillantemente capacitado para el sufrimiento, si en sus dioses aquélla no se le hubiera mostrado circundada de una aureola superior! El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir también el mundo olímpico, mundo de belleza, de sosiego, de goce (2014: 66-67).

Es bastante iluminadora esta concepción de Nietzsche con respecto al espíritu helénico en

tanto marca una directriz que permite pensar en el carácter cómo el hombre se organiza socialmente alrededor de lo apolíneo y lo dionisiaco. El hombre necesita, construye o diseña la cultura para darle forma al mundo –entendido como un caos– y por esa vía embellecer la miseria de la vida. Reiteramos que se trata del hombre occidental. De esta manera, podemos llegar a otra de las afirmaciones de Nietzsche, citado por Niemeyer: las afecciones dan forma al mundo. O mejor, la manera como lidiamos con las afecciones. La catarsis viene a aparecer como el efecto producto de tal ejercicio y de allí el que podamos imputarle su intrínseca vinculación al ser humano en cualquiera de sus escenarios. Nietzsche se preocupó por el “alma como estructura social de los instintos y afectos”. Está asumiendo que los afectos condicionan la vida, incluso cuando tales afectos pueden ser el odio, la envidia, la avaricia, el ansia de dominio. Así, los afectos desembocan en los problemas fundamentales –Niemeyer resalta que “las morales no son más que un lenguaje mímico de los afectos” (Nietzsche, s.v Afecto):

Al igual en la teoría psicoanalítica (de Freud), la represión de los impulsos y de los afectos conduce a la neurosis y a una ascesis enemiga de la vida. N. opone los afectos que dicen sí como el amor, el orgullo, el respeto, el triunfo, la voluptuosidad, la Voluntad de Poder, la venganza (NF 1888, 14 [11]) a los afectos deprimentes como el espanto o la compasión, «que servían de purgativo» en la tragedia antigua (Nietzsche, s.v AFECTO)

Si tenemos en cuenta que durante los ritos dionisiacos se rompían las jerarquías y había una búsqueda del olvido de sí mismo, resulta la pregunta sobre qué es ese “sí mismo” del sujeto que trata de olvidar. Sin duda, se refiere al cotidiano, a los condicionamientos que se puede considerar como normales, bajo el orden, y dirigidos por un ente de poder que dada las reglas que impone sería la principal variable en exaltar los afectos. La descarga, que no depuración de estos afectos, se busca a través de la embriaguez extática de las orgías dionisiacas:

el «olvido de sí mismo» (GT 1, KSA 1: 29) y el abandono de la propia individualidad

«mediante la introducción en una naturaleza ajena» (GT8, KSA I: 62). La distancia entre el orden social del estado normal y su desorganización ritual, constitutiva del «proceso original de la tragedia» (7VF1870-71, 7 [127]), es introducida por la metamorfosis dionisiaca. Ella transfigura la «masa de individuos» en «siervos vivos de su dios», y, en un «paroxismo orgiástico», los hace «congregarse en un único individuo» (NF 1870-71 [127]). Si el mítico hacerse Uno representa la entrada temporal en una comunidad igualitaria (Mcintyre 1997: 115), tiene entonces, sin duda, la función política, que, desde el punto de vista de su época, N. asigna a la realidad artística trágica, de compensar la esclavitud y la desigualdad social inevitables (*Nietzsche, s.v* EMBRIAGUEZ).

Como señala Niemeyer, la experiencia enajenadora de la embriaguez de Nietzsche coincide con su genealogía de la tragedia y la interpretación anti aristotélica de la catarsis trágica. Aunque Nietzsche no ve a la catarsis como purificación sino como descarga, su ejercicio dentro del orden sigue siendo el mismo: la función catarsis como operador del control social se hace evidente.

Bajo catarsis, N. entiende la descarga «de dos fuerzas artísticas», provocadas por la sugestión de la música dionisiaca, la «coacción dionisiaca hacia el orgasmo» y la «coacción apolínea hacia la visión» (NF 1888, 14 [36]) que convierte a cada individuo, a la vez, en actor y espectador. Al ser aumentado, aunque no purificado de manera catártica, con la descarga de la embriaguez orgiástica, «el sistema global de afectos» se destaca al mismo tiempo «la capacidad de representación, imitación, transfiguración, transformación, todo tipo de mímica y teatralidad» (GD «Incursiones...», 10) (*Nietzsche, s.v* EMBRIAGUEZ).

Cambiando de autor, Moriarty, quien estudia el papel del suspenso en la catarsis, plantea que la catarsis se va desarrollando a través del relato, en la medida en que el espectador es transformado en su ser, según las etapas del relato. Por lo cual, la catarsis es un proceso sistemático y no se limita a un sólo momento en específico de la narración. En el drama trágico, hay quienes sienten que la compasión y el temor son especialmente afectados y por tanto, purgados, mientras otros piensan que las emociones que llevan al error trágico que siente el espectador son las emociones purgadas. “La catarsis es sistémica, no estrictamente algo específico, y –el que sea al menos posible que la función más elevada del proceso completo pueda ser algo más que solamente la catarsis de ciertas emociones sobre

las que tiene efecto la sensación del efecto catártico— puede resultar evidente a la consciencia introspectiva”<sup>158</sup> (Moriarty 1911: 57). De manera que, para considerar el efecto del suspenso en la catarsis, se toman en cuenta tres fases:

1. El enredo: Lo más importante del enredo es generar psicocrásis,<sup>159</sup> que conlleva la purgación de aquello que es meramente individualista, y el intelecto y la voluntad del espectador son afectados por esta purgación tanto como las emociones.
2. El desenredo: Comienza con el enredo y es la unificación del espectador con el problema trágico. Consiste en la purgación de la psique ya purgado de todo lo que prevenga su unificación completa con el problema trágico para lograr una psicocrásis aún más completa. Utiliza no sólo el suspenso, sino también el mundo exterior revelado por la tragedia
3. El desenlace: Complementa las fases anteriores cerrándolas por completo. Una vez que el problema específico se ha resuelto, se purga de la psicocrásis todo rastro de lo finito y le permite unirse a lo universal revelado por la tragedia. (Moriarty 1911: 38-39)

De manera que Moriarty señala que, en lo que concierne a la catarsis, se consideran cinco elementos fundamentales y naturales de los seres humanos desde que comienza el suspenso hasta que termina: Tensión física, alertamiento, alternancia, acumulación de las reservas de energía y la unificación del organismo. Estas son características distintivamente funcionales; el alertamiento y la unificación son necesarias para la solución del problema y su posterior validación especial y universal, la alternancia es necesaria para la acumulación de energía, pues la posibilidad de múltiples soluciones y los distintos elementos del problema obligan a la consciencia a actuar de diferentes formas, lo cual exige mayor energía por parte de la psicocrásis. Esta alternancia termina cuando se promete una solución en el suspenso, pero si en este punto se muestra que la solución no es posible, se agrega un elemento de frustración

---

<sup>158</sup> “catharsis is systemic, not narrowly specific, and that it is at least possible that the higher function of the whole process may be something other than the mere catharsis of certain emotions on which a feeling of cathartic effect may become evident to the introspective consciousness”.

<sup>159</sup> Moriarty señala que la psicocrásis es un momento de crisis social y de sentimiento de que la vida ya no puede seguir, pues nada funciona.

y el suspenso se hace destructivo, sin embargo, la alternancia mantiene al organismo en el dinamismo y es la forma en que el alertamiento obtiene eficacia (Moriarty, 1911: 40-41).

La acumulación o reserva de energía en el enredo niega energía a los elementos meramente individualistas en la psique y fortalece a la psicocrásis poniendo a su disposición más energía, y durante el desenredo ayuda a perfeccionar la unificación del espectador con cada parte del problema revelado. Finalmente, durante el desenlace, se ha observado que la tensión física tiene un gran impacto en la catarsis a través de esas energías tan bajas que no pudieron entrar en la psicocrásis, a la vez que reafirma conscientemente el efecto a través de un estímulo físico, y durante el desenlace protege de fases inferiores a la psique unificada para que no entren también. Durante el desenlace, la tensión física y la acumulación de energía dejan exhausto al espectador y permiten a la psicocrásis recibir todo el efecto de la tragedia (Moriarty 1911: 40-41). Dado que el drama se conforma de las tres fases descritas, Moriarty establece la función general del suspenso en la catarsis de la siguiente manera:

En el enredo el suspenso fuerza a las emociones, el intelecto y la voluntad hacia una psicocrásis tan perfecta que los elementos que no pueden entrar en unión son purgados. En el desenredo, cualquier cosa que sea meramente individual incluso en la psicocrásis es purgado al volverse el problema de naturaleza más y más universal, y en el desenlace el espectador, purgado mientras tanto de todo lo que es meramente individualista, se convierte de momento un hombre universal en presencia de lo universal que revela la tragedia (Moriarty 1911: 40-41).<sup>160</sup>

Aquí hay algo que me interesa resaltar y por la cual es la razón que con Moriarty nos extendamos en su exposición. Este autor está considerando a la catarsis de la manera como he querido plantearla. Aunque lo describe en la manera cómo se vive el suspenso durante la

---

<sup>160</sup> “In the entanglement suspense forces the emotions and intellect and will into so perfect a psychocrasis that those elements which can not enter such a union are purged away. In the disentanglement, whatever is merely individual even in this psychocrasis is purged away as the problem becomes more and more universal in its nature, and in the denouement the spectator, purged for the time being of all that is merely individualistic, becomes for the moment universal man in the presence of the universal which the tragedy reveals”.

narración o representación, está planteando que la catarsis opera en aquellas dinámicas en las que un individuo, que se encontraba en una etapa “pura” de su identidad, es afectado por distintos factores, hasta que vuelve y recupera su “pureza” indentitaria o se transforma en una nueva. De allí que Moriarty señale que, poco después del periodo de desenlace, las diferentes fases de la psique se reafirman como tales; el intelecto regresa a su aspecto diferenciado y se dispone a entender, pero puede malinterpretar e incluso transformar lo revelado al perder su carácter universal y volver a lo individual; la sensación vuelve a ser sólo eso, recibiendo su interpretación más o menos explícita de una consciencia central explícita; y la voluntad retoma su acción sobre el cuerpo y la mente, buscando armonizar definitivamente lo generado por la tragedia con su base en la vida ordinaria. Mientras la psicocrásis estaba completa y mantenía al hombre en el plano universal recibía perfectamente lo universal representado en la tragedia (Moriarty 1911: 43-44).

La catarsis es fundamental, no especial, y del todo, no de alguna fase diferenciada. La base más fundamental debe encontrarse suficientemente profunda para que tenga influencia en todas las fases de la psique, pero “decir que por la purgación repetida, ciertas fases de la psique obtienen una tendencia a permanecer purgadas, falla por no ser suficientemente fundamental”<sup>161</sup> (Moriarty 1911: 45), pues no toma en consideración la base subconsciente de todas las fases de nuestra naturaleza y de todas las fases de la consciencia que permiten al hombre como individuo no solo reaccionar al mundo exterior, sino también a hacerlo parte de sí. Las emociones específicas, el intelecto y la voluntad no son divisiones claras de la psique, sino fases de esta que evolucionaron de algo más básico en el organismo de lo que cualquier expresión de ellas puede ser, pero estos elementos son lo que hacen a un individuo

---

<sup>161</sup> “To say that by repeated purgation certain phases of the psychos get a tendency to stay purged, fails in not being sufficiently fundamental”.

ser quien es. Estos elementos parecen entrar en conflicto, pero siempre se puede encontrar la posibilidad de su armonía en la unificación (Moriarty 1911: 45-46).

Si la catarsis o la tragedia tienen efectos posteriores, deben afectar a esta unificación subconsciente, pues cambios en ella se ven reflejados en cada fase diferenciada. La unión formada es llamada por los psicólogos la masa aperceptiva y es la base de todas las interpretaciones de nuestras experiencias. Las experiencias ordinarias no requieren más que una interpretación práctica en el momento y su efecto suele ser a través de una de las fases de la mente a través de sensaciones e interpretaciones mentales explícitas. El arte, sin embargo, tiene contacto más directo con la unión formada, y no entra a través de una sensación explícita, sino a través de la emoción y no está sujeta a solo una fase de la psique. En la tragedia, condiciones específicas permiten la mayor libertad conocida para afectar esta unificación; el problema y el espectador están preparados especialmente el uno para el otro, lo que permite un mayor efecto y una mayor validez, y a través del suspenso todas las fases posibles son llevadas hacia la psicocrásis (Moriarty 1911: 47-48). “El drama trágico a través de las llamadas insistentes al suspenso lleva a la psicocrásis no solo las fases evidentes, como las emociones, el intelecto y la voluntad, sino todo lo que es vital en cada fase diferenciada de la psique y la unidad formada”<sup>162</sup> (Moriarty 1911: 48).

De manera que la catarsis es un procedimiento para volver a ser cuando los efectos de la obra pasan. Cuando el problema especial se resuelve, dice Moriarty, la unidad formada recibe los efectos de la tragedia resaltada y será influenciada en cierta medida por estos efectos. La purificación temporal permanece incluso de forma consciente por más tiempo

---

<sup>162</sup> “The tragic drama through the insistent calls of suspense draws into the psychocrasis not only evident special phases such as emotions and intellect and will but all that is vital in every differentiated phase of his psychos and the enforming unity of them all”.

después de que la catarsis comienza a diferenciar las fases y sin duda permanece inconscientemente por un tiempo después de que el espectador ha regresado por completo a su estado normal. Con repeticiones frecuentes, se puede formar un hábito en las células de mantener permanentemente los efectos de la catarsis y el estado de unión de las fases (Moriarty 1911: 49).

El efecto catártico consciente suele ser diferente en cada persona, algunas veces con variaciones extremas, plantea Moriarty, pero una adecuada explicación de la catarsis debe describir el efecto de toda gran tragedia en todo espectador. Estas diferencias suelen presentarse después de que el espectador interpreta la experiencia en relación con sus experiencias pasadas, pero durante ese tiempo se pierden las creencias personales, la actitud hacia la vida la individualidad, pues son purgadas de la consciencia al complementarse con la universalidad representada en la tragedia (Moriarty 1911: 50). Con esta mecánica sucediendo, dice Moriarty, cualquier obra de arte obtiene mayor validez que las experiencias ordinarias en la medida en que ocurre el proceso esencialmente catártico (Moriarty 1911: 54). Así, la catarsis “Es la purgación de todos los elementos más vitales en el espectador de tal manera que sea posible para él como un ser completamente unificado recibir las impresiones de lo universal que la tragedia revela. Es la purgación de cada elemento que pudiera impedir la psicocrásis o mantenerla en un plano tan bajo de la individual que lo universal no pueda serlo”<sup>163</sup> (Moriarty 1911: 57) y esta es la catarsis encontrada en las grandes tragedias.

Y como hemos señalado antes, concordamos con Moriarty cuando apunta que, la

---

<sup>163</sup> “It is the purging of all the most vital elements in the spectator in such fashion as to make it possible for him as a completely unified being to receive the impress of the universal which the tragedy reveals. It is the purging away of every element which would hinder the psychocrasis or keep it on so low a plane of the merely individual that the universal could not make itself felt as such. This is the catharsis in its entirety as it is found in the great tragedy”.

catarsis es un proceso sistémico sin límites de acción claramente definidos (1911: 57). Así, en la tragedia la catarsis es un proceso sistémico y completo, lo cual no ocurre en cualquier otra expresión artística, donde sucede sólo parcialmente (Moriarty 1911: 58). Lo que se necesita para limpiar cualquier elemento individualista de la psique es privarlo de energía que le permite interferir con elementos más universales, utilizándola justamente para éstos últimos. Al final de una tragedia, uno se puede sentir purgado de su autosuficiencia, al mismo tiempo que se siente fortalecido, en armonía y en confianza con el universo (Moriarty 1911: 59).

Incluso en un proceso esencialmente sistémico, las reacciones específicas que deben llevarse a cabo para entrar en armonía con lo universal revelado en el drama deben variar necesariamente de un espectador a otro. Cuando estas diferencias son suficientes para causar una impresión posterior en la consciencia del espectador, recalca Moriarty, se tiene la base del desacuerdo sobre qué es la catarsis, pero también una prueba más de su naturaleza sistémica (Moriarty 1911: 60). Se reconoce en el suspenso el poder que impulsa a lo que es más vital en nosotros a entrar en la psicocrásis, y no solo permite alcanzarla, sino mantenerla para que al estar en contacto con lo universal se vuelva cada vez más y más universal también. Así, la principal función del suspenso en la catarsis es permitir a la psicocrásis recibir la universalidad revelada por la tragedia de manera pasiva y perfecta (Moriarty 1911: 60-61).

Ernesto La Croce defiende la función lúdica y entretenedora de la catarsis, según Fraguas en *El concepto de locura en Grecia clásica, Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina* (1981) (Fraguas 2007: 183). Fraguas señala que, para La Croce, Sócrates proporcionó los cimientos para que la psicoterapia fuera posible pero que hay que tener en cuenta que, aunque la obra de Platón recoge el uso de una curación por la palabra, poco de lo que hoy se denomina como “psicoterapia” está presente en un autor como Platón (Fraguas

2007: 177).

### ***Conclusiones***

Como se ha venido resaltando, y como creo que se ha expuesto, la concepción con la que propongo pensar la catarsis se refleja en la mayoría de las interpretaciones del concepto que hemos dado: la catarsis gira alrededor de ideas de control sobre el orden o la recuperación de éste, sobre la corroboración de la verdad-identidad-definición. Además, por ser un principio ordenador, la catarsis es atemporal y extrapolable a todos los campos de la existencia humana. La catarsis opera siempre y cuando haya una conceptualización de pureza e identidad o definición, en un cuerpo sobre el cual se define tal identidad o definición, que peligra por una fuerza maligna, una mancha o ente contaminante que pone en peligro esa identidad o definición, esa pureza.

Por ejemplo, Golden señala que en *Sofista* (226 D-230 E) se establece que hay algunas catarsis que tienen que ver con el cuerpo, y algunas con el alma. Con respecto al alma, existen dos categorías principales de maldad; la primera alberga deformaciones espirituales tales como la injusticia, insolencia y cobardía, y su principal corrección es a través del arte cercana a la justicia. La otra categoría es la ignorancia, que consiste en las falsas opiniones y requiere la enseñanza para corregirse (1976: 444). Lo importante es entender apreciar los beneficios de la verdadera enseñanza y del conocimiento y se usa la catarsis para describir el proceso de separación del alma del cuerpo, que es la búsqueda primordial de los filósofos, pues el cuerpo continuamente interfiere con el objetivo del alma de contemplar la realidad, y la única forma de lograrlo es a través de la muerte (1976: 444).

Por su parte, en su definición de la catarsis trágica aristotélica, Corneille, críticamente,

señala el interés didáctico que el filósofo griego le imprime a la función catártica como respuesta a Platón. De esa perspectiva, con Corneille se puede concluir que Aristóteles define al individuo como la célula sobre la cual recae el proceso catártico para que cuyo efecto se refleje en el cuerpo social, pues, para él, el miedo provocado en el drama es el estimulante más importante para la educación moral de los espectadores:

Como Aristóteles escribía para contradecirlo [a Platón] y mostrar que no era conveniente expulsarlos de los estados civilizados, quiso encontrar esta función [la catarsis] en tales agitaciones del alma para volverlas recomendables, utilizando las mismas razones que el otro expone para excluirlos. El efecto que puede nacer de las impresiones que producen la fuerza del ejemplo le faltaba, el castigo de las malas acciones y la recompensa de las buenas no hacía parte de las costumbres de su siglo como nosotros lo hemos hecho en el nuestro; al no poder encontrar una función sólida, fuera de aquélla de las sentencias y los discursos didácticos, de lo cual la tragedia puede abstenerse según su modo de ver, le substituyó por una que tal vez no es más que imaginaria (Corneille 2007: 343).

Igualmente, cuando Lessing señala que la catarsis transforma las pasiones en virtudes parte de un principio: es claro que la tragedia, como toda forma poética, hace mejores a los seres humanos, potenciando el amor a la virtud y el odio al vicio. Siendo la catarsis vehículo de ese mejoramiento, la catarsis descrita por Lessing encuentra objeto en la mejora de la sociedad. Es decir, es el cuerpo colectivo el que está siendo sometido a un proceso de purificación para que ese cuerpo perdure, a través de una educación moral transmitida por el drama trágico. Schiller tiene el mismo objetivo que Lessing, pero ya se explicó de qué manera, aunque su liberación del espíritu busque que el ser humano esté en capacidad crítica para liberarse de razonamientos morales que incluso le puedan ser contraproducentes.

La catarsis, entonces, en su mecánica más simple pero más rica, aparece allí para poner orden, así sea exacerbando, sobre el cuerpo que ha perdido la identidad que le da contorno, ya sea para corroborar su anterior definición o para generar una nueva. Es decir, la catarsis es todo proceso que permite recuperar o transformar una idea preconcebida de una definición

de pureza que ha sido afectada por una definición de mancha. Allí es en dónde, incluso, la idea de *mimesis* es una forma ordenatoria de principio catártico: hacer una *mimesis* significa construir una identidad sobre lo imitado, excluir aquello que no es lo imitado, corroborarlo en el proceso de su definición, es decir, generarlo a través de un proceso catártico. De allí que el dispositivo de pureza, mancha y catarsis sea una estructura intrínseca a los relatos: su temática, sus personajes, sus acciones. La misma acción de acudir al teatro (esperar la entrada, estar en la obra y salir) es someterse a una forma catártica. Por supuesto, siempre que hablemos de catarsis, debemos ubicar las fuerzas que la tensionan y la hacen aparecer desde el punto de vista que nos interesa.

Si aplicamos la catarsis al campo político, social, terapéutico, religioso, educativo, estético o medicinal, como sucede con las descripciones del concepto que expusimos anteriormente, deviene, inevitablemente en una aspiración hacia un modelamiento del comportamiento del individuo, le señala un deber ser. De allí esa fuerte tradición que relaciona el proceso catártico con la definición de los individuos, estableciendo un deber ser que gracias a la catarsis se puede lograr. Finalmente, la catarsis se enmarca en relatos donde se reafirman las reglas del mundo. Esa cualidad la convierte en un poderoso generador simbólico. La catarsis, antes recluida como un proceso abstracto y confinado a ideas estéticas, y ahora como dispositivo, es una matriz de significado: de producción de la realidad. Es un poderoso vínculo entre los sujetos y el poder.

## CONCLUSIONES E HIPÓTESIS PARA FUTURAS INVESTIGACIONES

Esta investigación en principio tenía como objetivo establecer cuál es la relación de la catarsis con el poder. Sin embargo, ante el variopinto y múltiple paisaje teórico que intenta dar una definición a este vocablo, la primera gran conclusión con la cual se intentó lograr dicho objetivo consiste en una sugerencia de orden metodológico, así: cuando se procure dar una definición general de la catarsis, es necesario romper la identificación esencialista del término perteneciente a su operación en el drama trágico, tal y como podría explicarse a partir de lo dicho o lo no dicho en la *Poética* de Aristóteles. Es decir, que el estudioso del término evite plantear una definición general de éste a partir de una de sus tantas formas (la catarsis trágica) y que de paso se obligue a postular de entrada a cuál tipo de catarsis va a referirse, en virtud de que es un procedimiento con una extensa variedad de formas. A menos, por supuesto, que el objetivo sea establecer las dinámicas y cualidades propias de la catarsis trágica en sí. De manera que la catarsis, como operación física o figurada, en principio se reduce a un simple postulado que lo consolida como un poderoso disparador simbólico, a saber: catarsis es un procedimiento que logra regresar a su estado puro a un ente afectado por un ente contaminante. Pero seguidamente, debemos tener conciencia de que la potencia de esta mecánica revela su poder expresándose en una amplia diversidad de técnicas y formas, que se definen a partir de las cualidades de lo puro y los alcances sobre éste de aquello que lo contaminan.

En concordancia, hablar de la catarsis no solamente demandará establecer de qué hablamos cuando hablamos de dicho término, sino también fijar un lugar desde dónde

intentamos definirlo. Y no nos referimos a su formulación simple desde la cual emerge su poder simbólico (coincidamos en que esto ya estaría determinado), sino a establecer cuáles son los elementos valorativos con los que se constituye su mecánica, dado que pertenece a un sistema que determina su función sobre un cuerpo en específico donde se administra, y cuyo objetivo es recuperar al cuerpo o una sustancia propia de éste, que ha sido afectado por una mancha con unas características muy específicas.

Si aceptamos este punto de vista, a la catarsis se le ubicaría en un determinado campo de acción, en donde el concepto y su definición se visibiliza a la luz de objetivos muy concretos y a partir de una contingencia tomada desde intereses particulares, que responden de una manera, y no de otra, a las amenazas que puedan interferir con esos intereses. La catarsis, entonces, se articula a las mecánicas de control de un poder que ha logrado imponer su sentido del mundo y de la realidad, y cuyo interés es mantener y proteger ese orden instituido. De allí que la catarsis adquiera distintas definiciones, pues responde al carácter cambiante de lo real como discurso, como texto. Así, la catarsis es una entidad narrativa a la que se le fabrica constantemente su verdad, su definición, en tanto proceso cambiante al servicio de un ente que la usa de acuerdo a fines específicos en un lugar o cuerpo sobre el cual operaría. En consecuencia, cuando en esta investigación hablamos de catarsis, se ha tenido presente su carácter físico y ético, así como su capacidad de extrapolación en distintos cuerpos. Me explico: he intentado establecer el poder simbólico que existe en la articulación entre la catarsis, lo puro y la mancha (los cuales operan como un principio ordenatorio), para establecer que en dicha relación es posible concebir distintas mecánicas y formas de la catarsis, es decir, estableciendo distintas definiciones de ésta según como corresponda al cuerpo en el que se aplique. Así, es claro entender que la catarsis adquiere distintas características según opere en la naturaleza y su esencia material; o en los distintos aspectos

físicos, psicológicos o racionales que constituyen a un individuo; o en las instituciones que fundamentan a una sociedad; o sobre un espectro teórico que circula entre los sujetos y la comunidad a la que se adscriben.

Luego, teniendo presente que la definición de catarsis es variable y no deriva necesariamente de sus características dentro del drama trágico, sino en virtud a su pertenencia a un principio ordenatorio en conjunción con ideas de pureza y mancha, es posible llegar a la conclusión de que este concepto opera políticamente tanto en el individuo como en la sociedad, y mediando la relación entre el sujeto y los contextos en los que circula, deviniendo así en lo que he llamado como dispositivo de pureza, mancha y catarsis. En conclusión, para intentar una definición de catarsis se deben superar las nociones denotativas y pensarla de acuerdo al contexto en donde se focalice su operación, pues la catarsis transita a través de un dispositivo omnipresente en una red de relaciones de poder.

Si el poder es aquello que tiene la capacidad de modificar los comportamientos de acuerdo a sus intereses,<sup>164</sup> sostengo que la mancha –la impureza, el miasma, la mancilla, lo raro, la suciedad, la contaminación, la enfermedad, la infección, lo abyecto, la ambigüedad, la mácula, lo profano, la locura, las afecciones emociones, el caos, el mal, etc.– fue el primer gran poder que obligó a los seres humanos a modificar su estado inicial de muda existencia y entrar en un proceso histórico discursivo, al obligarlos a reaccionar ante la sombra peligrosa que proyectaba la posibilidad de infección. Así, la mancha aparece como moduladora de la

---

<sup>164</sup> Seguimos la respuesta de Foucault a la pregunta de si el poder puede ser abierto y fluido, o si es intrínsecamente represivo. El filósofo francés responde algo que ya hemos señalado aquí: que “el poder no debe ser entendido como un sistema opresivo que somete desde la altura a los individuos, castigándolos con prohibiciones sobre esto o aquello. El poder es un conjunto de relaciones” De manera que el poder se ejerce en esas relaciones cuando una de las partes logra moldear el comportamiento del otro mediante ciertos medios: “Ejerce poder sobre ti: influyo en tu comportamiento o intento hacerlo. Intento guiarlo, conducirlo. Y la manera más sencilla es, obviamente, tomándote de la mano y obligarte a que vayas a donde quiero. Ese es el caso límite, el grado cero del poder” (Foucault en *Revista de filosofía*, en línea).

existencia en tanto empuja la natural necesidad de establecer un principio ordenador que he denominado como principio ordenador de pureza, mancha y catarsis. Este gesto natural de la existencia brinda fundamento a la estructura base del dispositivo y al mismo procedimiento catártico, en virtud de dar un orden al caos del mundo y de la realidad, a partir de establecer un centro, que es acechado por un margen de peligro contaminante y la necesidad de establecer mecanismos con el cual mantener afuera o expulsar a esa amenaza. Como principio ordenador, originalmente no tiene valores definidos en tanto narrativa de causalidad lógica, nacida de la operación que genera la contingencia contra la mancha, se funda desprovista de cualquier otro interés que no sea la de alejar la amenaza. De lo que podría concluirse que esa primera modificación introducida por la mancha en el cuerpo que ya se hace sujeto y narración se convirtió en el primer ejercicio de poder. Sospecho que de allí proviene la esencia de la definición del poder como algo que al ejercerse crea subjetividades y que por ese mismo camino empieza a instituir las interpretaciones que dan forma al dispositivo de pureza, mancha y catarsis, y al mismo procedimiento catártico.

Por consiguiente, llamo dispositivo de pureza, mancha y catarsis a la operación política, en tanto interpretación del mundo bajo unos intereses específicos, en la que se incrusta la catarsis como procedimiento junto a las fuerzas que referencian, establecen o determinan su accionar metódico. Dichas fuerzas en un sentido estricto no existen, mas que a partir de una definición discursiva que intenta fijarlas, a saber: una idea de pureza (un orden, una identidad, una sustancia) y una idea de mancha (la amenaza a esa pureza, orden o identidad). Este dispositivo, como ya se señaló, se fabrica cuando el principio ordenador es revestido discursivamente de distintos valores desde intereses particulares. O sea, el dispositivo de pureza, mancha y catarsis se caracteriza porque su definición es dictada desde un ente con poder, que está en capacidad de determinarlo; un ente que está en capacidad de sacar

provecho de su cualidad como principio ordenatorio.

La disposición del orden viene preñada de intereses que acotan interpretaciones que construyen los límites de lo puro y lo impuro, a través del sesgo interpretativo que viene con toda operación ordenatoria. El adentro, el afuera y los peligros de contaminación ahora surgen simbólicamente y, por lo tanto, los valores para apreciarlos y las catarsis para mantenerlos separados surgen a través de un mito que grita el afianzamiento de la identidad del sujeto y del grupo al que pertenece, conformados ya a partir de los peligros y de la pertenencia simbólica a la que se cohesionan. Así, el poder inicial de la mancha hecho miedo ya no está en ella, pues pierde su silencio para abrir paso a las definiciones y a las advertencias que el orden simbólico les confiere. El poder de la mancha primigenia y el miedo que provoca ahora han sido transferidos al orden y a las demandas que protegen ese orden. Entonces, en esta segunda etapa surgen mitos y ritos o dispositivos que empiezan a ser el canal por donde fluye un poder ejercido en función del orden establecido, cuya consecuencia es el despliegue de una fuerte impronta subjetivadora hacia el sujeto, a través de los saberes y técnicas que son producidos por el nuevo poder, que ha capturado a su favor el miedo a la mancha. De allí que mito y rito (narración de verdades instituidas y corroboración práctica de esas verdades) aparezcan constantemente operando tácitos en el dispositivo.

La existencia discursiva de la mancha y su catarsis están ahora al servicio de una organización que es interpretada como un manual de comportamiento para existir dentro de ese universo dado, señalando el lugar de dónde brotan sus propios poderes y las tensiones que tiene con aquello que considera peligroso. En ese sentido, todo lo que pueda acaecer negativamente a un hombre tiene la impronta subjetiva de que las causas de esos males son consecuencia de su deslindamiento de las categorías de sentidos con que se referencia, deviniendo en amenaza para el grupo, dado su contacto con los peligros impuros que desde

jerarquías superiores le han señalado. En efecto, estamos hablando de la necesidad que tiene cada comunidad de empoderar sus fronteras y su esencia narrativamente, de allí que: “Todo lo que puede ocurrirle a un hombre por vía de desastre debería catalogarse según los principios activos que implica el universo de su propia cultura” (Douglas 1973: 17). Luego, introducirse en una definición de catarsis no puede hacerse sin ubicarla en el esquema de poderes y peligros al que pertenecen sus principios ordenadores. En particular, para estudiar la catarsis se debe tener en cuenta su pertenencia a un sistema que la instituye como experiencia y como pensamiento, compuesto por tres niveles: saber, poder y ética.

Por supuesto, esa reafirmación de la verdad se da porque el dispositivo ha ordenado las definiciones y las prácticas en función de las medidas contingentes contra la mancha y sus peligros. Bajo ese esquema se configura al sujeto y la comunidad. En ese contexto, el ritual articulado al dispositivo de pureza, mancha y catarsis define tanto la posición de los individuos hasta las cualidades del discurso que debe enunciar según esa posición. En efecto, me refiero no sólo a la activación de posiciones jerárquicas o roles a secas, sino también a los distintos géneros enunciativos con los que se comunica: del amor, del enojo, de la indignación, de la injuria, etc. Pero esto no queda limitado a la esfera del decir, porque el dispositivo también “define los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo el conjunto de signos que deben acompañar el discurso; fija finalmente la eficacia supuesta o impuesta de las palabras, su efecto sobre aquellos a los cuales se dirigen, los límites de su valor coactivo” (Foucault 1992: 34). Este orden también se confiere a sí mismo la denominación de lo puro, de allí que todo lo que quede por fuera de esa referencia debe ser manipulada con técnicas que en sí mismas están investidas con los mandatos de identidad que el orden requiere. O sea, el orden se constituye a partir de su promesa de la destrucción de la impureza. Así, la naturaleza del dispositivo es controlar que el orden establecido

permanezca y, para lograrlo, se sostiene en una estrecha relación con la creación de saber, produciendo tanto las verdades como las prácticas que se realizan en función de esas verdades. En esa operación consigue que el régimen de verdad, que demanda la coacción a las reglas que dicta, pase de una apropiación extrínseca a una apropiación intrínseca por parte del sujeto, gracias a la idea de que la regla, para éste, tiene todo el sentido del mundo. Así, este orden, por su esencia discursiva, también es maleable, transformable, redefinible, dependiendo de las necesidades que exijan los peligros de la mancha configurada. Finalmente, el orden también evoluciona configurando distinciones basadas en relaciones jerárquicas, de manera que el dispositivo catártico resalta estas jerarquías.

Por otro lado, si la regla a la que se acoge el sujeto tiene sentido para él, entonces éste se identifica con ella. De manera que el sujeto no sólo pertenece al orden establecido, sino que se apropia de él, lo incorpora como su deseo. El dispositivo catártico educa y refuerza la pertenencia del sujeto a las reglas del contexto a partir de su carácter pedagógico, pero también desde el velado miedo a ser identificado como anomalía. La relación de la mancha con el sufrimiento crea el esquema de retribución, donde la anticipación del castigo a una falta cometida genera un miedo a la venganza por la violación a lo vedado, lo que lleva a rituales de inmunización contra la mancha, la propagación de su contagio y contra el sufrimiento. La disciplina purificadora es así gestionada gracias al temor, encarnado en la mancha y el pecado (representando el mal exterior) o la culpa (representando un mal interior). En esa dinámica, mancha, pecado y culpa son formas distintas del autocontrol; así, el dispositivo construye el discurso ordenador que siembra la obligación social. Por eso, el sujeto, ante la señal de la mancha, o de la falta a la verdad o al peligro de la ambigüedad, se somete al dispositivo.

El dispositivo de pureza, mancha y catarsis también establece los procesos con los

cuales recuperar al sujeto si éste es infectado por una mancha: “El repertorio entero de ideas con respecto a la contaminación y purificación se usa para señalar la gravedad del acontecimiento y el poder que tiene el rito para rehacer a un hombre -esto no deja lugar a dudas” (Douglas 1973: 132). En ese sentido, la catarsis opera como purificador, como recuperador del equilibrio del cosmos, de la identidad o la redefinición del sujeto o del contexto, como recuperador de las crisis menores o de las crisis mayores, del establecimiento o la recuperación de situaciones preestablecidas. Como proceso de corroboración de la verdad –donde el caos, la abyección, lo infeccioso, el tabú, la enfermedad, la mancha, la mácula, la anormalidad, la ambigüedad desaparecen–, la purificación catártica es la recuperación del orden, de lo puro, de la verdad, con la cual una sensación de tranquilidad, de certezas, de alivio, de salud o de distensión aparecen. En relación a eso, concluyo que la catarsis no se define a partir de una purificación ideal, sino por su capacidad de recuperación del orden, sea cual este sea e independientemente de si es un régimen muy cerrado o tan solo una pequeña disposición ordenadora del cotidiano, de las emociones, de las ideas, etc.

Adicionalmente, el principio ordenador de pureza, mancha y catarsis empuja hacia una institucionalización de la organización colectiva, que también posee un origen en la gestión a la que obliga la mancha y sus peligros, junto a definiciones de identidad y orden o de mecanismos catárticos para extirpar la mácula. Así, la organización social tiene su germen en la entrada del orden simbólico del ser humano, a partir del miedo ético que le induce la mancha. Igualmente, encuentra un eje sagrado, desde donde se consolida la religión como elemento que cohesiona a las comunidades, a través de las creencias y las prácticas; a saber, los mitos y los ritos. Simultáneamente, se desarrollan valores éticos y morales que permiten

la organización política.<sup>165</sup> De manera que, ya sea como religión (magia o medicina), como educación o como política, el dispositivo de pureza, mancha y catarsis es una estructura constante –en las religiones primitivas o complejas, en las organizaciones comunitarias o políticas de ayer u hoy– en la conciencia del sujeto y de las comunidades.

Un ejemplo de cómo el dispositivo de pureza, mancha y catarsis proporciona una rica perspectiva del mundo es la sociedad griega antigua, la cual no puede ser pensada sin su preocupación higiénica, religiosa, filosófica y jurídica sobre la mancha y su catarsis para recuperar o mantener las ideas que tenían alrededor de lo puro y el orden. Dicho dispositivo es un potente motor de creaciones narrativas con las cuales dar un sentido al mundo, deviniendo este orden en instituciones dentro de la organización colectiva. El dispositivo catártico funge como un principio ordenador, que, a través del esquema de la mancha, lo puro y la catarsis, da fundamento a entes reguladores de la organización colectiva, ya sea la medicina, la religión, la educación y las leyes, entre otras. Así, a través del impulso dado por el dispositivo catártico, la sociedad se organiza alrededor de la gestión que hace la religión de lo divino. Con dicha institucionalidad, la religión se convierte en vehículo de normas y costumbres que rigen a los sujetos pertenecientes a la comunidad, determinada a partir de los tabús y las creencias divinas que los unifican. En efecto, el culto religioso se vuelve un mecanismo para crear formas de auto-legitimación, jerarquías, distinciones entre los sujetos y, por consiguiente, mecanismo de dominación. En manos de la institucionalidad, coordinada a su vez por hombres con circunstancias e intereses propios, el dispositivo catártico se fortalece como herramienta de las dinámicas de control del poder establecido.

Como se señaló, entre los griegos, la religión consolida su poder y hace su entrada en

---

<sup>165</sup> Vimos cómo las disposiciones purificadoras llevaron a Solón a plantear las primeras legislaciones políticas y sociales de envergadura entre los atenienses.

la historia institucional junto a la medicina y la magia, como saberes que nacen con el mismo objetivo de controlar y eliminar los peligros, las manchas, el mal, las enfermedades, etc. En ese sentido, religión, medicina y magia generan medidas que son muy cercanas a las técnicas biopolíticas, donde el cuerpo se convierte en objeto de la dominación: el autocontrol del sujeto, su alma y su cuerpo, como principio de comportamiento para que la sociedad funcione. Seguidamente, con el desarrollo técnico y de una perspectiva sofisticada para mantener el orden más allá de la fuerza, la medicina se convierte en un soporte que media entre la religión y la consolidación de lo jurídico. El saber se convierte en un dispositivo del poder para construir, no sólo fórmulas para el desarrollo del colectivo, sino también para legitimar los discursos de poder que afiancen el *statu quo*. Aun así, como prueba de la cohesión artificiosa del hombre a los mandatos del culto o la ley operando como una fe a estas ideas de orden, entre los griegos el culto a Apolo, dios de la medicina y la verdad profética, es tan fuerte, que la organización de la comunidad, aunque se encamina hacia la prevalencia de la ley civil sobre la divina, no se desprende de su relación con el culto, especialmente en sus mandatos purificadores, como se ve todavía en *Leyes*, de Platón. Así tenemos que, ya sea como medicina, como culto, como regla y norma o como código de valores colectivos, la catarsis, en el esquema de poderes que la articula entre lo “puro” y la “mancha” para cada época, es un tema de alta relevancia en la *Iliada* o la *Odisea*, o en las obras trágicas de Esquilo, Sófocles o Eurípides.

Aquí es importante la perspectiva sobre los crímenes de sangre, cuya interpretación variada sobre la manera como se configuran como impureza, también generan distintas formas y mecánicas catárticas. Por consiguiente, en dichas interpretaciones se empieza a dar un giro que permite que se empiece a consolidar un Estado fundado en leyes civiles. Es decir, el dispositivo catártico –superado parcialmente en su aspecto religioso, gracias a la

observación causal de los fenómenos naturales y sociales—, sigue siendo relevante en el discurso jurídico, estableciendo leyes políticas, relacionadas más con las tensiones entre los distintos actores de la sociedad que con los mandatos divinos. Por consiguiente, el dispositivo catártico desnuda su activa participación en las mecánicas de control del poder establecido a través de los discursos de verdad con que dicho poder lo inviste.

En todo este recorrido, encontramos que los sustratos divinos de los valores tienden a perderse en los intereses de los individuos. Es decir, todo mandato que se legitimaba en el poder de la divinidad, evidencia su carácter humano. Con lo cual, los mandatos purificadores o catárticos y su legislación revelan su artificialidad y que son susceptibles de manipulación: su condición como *nomos*. Luego, se pueden usar de acuerdo a los intereses de quien tenga la capacidad de imponer los discursos que revistan al dispositivo catártico. De allí que dicho dispositivo se instale en el discurso filosófico y educativo, como se expuso con Sócrates, con el fin de modelar a los sujetos con vista a un alma y un cuerpo ideal, según su propia concepción. O el uso del discurso purificador para eliminar enemigos políticos (Alcibíades o Temístocles) o provocar premeditadamente una guerra, como sucedió con el Decreto de Mégara.

Operando en los distintos aparatos ideológicos del Estado, se observa que la catarsis, en el dispositivo catártico, articulado a la pureza y la mancha, posee un volumen social, más allá de la propagada idea de su intangibilidad, condicionada a una dimensión univoca al interior de los individuos como se suele imponer a la interpretación aristotélica del término. Es decir: la catarsis, operando en el dispositivo, tiene injerencia sustancial en la realidad externa de los individuos y pertenece a la esfera de lo político. O sea, la catarsis es corpórea, tangible y está relacionada con las dinámicas de poder, en la medida en que entendemos el cuerpo colectivo, y al sujeto como célula de éste, como un ente susceptible de crisis y

enfermedades que demandan tratamiento catártico.

En concordancia, el discurso catártico aristotélico se vincula a estas ideas del orden en la *polis* a través de ideas alrededor de un ideal del comportamiento del ciudadano. Así, la catarsis trágica aristotélica, aunque se describe como un fenómeno al interior del espectador, se articula a las ideas del modelamiento de los sujetos en virtud tanto del vínculo religioso, educativo y terapéutico con el que se inviste la representación ritual de la tragedia griega como a través de la tendencia a imprimir una interpretación didáctica e ideologizante a la fábula de la obra dramática. Así, en la operación interpretativa de la representación teatral del espectador, se busca dictar estrategias de comportamiento para el sujeto en función del bien y del orden del colectivo.

La concepción con la que propongo pensar la catarsis se refleja en la mayoría de las interpretaciones del concepto que hemos dado: la catarsis gira alrededor de ideas de control sobre el orden o la recuperación de éste, sobre la corroboración de la verdad-identidad-definición.

Consecuentemente, ante las fértiles perspectivas del mundo que puede brindar el esquema de pureza, mancha y catarsis, como destructora del caos y creadora del cosmos, del sujeto, de la comunidad, de las ideas, del pensamiento filosófico, etcétera, en este punto puedo afirmar, hipotéticamente y como posible arista hacia una nueva investigación, que dicho dispositivo es intrínseco a las mecánicas de la narración literaria. Como resultado, afirmaré que sin dispositivo de pureza, mancha y catarsis no es posible hacer ficción. La misma idea de *mimesis* es una forma ordenatoria de principio catártico: hacer una *mimesis* significa construir una identidad sobre lo imitado, excluir aquello que no es lo imitado, corroborarlo en el proceso de su definición, es decir, producirlo a través de un proceso catártico. De allí que el dispositivo catártico sea una estructura intrínseca a los relatos en su

temática, sus personajes, sus acciones, por lo que sugiero que la presencia del dispositivo de pureza, mancha y catarsis, en virtud a su capacidad extrapolatoria visto en los distintos modelos de ordenación colectiva en diferentes épocas, es una cualidad aplicable para el entendimiento de los géneros dramáticos.

Aun así, si nos focalizamos en un cuerpo de estudio como la *teoría de los siete géneros*, se suele sostener que no todos los géneros dramáticos son catárticos. En consecuencia, nos remitimos a la primera conclusión manifestada en esa investigación: ¿los géneros son o no son catárticos? Si sí lo son, ¿en dónde? Por supuesto, los autores que han escrito sobre dicha teoría se refieren a la catarsis como efecto emocional que opera en el espectador. Es decir: dentro de la *teoría de los siete géneros*, la tragedia, la pieza y la farsa son catárticos, entendido esto como el efecto emocional en los espectadores y en referencia a la catarsis trágica aristotélica; mientras que la comedia, el melodrama, la tragicomedia y la obra didáctica, desde dicha perspectiva aristotélica, no serían catárticas. Así, en principio, sostendría que la catarsis como efecto en el espectador en la pieza y en la farsa sería distinta a la descripción de la catarsis en la tragedia; al tiempo que afirmaría que, en la comedia, el melodrama, la tragicomedia y la obra didáctica, sí existe un efecto catártico en el espectador, que se corresponde a las fuerzas en tensión planteada dentro de la estructura de la obra.

Por ejemplo, a su manera, las obras teatrales son representaciones de juegos de corroboración de la verdad de los universos que proponen, en donde la trayectoria del héroe dramático termina en la ratificación de una verdad dominante. Cuando Edipo quiere purificar a Tebas de la peste debe encontrar y vengar al asesino de Layo, cuyo asesinato no ha recibido justicia. La obra de Sófocles se convierte así en un dispositivo de producción de la verdad, de su corroboración y de la purificación de muchas mancillas al momento en que se descubre lo sucedido. Con la solución, muere la incertidumbre y se reacomoda el orden después del

caos producido por mismo Edipo. Teniendo presente esto, se observa cómo el dispositivo catártico, en tanto ritual, es un escenario de ratificación de la verdad; un lugar donde se racionaliza un *statu quo*; así, corroborar la verdad es ritualizar la definición de los contextos que desde el poder se han dictado. En esta constatación, el sujeto identifica los símbolos de la anomalía, de lo puro, de la identidad; asimismo, identifica y vence el peligro de la ambigüedad cada que revalida sus certezas. Desapareciendo esa franja indefinible, se está provocando la existencia del significado, se está convocando a la verdad.

Así es como la culpa es representativa de un género como la pieza, el más reciente de los géneros descritos en la *teoría de los siete géneros*, donde hay que remitirse al personaje del Tío Vania en la obra de Chéjov y su capacidad de adecuación a un contexto familiar, burgués en tensión entre lo rural y lo urbano. Allí, el dispositivo catártico expone cómo el orden sublima la violencia de la mancha, confiriendo el miedo que provoca a la regla. El personaje de la pieza suele cargar una angustia provocada por una frustración provocada por no estar a la altura de sus ilusiones, esta frustración quizá lo podría llevar a tomar algunas acciones fuera de la norma, pero prefiere no hacerlo. Prefiere cargar con la frustración. Es un sujeto seducido por la admiración y el deseo al orden, en los términos que ya se ha expuesto.

Limpiar la mancha como terapia es otra de las características que ha adquirido la catarsis, especialmente a partir del siglo XIX. Al respecto se ha escrito mucho. Básicamente sostenemos que los personajes dramáticos normalmente viven angustias dada la distancia que toman de sus discursos de verdad o de su contexto. Luego de pasar por el dispositivo catártico, donde hay un proceso de reafirmación de esa verdad, quién estuviera en tensión, sea el cosmos o sea el héroe, apacigua sus angustias, sin decir que esto significa que encuentra la calma, como no pasa en el género de la pieza. Desde esta perspectiva, quizá la gran diferencia catártica que plantea la *teoría de los siete géneros* se reflejaría en la purificación

de los personajes, consistente en que la tragedia, la pieza y la farsa son géneros que exponen una violencia más intensa contra la identidad del personaje, planteada como castigo destructor purificador que protege al colectivo. Así, la tragedia va contra el cuerpo y la moral total del sujeto porque la amenaza de caos que provoca demanda tal reacción; la farsa anula de entrada al sujeto convirtiéndolo en una proyección caricaturesca; y la pieza va contra la integridad moral del personaje en un mundo en el que su cuerpo se necesita para la producción, además de que no representa amenaza para el universo, como sí lo representa el personaje de la tragedia. Mientras que, por otro lado, los géneros “no catárticos” (la obra didáctica, el melodrama, la comedia y la tragicomedia), la corroboración de verdad se ratifica de manera menos violenta, con sanciones expiatorias, con la generación de penas afflictivas o penas legales, donde no es necesario un castigo que lleve a la destrucción total para la recuperación del orden, sino que es suficiente con la sanción normalizadora. A su escala, cada obra es un mito que al ponerse en escena se convierte en un rito alrededor de la mancha, la pureza y la catarsis, exponiendo un marco referencial y normalizador en el que se desvuelve el héroe dramático. Así, el personaje protagonista de cualquiera de los géneros construye su conflicto a partir de una relación discordante con sus discursos de verdad, de manera que la resolución de esa discordancia, ya sea con intensidad destructora o expiatoria, se configura como catarsis. Pero, además, cabría preguntarse cómo existen otras mecánicas catárticas —en tanto mimesis del dispositivo de pureza, mancha y catarsis— dentro de las obras, más allá de los efectos en el espectador o más allá de la trayectoria del héroe dramático, focalizándonos también en su temática, sus personajes, las acciones de éstos e incluso en su tono, con los cuales se configurarían las mismas definiciones de dichos géneros.

Aún más, aunque en un movimiento distinto, también cabría preguntarse cómo opera el dispositivo de pureza, mancha y catarsis en el espectador que asiste a una obra dramática,

como mero entretenimiento, en relación al efecto emocional catártico que se limitaría en dicho espectador desde que inicia la obra hasta que finaliza. En este ejercicio, se buscaría establecer cómo afecta catárticamente al espectador que asiste a una representación teatral (o a cualquier otra forma de entretenimiento) con respecto a su devenir cotidiano y las fuerzas que lo ponen en tensión ante la demanda constante de proteger y corroborar su identidad – establecido en su rol productivo, familiar y social– y las amenazas que acechan a dicha identidad. Así, se podría plantear cómo el efecto catártico emocional que vive el sujeto al ingresar a presencia un drama, indistinto al género que se exponga y entendido dicho efecto como una forma estética de la catarsis, no se limita sólo a una dinámica que se circunscribe al recinto cerrado y de la mimesis representada, sino que se activa políticamente cuando el sujeto sale de allí, entra de nuevo a su propia realidad y se reincorpora a su rol social. Es decir, cuando su condición de sujeto que vive en comunidad lo hace, intrínsecamente, sujeto político. En conclusión, pensando en la experiencia catártica que ocurre en nosotros, siempre debería llevar a preguntarnos si lo experimentado, articulado a nuestra realidad social, nos lleva a corroborar o instaurar un nuevo orden, verdad, identidad, sustancia o pureza demandada desde un poder que nos lo exige.

## BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor. *Teoría Estética*. Madrid: Akal, 2004. Web. 1 Nov. 2014.

Agamben, Giorgio. “¿Qué es un dispositivo?”, trad. Roberto J. Fuentes Rionda, en *Sociológica*, año 26, N° 73, may-ago 2011: pp. 249-264.

Alatorre, Claudia Cecilia. *Análisis del Drama*. México D.F.: Ediciones Escenología A. C., 1999.

Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de estado” (1969). Trad. De José Sazbón, en Slavoj Zizek (comp.), en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Aullón de Haro, Pedro. *Idea de la Literatura y teoría de los Géneros literarios*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016.

Aristóteles. *Poética*, trad. del griego Francisco de P. Samaranch, Madrid: Aguilar, 1966.

--- *Poética de Aristóteles*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 1999.

--- *Política*, trad. de Manuela García Valdés, Madrid: Gredos, 1988.

Bajtín, Mijail. *Estética de la creación verbal*, trad. Tatiana Bubnova, México: Editorial Siglo XXI, 1990.

Begué, Marie-France. “La Simbólica del Mal de Paul Ricoeur comentada”, en *Teoliteraria-Revista de Literaturas y Teologías*, V. 2, N° 3, 2012: 17-38.

Bentley, Erick. *La vida del drama*, Buenos Aires: Editorial Paidós Estudios, 1982.

Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 1995.

Bernays, Jacob and Peter L. Rudnytsky. "On Catharsis: From Fundamentals of Aristotle's Lost Essay on the: Effect of Tragedy" (1857), *American Imago*, 61.3, 2004: 319-341.

Bloch, Ernst. *El principio esperanza, vol III*, trad. Felipe González, Madrid: Editorial Trotta, 2007.

Brecht, Bertolt. *El pequeño Organon para el teatro*, en *Opuslibros*, web, 25 jul. 2017, [http://www.opuslibros.org/Index\\_libros/Recensiones\\_1/brecht\\_org.htm](http://www.opuslibros.org/Index_libros/Recensiones_1/brecht_org.htm)

Burke, Edmund. *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, ed. de M. Gras Balaguer, Madrid: Tecnos, 2001.

Burke, Kenneth. "On Catharsis or Resolution", *The Kenyon Review*, V. 21, N° 3, 1959: 337-375.

Castro, Andrés, *Hacia una comprensión y consolidación de la pieza como género teatral moderno*, tesis, UAM-I, 2012

Castro, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires: Prometeo 3010, 2004.

Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

"Catharsis", *New World Encyclopedia*, web, 16 abr. 2017, <http://www.newworldencyclopedia.org/p/index.php?title=Catharsis&oldid=1002799>

Chasing, Iván Vicente Padilla. "La tragedia regular: entre Corneille, la teoría y la crítica" en *Literatura: teoría, historia, crítica* 9, Bogotá, 2007.

Cooper, Lane. *An Aristotelian theory of comedy: with an adaptation of the Poetics, and a*

*translation of the "Tractatus Coislinianus"*, New York: Harcourt, Brace & Co., 1922. En *Archive*, web, 30 ago. 2016, <https://archive.org/details/aristoteliantheo00coop>

Corneille, Pierre. *Œuvres Vol 2*, París: Bibliothèque Charpentier, 1910. En *Archive*, web, 7 ago. 2017, <https://archive.org/details/uvresdesdeuxcorn02cornuoft>

--- "Discurso sobre la tragedia y los medios para tratarla según lo verosímil y lo necesario" en *Literatura: teoría, historia, crítica* 9, Bogotá, 2007.

Deleuze, Gilles. "¿Qué es un dispositivo?", en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona: Ed. Gedisa, 1990: 155-163.

De Sahagún Lucas, Juan. *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: Biblioteca e autores cristianos, 1999.

Díaz-Regañón, José María, "Introducción", en *Historia de las Plantas*, Madrid: Gredos, 1988.

Dodds, Eric Robertson. *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Madrid: Alianza Editorial, 1997.

Douglas, Mary. *Pureza y peligro, un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI ed., 1973.

Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Ediciones Akal, 1982.

Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I*, Buenos Aires: Paídos, 1999 (1976).

---*La prueba del laberinto, conversaciones con Claude-Henri Roquet*, Madrid: Cristiandad, 1980.

Foucault, Michel. “Disciplina”, en *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión* (1975), trad. Aurelio Garzón del Camino, México: Siglo XXI Editores, 1996.

--- Clase del 14 de enero de 1976, en *Defender la sociedad, curso en el Collage de France (1975-1976)*, Buenos Aires: FCE, 2001.

--- “Historia de la medicalización”, en *Educ Med Salud* 11.1, 1977: 3-25.

--- Con Aurelio Garzón del Camino. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México, 1979.

--- *El orden del discurso*, Barcelona: Editorial Tusquets, 1992.

--- *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1992.

--- “Las grandes funciones de la medicina en nuestra sociedad” en *El poder, esa bestia magnífica*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

--- “Entrevista a Michel Foucault: El poder, los valores morales y el Intelectual”, en *Revista de filosofía*, web, 4 de nov. de 2016, <https://defilosofia.com/2016/10/03/por-primera-vez-en-castellano-entrevista-a-michel-foucault-el-poder-los-valores-morales-y-el-intelectual/>

Fraguas, David. “¿Hubo una psicoterapia verbal en la Grecia Clásica?” en *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, v. VII, 2007, 167-193.

García Yebra, Valentín. “Introducción”, en *Poética de Aristóteles*, Madrid: Gredos, 1999.

Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo, una historia política de la religión*. Madrid: Editorial Trotta y Universidad de Granada 2005.

Garrido, Consuelo. “No ser héroes, apuntes en torno a la pieza en algunas clases de teoría dramática de Luisa Josefina Hernández”, en *Las mujeres y la dramaturgia mexicana del siglo XX*, Cords. Claudia Gidi y Jacqueline Bixler, México: El Milagro, 2011.

Gil, Luis. *Therapeia, la medicina popular en el mundo clásico*, Madrid: Guadarrama, 1969.

--- “Introducción”, en *Aristófanes, Comedias*, Madrid: Gredos, 1995.

--- “Medicina, Religión y Magia en el mundo griego”, en *Cuadernos de Filología Clásica, Estudios griegos e indoeuropeos* 11, 2001: 179-198.

Golden, Leon. "The Clarification Theory of Katharsis", En *Hermes* 104. H. 4, 1976: 437-452.

González Lara, María Eugenia. "La deuda ontológica ante la locura compartida: Reflexiones desde Michel Foucault", en *Occidente enfermo, filosofía y patologías de civilización*, ed. Luis Sáez Rueda et al, Múnich: Grin Verlag GmbH, 2011, 141-150.

Goody, Jack. *La domesticación del pensamiento salvaje*, Madrid: Ediciones Akal, 1985.

Herbig, Jost. *La evolución del conocimiento, del pensamiento mítico al pensamiento racional*, Barcelona: Empresa Editorial Herder, 1996.

Hernández de la Fuente, David. "Una nota sobre las purificaciones en el derecho griego: la *Lex sacra* de Cirene y las *Leyes* de Platón", en *Potestas, estudios del Mundo Clásico e Historia del Arte*, 8.8, 2015: 57-72.

Hernández, Luisa Josefina. "La pieza como género dramático: el jardín de los cerezos, de Chéjov", en *Los frutos de Luisa Josefina Hernández, aproximaciones y escritos de teoría dramática*, Ed. Felipe Reyes Palacios y Edith Negrín, México: UNAM, 2011.

Jaeger, Werner Wilhelm. *Paideia: los ideales de la cultura griega* (1957), México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Janko, Richard. "From catharsis to the Aristotelian mean", en *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, 1992: 341-58.

Jaspers, Karl. *Esencia y formas de lo trágico*, Buenos Aires: Sur, 1960.

Jones, Lindsay. *The Encyclopedia of Religion*. Farmington: Thomson Gale, 2005.

Knowles, John Kennet. *Teoría y práctica del drama*, trad. de Antonio Argudín, rev. y pres. de Tomás Espinoza, México: UNAM, 1980.

Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión, ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. México: Siglo XXI, 2004.

Láin Entralgo, Pedro. *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*. Madrid: Paz Montalvo, 1950.

--- *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (1958), Barcelona: Anthropos, 2005.

---“Reflexiones sobre lo puro y la pureza a la luz de Platón”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 100, abril 1958. En *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, web, mayo 25 de 2016, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcf1m9>

Lessing, G. E. *Dramaturgia de Hamburgo*, Trd. Feliu Formosa, Ciudad de México: Conaculta, 1997.

Lizárraga Maqueo, Gustavo Humberto, *Reflexión estética sobre la teoría de la pieza*, México: Tesis, UNAM, 1994.

López-Domínguez, Virginia. “Sobre la idea de tragedia como reconciliación en Schelling: la libertad y el mal”, en *Revista de Humanidades* 31, Madrid, 2015. En Redalyc, web, 18 ago. 2017, <http://www.redalyc.org/html/3212/321241775003/>

Lukács, G. “Bertolt Brecht supo provocar saludables crisis”, en *Revista Mito* 21, año IV, sept-oct 1958.

Masferrer Kan, Elio. “Los ritos de paso y su incidencia en el campo religioso mexicano”, *Cuicuilco*, 20(57), 191-205. *Scielo*, web, 19 de feb. de 2017, [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-16592013000200010&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592013000200010&lng=es&tlng=es).

Meisiek, Stefan. "Which catharsis do they mean? Aristotle, Moreno, Boal and organization theatre", *Organization Studies* 25.5, 2004: 797-816.

Moriarty, William Daniel. *The function of suspense in the catharsis*, Michigan: G. Wahr, 1911.

Niemeyer, Christian. *Diccionario Nietzsche*. Madrid: Siglo veintiuno, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *Nacimiento de la tragedia*, E-Focus, 2014 (e-book).

Nordlund, Jan Erik. "Televisión y catarsis, una perspectiva teórica", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, v. IV, N° 10, México: Universidad de Colima, 1990, pp. 107-118.

Nussbaum, M. C. *La fragilidad del bien*, Madrid: Visor, 1995.  
--- *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*, Trd. Araceli Maira, Madrid: Paídos, 2008.

Parker, Robert CT. *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford: Diss. University of Oxford, 1996.

Pavis, Patrice. *Diccionario del Teatro, Dramaturgia, estética, semiología*, Barcelona: Editorial Paidós, 1998.

Platón. *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Introducción general por Emilio Lledó Íñigo; traducción y notas por Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó Íñigo, Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1985.

--- *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Introducción general por Emilio Lledó Íñigo; traducción y notas por Julio Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1987.

--- *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández, Emilio Lledó Íñigo, Madrid: Gredos, 1988.

--- *Diálogos IV: República*, Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988.

--- *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Introducción, traducción y notas de María Isabel Santacruz, Álvaro Vallejo, Nestor L. Cordero, Madrid: Gredos, 1988.

--- *Diálogos VIII: Leyes I-VI*, Introducción, traducción y notas Francisco Lisi, Madrid: Gredos, 1999.

Plutarco. *Obras Morales y de Costumbre V*, Madrid: Gredos, 1989.

Popper, Karl. “El conocimiento de la ignorancia”, *Polis*, web, publicado el 30 noviembre 2012, consultado 15 de jun. 2016, <http://polis.revues.org/8267>

Preston, James J, “Purification”, en *The encyclopedia of religion, Vol. 11*, New York, Macmillan, 2005.

Pseudo Aristóteles. *Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos, 1984.

Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*, pról. de José Luis L. Aranguren, trad. de Cecilio Sánchez Gil, Madrid: Taurus, 1969.

--- *Finitud y culpabilidad*, trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán, Carolina Meloni, Madrid: Trotta, 2004.

--- *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Rivera, Virgilio Ariel, *La composición dramática*, México: Escenología, 2004.

Roudinesco, Elizabeth y Plon, Michel. “Catarsis”, *Diccionario de psicoanálisis*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Paidós, 2005.

Ruiz García, Elisa. “Introducción”, en *Teofrasto, Caracteres*, Madrid: Gredos 1988.

Samaranch, Francisco de P. “Introducción”, en *Poética*, Madrid: Aguilar, 1966.

Sánchez Palencia, Ángel. “«Catarsis» en la Poética de Aristóteles”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid: 1996, 127-147.

Sarrazac, Jean-pierre (dir). *Léxico del drama moderno y contemporáneo*, trad. Víctor Viviescas (coord.), México: Paso de gato, 2013.

Scheff, T. J. *La catarsis en la curación, el rito y el drama*. México: FCE, 1986.

Schiller, Friedrich. *Sobre la educación estética del hombre en una serie de cartas; De lo sublime; Sobre lo sublime*, Trd. Martín Zubiria, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2016.

--- *Poesía ingenua y poesía sentimental*, *El Aleph*, web, 18 sep. 2000, <http://www.elaleph.com/libro/Poesia-ingenua-y-poesia-sentimental-de-Friedrich-von-Schiller/947/>

--- “Sobre el arte trágico”, en *Estética y Libertad*, v. 360, trad. y ed. María del Rosario Acosta López, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2008, 155-209.

Solana Dueso, José. *Más allá de la ciudad, el pensamiento político de Sócrates*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.) Excma. Diputación de Zaragoza, 2013.

Störig, Hans Joachim. *Historia universal de la filosofía*, Madrid: Tecnos, 2012.

Strindberg, August. *Pequeño catecismo para la clase baja*, Madrid: Capitán Swing, 2009.

Struve, Vasily Vasilœvich. *Historia de la Grecia antigua*. Madrid: Akal, 1985. Copia digital en [http://www.mercaba.org/SANLUIS/Historia/Universal/1%20-%20%C3%89pocas%20y%20temas/Grecia/Struve,\\_V\\_V\\_-\\_Historia\\_de\\_la\\_antigua\\_Grecia\\_I.pdf](http://www.mercaba.org/SANLUIS/Historia/Universal/1%20-%20%C3%89pocas%20y%20temas/Grecia/Struve,_V_V_-_Historia_de_la_antigua_Grecia_I.pdf)

Tatarkiewicz, Wladislaw. *Historia De Seis Ideas*. Madrid: Tecnos, 2002.

Teofrasto. *Caracteres*, trd. Elisa Ruíz García, Madrid: Gredos 1988.  
--- *Historia de las Plantas*, trd. José María Díaz-Regañón, Madrid: Gredos, 1988.

Tovar, Juan, *Doble vista*, México: El Milagro, 2006.

Trueba, Carmen. *Ética y tragedia en Aristóteles*, México: Anthropos-UAM, 2004.

Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso I-II*, Madrid: Gredos, 1990.

Turcan, Robert. "Catharsis", en *The encyclopedia of religion Vol. 3*, New York: Macmillan, 2005.

Usigli, Rodolfo. *Itinerario del autor dramático*, México: Fondo de cultura económica, 1940.

Viñas Piquer, David. *Historia de la crítica literaria*, Barcelona: Ariel, 2002.

Watson, Walter. *The Lost Second Book of Aristotle's "Poetics"*, Chicago: University of Chicago Press, 2012.

Zavala, Agustín Jacinto. *La filosofía social de Nishida Kitarō, 1935-1945*, México: El Colegio de Michoacán, 1994.



Casa abierta al tiempo  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

## ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00202  
Matrícula: 2133802367

CATARSIS Y PODER: DEL  
CONCEPTO ESTÉTICO AL  
CONCEPTO POLÍTICO

En la Ciudad de México, se presentaron a las 16:30 horas del día 18 del mes de enero del año 2018 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. CESAR ANDRES NUÑEZ  
DR. SERGIO UGALDE QUINTANA  
DR. ALBERTO PEREZ AMADOR ADAM



*Andrés Ricardo Castro Hurtado*  
ANDRÉS RICARDO CASTRO HURTADO  
ALUMNO

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:

DOCTOR EN HUMANIDADES (LITERATURA)  
DE: ANDRÉS RICARDO CASTRO HURTADO

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 al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

*Julio César de Lara Isassi*  
LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

*Juana Juárez Romero*  
DRA. JUANA JUÁREZ ROMERO

PRESIDENTE

*Cesar Andrés Nuñez*  
DR. CESAR ANDRÉS NUÑEZ

VOCAL

*Sergio Ugalde Quintana*  
DR. SERGIO UGALDE QUINTANA

SECRETARIO

*Alberto Pérez Amador Adam*  
DR. ALBERTO PEREZ AMADOR ADAM