

**Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco**

**División de Ciencias Sociales y Humanidades**

**Doctorado en Ciencias Sociales**

**Tesis para optar al Grado de Doctor en Ciencias  
Sociales, con especialidad en Relaciones de Poder y Cultura Política**

**De la organización del zoé a la administración bíos. Análisis teórico e histórico  
de la gestión de la vida desde el poder político.**

**PRESENTA**

**Rodrigo Hernández Gamboa**

**DIRECTOR**

**Dr. Joel Flores Rentería**

**SINODALES:**

**Dr. Jorge Eduardo Brenna Becerril**

**Dr. Roberto García Jurado**

**Dr. Pablo Armando González Ulloa**

**Dr. Ruslan Posadas Velázquez**

**UAM XOCHIIMILCO, 2021.**

### Agradecimientos

Esta investigación es el resultado del trabajo realizado durante mi paso por el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Durante los cuatro años que duró el posgrado este trabajo se fue reformulando con ayuda de los profesores y compañeros que me acompañaron a los cuales agradezco. Fue de vital importancia en el inicio y conclusión de este trabajo la beca proporcionada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología que ayudó a mi sustento durante la realización de esta investigación. Hacia ambas instituciones va mi primer agradecimiento.

Debo agradecer de forma sincera al Dr. Joel Flores Rentería el acompañamiento brindado durante estos cuatro años, ayudándome a recomponer el camino cuando éste se encorvaba y señalándome los errores y aciertos del trabajo realizado. También quiero agradecer a los profesores Dr. Jorge Eduardo Brenna Becerril y Dr. Roberto García Jurado que con sus consejos e ideas en clase mejoraron este trabajo. De igual forma quiero agradecer al Dr. Pablo Armando González Ulloa y al Dr. Ruslan Posadas Velázquez por acceder a formar parte de esta investigación en su última etapa. Muchas gracias.

Por último, quiero agradecer a mi Mamá y a mi Papá por su apoyo incondicional, a mi hermano Jorge y a mi hermano Hugo por ser siempre mis mejores amigos, a mi esposa Jhoana por su amor y apoyo incondicional, y a Sofía y Andrea por ser el pilar de mi vida.

## **Resumen**

El presente trabajo analiza las implicaciones de la gestión de la vida desde el ejercicio del poder político en las sociedades occidentales. Este análisis se elabora mediante un estudio histórico y teórico de los principales eventos y pensadores que han determinado los mecanismos para esta gestión de la vida, por lo tanto, se desarrolla un recorrido desde los albores de las polis griegas hasta el desenvolvimiento del Estado-nación contemporáneo buscando las implicaciones de esta administración. En este camino se da cuenta de las transformaciones de un ejercicio del poder político cimentado en la existencia virtuosa y superior, hasta un poder político afirmado en la protección, gestión, optimización y aniquilación de la vida biológica, siendo esto la pauta para la comprensión de determinadas relaciones de dominación en la modernidad.

## **Abstract**

This work analyzes the implications of life management from the exercise of political power in Western societies. This analysis is developed through a historical and theoretical study of the main events and thinkers that have determined the mechanisms for this management of life, therefore, a journey is developed from the dawn of the Greek polis to the development of the nation-state contemporary looking for the implications of this administration. In this way, the transformations of an exercise of political power based on virtuous and superior existence are analyzed, to a political power affirmed in the protection, management, optimization, and annihilation of biological life, this being the guideline for the understanding of certain relationships of domination in modernity.

## Índice.

<b>Introducción</b> .....	6
<b>Apuntes preliminares del zoé, del bíos y de la biopolítica</b> .....	11
<b>Capítulo 1. La religión doméstica y el desarrollo del zoé en las polis griegas</b> .....	25
1.1 Religión doméstica .....	28
1.2 Construcción de la ciudad-Estado ateniense y el gobierno de la vida virtuosa.....	39
1.3 El logos y el nomos: transformadores del ámbito público y privado.....	52
1.4 La gestión del zoé y el bíos en la democracia ateniense.....	61
1.5 El zoé para la filosofía clásica.....	74
<b>Capítulo 2. La gestión de la vida en la ciudad de Roma</b> .....	92
2.1 La gestión del bíos como facultad de la esfera privada .....	96
2.2 La manifestación del zoé en la constitución del poder político romano.....	109
2.3 La búsqueda de virtud entre patricios y plebeyos.....	131
2.4 Derecho romano y la gestión de la vida en la República .....	141
<b>Capítulo 3. La liberalización y sacralización del bíos durante la expansión del cristianismo en occidente</b> .....	169
3.1 Decadencia de las virtudes públicas en Roma.....	177
3.2 Liberalización del bíos e incursión del cristianismo en las provincias romanas...	198
3.3 Sacralización del bíos.....	230
<b>Capítulo 4. La gestión del bíos: del poder eclesiástico al poder político</b> .....	268
4.1 Subyugación del poder político al clero e instrumentalización del bíos a través de las instituciones eclesiásticas.....	274
4.2 El Estado absolutista, la reforma protestante y el umbral de la biopolítica.....	292
4.3 El Leviatán como fundamento de la biopolítica.....	310
<b>Capítulo 5. La biopolítica como soporte del ejercicio del poder político en la modernidad</b> .....	323

5.1 La defensa contractualista de la administración del bíos .....	335
5.2 La revolución francesa como catalizador de la gestión del bíos.....	352
5.3 Economía política, mercantilización del bíos y su utilización para la expansión capitalista .....	367
5.4 El desafío moderno: La vida prescindible.....	400
<b>Conclusiones generales</b> .....	420
<b>Bibliografía</b> .....	427

## Introducción

La vida, entendida como el proceso de existencia de los hombres, se ha instaurado como una herramienta históricamente fundamental para la construcción del poder político en las sociedades occidentales. La vida legítima, sostiene, integra y certifica una autoridad en común, la cual tendrá como potestad conducir, optimizar, preservar o finalizar estos procesos de existencia de acuerdo a sus necesidades e intereses. Por lo tanto, la vida se ubicará como un elemento esencial para la formación de cualquier comunidad política, ya sea para aprovechar los atributos que esta vida dispensará a la comunidad en forma de protección y trabajo o, por el contrario, reconociéndola como parte de una amenaza que tendrá que ser combatida y erradicada, instituyéndose políticamente para legitimar su rechazo, exclusión y eliminación.

El ejercicio del poder político en la modernidad constituido entorno al Estado-nación ha permitido el desarrollo de una serie de instituciones, actividades y reglamentos que gestionan la vida biológica (*bíos*) de los ciudadanos, tales como la salud, la reproducción, la sexualidad, la educación, el trabajo, la economía, etc., regulando las necesidades, pasiones e intereses de los individuos para administrarlos desde las instituciones públicas, condiciones que algunos autores han englobado alrededor del concepto de biopolítica. No obstante, se observa que esta gestión de la vida desde la esfera pública en la modernidad se contrasta con el ejercicio del poder político desarrollado en otras sociedades que le precedieron en occidente. En las ciudades-Estado antiguas de Grecia y Roma la gestión de la vida biológica no formaba parte de los asuntos públicos y, por lo tanto, no se desarrollaron instituciones ni reglamentos para su cuidado, protección y optimización desde la entidad gubernamental. Lo mismo sucede durante la antigüedad tardía y la Edad Media, en donde los reinos germánicos y las monarquías absolutistas no utilizaron a las instituciones del ámbito público para regular y preservar la vida orgánica de los individuos, y más bien se decantaron por estimular, cuidar y preservar la existencia virtuosa (*zoé*) de los hombres que se amoldaba a la composición de las relaciones de dominación presentes en la época.

La constitución y legitimación del ejercicio del poder político en la antigüedad no se estableció únicamente en dejar vivir y hacer morir como Foucault distinguió en comparación con los modernos. El ejercicio del poder político en la antigüedad dependió para su

legitimación, sostenimiento y manutención de otro grado de vida a tratar que permitió que sus instituciones de gobierno fueran respetadas y reverenciadas sin depender para ello de una amenaza constante en el uso de la fuerza y en la aniquilación de la vida. La gestión de la vida para el ejercicio del poder político en la antigüedad se desarrolló en lo que esta investigación ha englobado en torno a la noción de zoé, es decir, de una vida virtuosa desplegada en la esfera pública, como una existencia superior y ética dedicada a administrar los problemas de la comunidad para su salvación y mantenimiento. El zoé como una vida cualificada que se manifiesta como superior a la del conjunto se legitima para gobernar sobre los sujetos por sus virtudes, gestionando esta existencia para evitar que esta justificación de autoridad se difumine en la irrelevancia. El zoé necesitó de instituciones gubernamentales para su cuidado y preservación, las cuales se desdoblaron desde el ámbito público en la antigüedad a través de los centros religiosos, las instituciones de participación política, las fuerzas armadas y las instituciones de enseñanza, las cuales, cercadas por las élites sociales y económicas constituyeron los dispositivos gubernamentales dedicados a legitimar una supuesta existencia superior.

Esta inicial distinción sobre el grado de vida a tratar por el ejercicio del poder político en las sociedades occidentales encierra un conjunto de problemas fundamentales para la comparación de formas de gobierno, atribuciones políticas, decisiones de los poderes públicos, desarrollo de instituciones y dispositivos tendientes a la regulación de la vida. En la administración del zoé o del bíos se sitúa una gran diferencia que enmarca el accionar del aparato de gobierno que hace desafiante cualquier intento de homologación, por ejemplo, entre las formas democráticas antiguas en contraposición a las contemporáneas, entre las facultades y características de los senadores o representantes ante las asambleas públicas antiguas con las actuales, entre los cuerpos bélicos y las instituciones coercitivas antiguas en comparación a las modernas, etc. Por lo tanto, el reconocer esta distinción sobre el grado de vida a gestionar por el ejercicio del poder político pone en perspectiva las acciones, decisiones e instituciones públicas modernas y antiguas.

La pretensión de explicitar el grado de vida a tratar históricamente por el ejercicio del poder político en occidente viene además precedida del objetivo por comprender cómo es que se desarrolla la gestión del bíos por parte de los Estados-naciones en la actualidad,

ubicando en la administración de la existencia orgánica las claves para gobernar a las poblaciones, incitando a los individuos a actuar y a razonar de acuerdo a las necesidades e intereses de las relaciones de dominación. Es decir, se considera que en la distinción en la administración del bíos y del zoé se encuentran algunas pistas para aclarar los dispositivos tendientes a la regulación de la vida desde la esfera pública en la modernidad, esclareciendo las relaciones de dominación que sostienen estos mecanismos como parte de los elementos para afirmar su preponderancia política, económica y social.

La gestión del bíos desde el ejercicio del poder político en la modernidad, o biopolítica, ha sido objeto de análisis de diversos autores que han distinguido las diferentes dimensiones para la administración de la existencia orgánica desde las instituciones gubernamentales, ubicando las consecuencias de esta gestión en la sexualidad, la educación, la salud, la economía, etc. Sin embargo, pocos son los trabajos que se han dedicado a analizar los orígenes y las causas de estas prácticas. Pocos son los trabajos que se han detenido a analizar cómo es que las estructuras políticas en occidente se transformaron de una administración decidida sobre la existencia cualificada, a una administración de la vida biológica a través de instituciones como la policía, las entidades educativas y sanitarias, las instituciones de encierro y readaptación, etc. Este trabajo, por lo tanto, se centrará en ubicar los procesos históricos y teóricos que determinaron la posición del bíos en el ejercicio del poder político en la modernidad, determinando las facultades para gobernar sobre los sujetos a través de la gestión de la vida orgánica, así como de su relevancia en la esfera económica, situando a la fuerza de trabajo como la expresión más clara de la preeminencia del bíos en la modernidad.

Las problemáticas aquí abreviadas se desarrollarán a través de una serie de cuestionamientos que servirán a esta investigación como guía para su exposición. En primer lugar, se analizará cómo se relaciona la vida con el ejercicio del poder político y de qué forma se circunscriben los conceptos de vida virtuosa (zoé) y vida biológica (bíos) para los fines de esta investigación, delimitando el espacio público y el espacio privado como los ámbitos en donde se gestionan estos grados de existencia. Posteriormente, se examinará cómo se concibió la vida en las ciudades antiguas y qué papel jugó ésta en la instauración del poder político. Consecutivamente se explorará la ruptura ocasionada en Europa por la introducción del cristianismo y la aproximación de la curia eclesiástica en la administración de la vida. Tal



concepción sobre la vida determinará a las sociedades y a los poderes públicos que precedieron en occidente, por ello se analizará cómo se desarrolló el tratamiento de la vida por parte de las monarquías europeas durante la Edad Media y el periodo absolutista. Por último, se deliberará el tratamiento de la vida por parte del Estado-nación en la modernidad, siendo la gestión del bíos una herramienta determinante para el gobierno sobre los individuos durante esta etapa histórica de la humanidad.

La presente investigación buscará responder a estos cuestionamientos a partir de un análisis de los procesos históricos y teóricos que han moldeado a la administración de la vida por parte del poder político en distintas etapas de la historia y del pensamiento occidental, buscando reconocer los elementos que permitieron la gestión de la vida biológica o virtuosa como un instrumento en el ejercicio del poder político. Este análisis se desarrollará utilizando el método hermenéutico como un proceso de investigación centrado en la interpretación y comprensión de los textos y contextos. El objetivo es explicar cómo se ha abordado la gestión de la vida por parte del poder político en las sociedades occidentales que precedieron al Estado-nación, así como señalar que implicación ha tenido la gestión de la vida en las relaciones de dominación que actualmente se constituyen.

La hipótesis que guía a este trabajo señala que la gestión del zoé fue determinante para la construcción y consolidación de las distintas facetas del ejercicio del poder político en la antigüedad. Tal existencia virtuosa se transformaría con la introducción del cristianismo en el Imperio romano, imprimiéndole nuevos componentes a este grado de vida que se mantendría como el preponderante hasta la modernidad cuando derivado de las luchas religiosas del siglo XVI pierda su predominancia en la esfera pública. El zoé será relevado por el bíos, el cual comenzará a ser administrado por las instituciones del poder político, determinando todas sus actuaciones en la defensa y satisfacción de la existencia orgánica. La vida biológica se convertirá en el bien máspreciado en la modernidad por ello se constituirán instituciones para su cuidado, regulación, preservación y bienestar, ya que esta existencia integrará, legitimará y defenderá el ejercicio del poder político moderno. Pero también a través de esta existencia se conformarán las instituciones de normalización, optimización, castigo y aniquilación del bíos, obteniendo de la vida orgánica y de su control los componentes necesarios para asegurar la explotación y subyugación de determinadas

poblaciones a las relaciones de dominación, siendo éste un instrumento fundamental para asegurar su preponderancia. Por lo tanto, la gestión de la vida se establecerá como fundamental para el ejercicio del poder político históricamente en occidente, siendo la biopolítica solo la manifestación de esta gestión de la vida en la modernidad. Elementos que a continuación se analizarán con mayor detenimiento.

## Apuntes preliminares del zoé, del bíos y de la biopolítica

El objetivo principal de esta investigación es reconstruir los procesos históricos y de pensamiento que han culminado en la gestión de la vida biológica desde el ámbito público en la modernidad, esto se ha denominado en esta investigación como biopolítica. Sin embargo, es necesario partir de determinados soportes que sostengan la nominalidad del concepto, sobre todo dilucidar qué se entiende por vida biológica y vida virtuosa, así como la relación que estos distintos grados de vida han tenido con el ejercicio del poder político en occidente. Por ello, antes de comenzar con el análisis teórico e histórico es necesario enlazar ciertas nociones que resultarán determinantes para la comprensión acertada del texto.

La palabra biopolítica está formada por la adecuación del prefijo **bio** de origen griego (βιοζ-bíos) que significa vida, pero una vida atravesada por una realidad natural, asociada a su tiempo de existencia y por lo tanto a sus condiciones biológicas. Diferente ésta a la noción de (Ζωή-zoé) que también significa vida, pero ésta considerada como una vida extratemporal, virtuosa y eterna que existe más allá de la naturalidad de los individuos y que por ende se utilizó con mayor frecuencia durante el cristianismo para abordar la vida espiritual de los hombres encaminados al reino de los cielos.<sup>1</sup>

De esta manera, bíos y zoé que definen la categoría de vida desde la etimología griega sugieren dos grados distintos de existencia. Mientras una refiere a la vida orgánica de los individuos regida por las pasiones, los intereses y las necesidades materiales para la supervivencia biológica de la especie, la otra refiere a la capacidad de existencia permanente por medio del pensamiento, la virtud y la actividad política (ζῆλον πολιτικόν) que se transforma en el principio mismo y en la esencia de la vida de los hombres. Tales distinciones no representan una contradicción o exclusión de sus sentidos, sino más bien una complementación de sus instancias, una presuposición de continuidad ya que se retroalimentarán mutuamente para hacerse viables,<sup>2</sup> tales como el οἶκος (oikos) y la πόλις

---

<sup>1</sup> En la biblia existen múltiples pasajes que abordan la vida eterna entendida como vida espiritual de los hombres: Yo soy la resurrección y la vida (Εἶμαι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ); yo les doy la vida eterna (Τοὺς δίδω αἰώνια ζωὴ); Yo he venido para que tengan vida (Ἐχὼ ἔρθει γιὰ νὰ ἔχεις ζωὴ); Yo soy el pan de vida (Εἶμαι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς); La resurrección de vida (ἀνάστασις τῆς ζωῆς).

<sup>2</sup> Es clara la distancia entre las nociones de bíos y zoé, no obstante, el desligar estas concepciones se vuelve particularmente problemático, dado que la una refiere inevitablemente a la otra: la vida biológica puramente orgánica de los hombres comprende una actividad creadora en forma de bíos praktikós que concebida como una potencia, se transforma en una bíos theoretikós al paso de la experiencia -εμπειρία- generando de esta forma

(polis) se requirieron e incluyeron mutuamente para la organización de las ciudades griegas.<sup>3</sup> Por lo tanto, el bíos y el zoé no se reconocerán como dos tipos de vida diferentes, sino como dos grados distintos de ser<sup>4</sup> que se separan al desarrollar los hombres ciertos rasgos de su existencia.

Ambos grados de vida se requieren en la existencia de los hombres para concebirse como una vida propiamente humana. Un individuo dedicado sólo a la satisfacción orgánica de sus pasiones, sin tener en consideración los valores éticos de su accionar, los mejores medios para su actuar y la reflexión de su comportamiento futuro estaría más cercano a un animal irracional que a un ser humano. Lo mismo si el individuo sólo reviste el carácter racional, religioso, justo y virtuoso de su conducta y pensamiento, pues estaría más cercano a los dioses que a los hombres. El bíos y el zoé forman parte de la existencia de los hombres requiriéndose recíprocamente para determinar los elementos de una existencia eminentemente humana la cual busca satisfacer sus intereses, pasiones y necesidades para conservarse con vida, pero también busca desplegar su razón y virtud para manifestar su compromiso con la comunidad buscando un interés que vaya más allá de su particularidad.

La distinción que se busca enmarcar en esta investigación no se basa en la exclusión del bíos y del zoé como dos formas distintas de vida, sino como dos distintos grados de vida a tratar y a gestionar desde el ejercicio del poder político para legitimar y sostener su autoridad. Se busca ubicar los elementos de la existencia de los hombres que son relevantes para el ejercicio del poder político. Aquellas características que determinan la autoridad del poder soberano, constituyen las instituciones públicas y establecen la participación política de los hombres en la comunidad. Por lo tanto, no se reconocerán estos grados de vida a través de una presuposición moral sobre sus beneficios o perjuicios sobre la conducta humana, sino su tratamiento por parte de las instancias públicas dedicadas a su administración, ubicando

---

un conocimiento que redunde en la eternidad del hombre tanto en sentido teórico como en sentido político. Esta relación conllevaría ineludiblemente de una vida entendida como bíos (natural-orgánica) a otra vida entendida como zoé (cualificada-eterna) en el mismo proceso, reconociendo el carácter dialéctico de su vinculación, que, si bien difieren por sus características propias en su comprensión estática, no así cuando éstas se conciben de forma dinámica.

<sup>3</sup> Borisonik, Hernan y Fernando Beresñak, *Bíos y Zoé, una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política*, Astrolabio, Revista internacional de Filosofía, Núm. 13, 2012, pp. 82-90.

<sup>4</sup> Claveras Pérez, Rosa María, *El concepto de vida en Aristóteles*, Ediciones Punto Rojo, 2007, Barcelona, pp. 14-15.

cómo se constituyeron y legitimaron estos poderes públicos, así como los dispositivos que se pusieron en marcha para gestionar la vida de los hombres.

La distancia que toma esta investigación de la interpretación agambeniana sobre su concepción del *bíos* y del *zoé*<sup>5</sup> se relaciona a las expresiones etimológicas que se encuentran inmersas en los tratados aristotélicos. En el texto de la *Política* Aristóteles analiza la distinción entre los hombres y el resto de los animales, diferencia que se enmarca a través de la utilización del *logos* (*λόγος*)<sup>6</sup> como una potencia propia de los hombres centrada en el uso de la palabra y el pensamiento, que se manifiesta como una distancia insalvable para el conjunto de los animales gregarios. El *logos* conduce a los hombres a una existencia política.<sup>7</sup> Para categorizar esta vida que diferencia a los hombres con respecto al resto de los animales Aristóteles no utiliza la noción de *bíos*, como se supondría desde la interpretación agambeniana procedente de una forma de existencia superior a partir de la utilización de la razón o la palabra, sino por el contrario, Aristóteles utiliza la categoría de *zoé* (*zoon politikon*-

---

<sup>5</sup> La comprensión que se propone en esta investigación sobre el *bíos* y el *zoé* es diferente a la que Giorgio Agamben expone en su texto *Homo Sacer* (Pre-textos, 2003, Valencia) principal referente para adentrarse en esta discusión. En este texto Agamben asocia a *ζωή* (*zoé*) como el modo simple de vivir común a todos los seres vivos y, por otro lado, ubica a *βίος* (*bíos*) como la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Según esta interpretación Aristóteles y Platón distinguieron el *bíos* como una vida política y contemplativa y por ende cualificada, y al *zoé* como el simple modo de vida natural y biológico, poniendo de ejemplo para apuntalar su argumento la existencia terrenal del Dios antiguo al cual se le ha dado como nominalidad el *ζωή ἄριστος και ἄϊδιος* (vida mejor y eterna) no por sus cualidades divinas, sino por su existencia nada banal de ser “viviente” común a los hombres. Desde la perspectiva de esta investigación se considera que el significado de estos conceptos es radicalmente diferente a lo expuesto por Agamben que en buena medida adecua estas nociones para insertarlas a la categoría principal de su investigación que es *exceptio* y que lo obliga a concebir al *bíos* y al *zoé* como dos cualidades distintas de vida, y no como una vida solo diferenciada por las capacidades de llegar a ser algo que está comprendido en la esencia misma de los individuos. Giorgio Agamben en su texto *Homo Sacer* interpreta las nociones de *bíos* y *zoé* a partir de su objetivo el cual es desarrollar una dicotomía entre exclusión e inclusión (o exclusión incluyente) como paradigma de las sociedades modernas, lo cual ha determinado la generación de un Estado de excepción implementado por el soberano como condición de su propia existencia. Esta relación dicotómica es opuesta a las nociones que se pueden encontrar en el pensamiento Aristotélico, el cual se guiaba mediante una relación dialéctica.

<sup>6</sup> El *Logos* adyacente al *Noûs* se presenta como una visión intelectual exclusiva de los hombres, de aquellos que se conducen según un objetivo, bajo la comprensión de una realidad que está dotada de sentido, opuesta a la visión sensorial propia de los animales los cuales se conducen únicamente por medio de las pasiones y los instintos como una vida puramente biológica. De esta forma, los animales sólo existen como miembros de una especie cuya vida mortal está garantizada en la procreación derivado de una vida individual, biológica y rectilínea. No así los hombres en los cuales la potencia de su eternidad reside en su obra que sólo es posible realizarla en la *polis* como parte de la vida cualificada.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Política*, Editorial Gredos, 1992, Madrid, p. 33 “[...] la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que los justos y los injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que sólo tienen la percepción de lo bueno y lo malo, de lo justo de lo injusto de otras cualidades semejantes [...]”

ζῶον πολιτικόν) como la naturaleza política de los hombres a través del diálogo deliberativo y la retórica:

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un **animal social**, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera: sin tribu, sin ley, sin hogar, porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas. La razón por la cual **el hombre es un ser social**, más que cualquier abeja y que cualquier **animal gregario**, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y **el hombre es el único animal que tiene palabra**. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.

La comunidad perfecta de varias aldeas es ya la ciudad, porque tiene por así decirlo, la total autarquía, pues surgió para **vivir**, pero es para **vivir bien**. [...] El hombre es un *ser viviente* que tiene palabra [...] que la conduce hacia la **vida buena**.

La capacidad para vivir bien y alcanzar una vida cualificada convirtiéndose en un animal político se logra sólo a partir de la existencia categorizada a través del vocablo zoé como una existencia superior en tanto engrandecimiento de la vida de los hombres. Esto no quiere decir que zoé sea una condición de vida generalizada, sino por el contrario, es una condición de vida restringida a solo aquellos que desarrollan por medio del logos las cualidades que los conducen hacia la libertad, es decir, hacia una existencia en la que se desarrolla la posibilidad de superarse a través de la razón, la palabra y la acción.

La vida entendida como zoé se traduce como una potencia de los hombres al paso del logos (λόγος), por lo que es a través de esta distinción que se legitima la condición de hombre

libre y hombre esclavo, ya que es libre aquel que se ha despojado de las necesidades, pasiones e intereses que lo atan a su materialidad y que le evitan desarrollar su razón, en cambio es esclavo aquel que se encuentra maniatado a su existencia orgánica, más cercano a una condición de animal doméstico que a la de un hombre libre, pues regido por sus apetitos y placeres se deja guiar por sus instintos antes que por su razón, de la cual solo participa para percibir el mundo a su alrededor.<sup>8</sup> Se comprende que la noción de zoé también haya sido profusamente utilizada por los escritos escolásticos del cristianismo primitivo para categorizar un nivel de vida superior que es alcanzado a partir de determinadas acciones espirituales que conllevarían al individuo a una vida cualificada en este caso en su relación con Dios, por lo que se mantendría una semejanza con la propuesta aristotélica.<sup>9</sup>

La vida entendida como zoé estará franqueada por el ejercicio del poder político en la antigüedad debido a que las capacidades humanas potencializadas por la virtud y el desprendimiento del interés individual conducirán a los hombres a seguir los senderos de una supuesta existencia superior expresada en los ámbitos religiosos, intelectuales o militares con la finalidad de preservar la organización comunitaria. La vida cualificada influirá en el comportamiento y en el pensamiento de los hombres percibiéndola como legítima para gobernar, en tanto será la representación de la grandeza humana. El ejercicio del poder político estará estrechamente ligado a la existencia cualificada ya que ésta será un espacio más para su manifestación en tanto su inclinación a resolver los problemas de la comunidad a través de la razón, interviniendo sobre los individuos para lograr una existencia pacífica, participando públicamente en los asuntos comunes para solventar el mantenimiento del orden comunitario mediante la dialéctica, resguardando a la ciudad y a la autoridad en común como

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1254b: “Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales domésticos.”

<sup>9</sup> Nuevo Testamento, Juan 10:10: “El ladrón no viene sino para hurtar, y matar y destruir. Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia” (Ο κλέφτης έρχεται μόνο για να κλέψει και να σκοτώσει και να καταστρέψει. Έχω έρθει ώστε να έχουν ζωή και να την έχουν πιο πλούσια); 1 Corintios 10:9. El espíritu de este intérprete de la ley era malo. Quería, si era posible, atrapar a Jesús. ¿Qué he de hacer para heredar la vida eterna? (Το πνεύμα αυτού του διερμηνέα του νόμου ήταν κακό. Ήθελα αν ήταν

πιθανό, πιάσε τον Ιησού. Τι πρέπει να κάνω για να κληρονομήσω την αιώνια ζωή); Lucas 18:29; Y él les dijo: De cierto os digo que no hay nadie que haya dejado casa, o padres, o hermanos, o mujer o hijos por el reino de Dios, que no haya de recibir mucho más en este tiempo, y en el mundo venidero la vida eterna. (Και τους είπε: Πραγματικά σας λέω ότι δεν έχει φύγει κανένας σπίτι, ή γονείς ή αδέρφια, ή γυναίκα ή παιδιά για το βασίλειο του Θεέ μου, δεν πρέπει να λαμβάνω πολλά περισσότερα αυτήν τη στιγμή, και στο κόσμος για να έρθει αιώνια ζωή)

representación de una existencia imperecedera. Esta vinculación establecerá unas relaciones de dominación que se articularán en torno a un aristocracia sacerdotal o militar, una monarquía consagrada a Dios o una república senatorial.

Por otro lado, el bíos (βίος) entendido como la comprensión orgánica de los hombres, se reconocerá a través de las tres formas de vida que Aristóteles enmarcó en la *Ética Nicomáquea*. Estas formas o géneros de vida son: la vida del cuerpo (bíos apolaustikós-βίος πρακτικός), la vida con los otros (bíos politikós-βίος πολιτικός) y la vida de las ideas en la mente (bíos theoretikos-βίος θεωρητικός).<sup>10</sup> Cada una de estas formas de vida aporta para la constitución biológica de los hombres, es decir, expresa los elementos indispensables para categorizar una existencia orgánica como eminentemente humana, en tanto que para reconocerse como tal es necesario hacerse participé de cada una de estas cualidades (cuerpo, razón y comunidad),<sup>11</sup> por lo que refiere, está sí, a una condición de vida que trasciende a todos los hombres.<sup>12</sup> La detentación de estas capacidades no hace a los hombres superiores o inferiores a ningún otro, pues como tales estas características las sustentan todos los hombres por igual. La distinción de estas cualidades sólo se desarrollará cuando el individuo potencialice estas facultades para convertirse en virtuoso, manifestando su existencia superior a través, por ejemplo, de la valentía, la sabiduría o la política.

La dificultad estriba en el hecho de que generalmente estas tres formas de vida (bíos) se contraponen e inclusive se combaten entre sí, generando la necesidad de establecer una preminencia y una subordinación de determinada vida sobre otra, constituyendo el

---

<sup>10</sup> Estos tres géneros de vida son requeridos, según Aristóteles, para alcanzar el fin de la existencia humana que es la felicidad: “Es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores [...] pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos.”, de igual forma es necesario para alcanzar la felicidad el vivir dentro de una comunidad pues “[...] es absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros [...]”, y por último, hace imperiosa la necesidad de “[...] dotar a las acciones de sentido [...]” a través del pensamiento, lo que se traduce en la utilización de las ideas y la palabra para lograr la felicidad. De este modo, lo que se interpreta en la noción de bíos es la composición de lo que orgánicamente le da sentido al hombre, los elementos requeridos para alcanzar su naturaleza, su conservación y su fin

<sup>11</sup> La noción de bíos theoretikos-βίος θεωρητικός como razón es diferente a la idea de logos-λόγος desarrollado como soporte a una existencia superior. La primera es una condición propia de los hombres al vislumbrar y describir el entorno que los rodea, y por ello elaborar decisiones en torno a la salvaguardia de su propia existencia. En cambio, la segunda se elabora como señala Heráclito a través de la Inteligencia que dirige, ordena, interpreta y da armonía a los cambios que se producen en el mundo y en la existencia misma de los hombres. Se trata, por lo tanto, de una inteligencia sustancial que desapegada de sus necesidades orgánicas e intereses personales busca hallar el conocimiento necesario para desarrollar el bien común propio de una vida virtuosa.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Editorial Gredos, 1985, Madrid, pp.134-135



comportamiento, los deseos, las pasiones o las virtudes de los hombres a través de la lucha entre las distintas formas de vida. La corporalidad, la comunidad y la razón<sup>13</sup> se enfrentan entre sí para forjar el perfil del hombre y consolidar cuál es el grado de vida más elegible para cada sujeto, alcanzando de ser posible la existencia cualificada que será reconocida así por el resto, legitimándolo para comandar sobre los otros. Aunque Aristóteles en algunos pasajes manifiesta la superioridad de la forma de vida contemplativa (βίος θεωρητικός) sobre la vida en la comunidad o la vida práctica y, por ende placentera,<sup>14</sup> deja entrever la necesidad de la prudencia en la mediación de estas características intrínsecas a la vida de los hombres. La phronesis (Φρόνησις) entendida como la sabiduría práctica en la mediación de la desmesura, permite la habilidad de discernir virtuosamente con respecto a la preminencia de estas vidas que constituyen a los hombres<sup>15</sup> cercando los grados de vida a través de la medianía,<sup>16</sup> para así alcanzar la existencia cualificada a la que aspiran los sujetos.

La vida entendida como bíos estará atravesada por el ejercicio del poder político debido a que esta existencia manifestará una estrecha relación entre el individuo y su entorno dado que la propia existencia biológica así lo exige. El objetivo principal del bíos es su conservación, reconociendo su condición biológica y por tanto finita como un elemento ineludible de su existencia. El poder (κράτος-krátos, entendido como la personificación masculina de la fuerza, la violencia y el poder hacia el otro) no hace sino reafirmar esta existencia biológica en su entorno mediante la imposición y la violencia. Esta noción de poder como krátos es similar a la noción latina de *Vis* (o βία en griego) que refiere a la violencia y a la energía como un recurso humano, impulsivo y rudimentario que se encuentra asociado a la opresión y a la destrucción. Pero al igual que el krátos el *Vis* no hace sino

---

<sup>13</sup> La palabra θεωρητικός deriva del griego θεωρειν que se puede traducir como contemplar, es decir, como ver desde el templo dado que el origen de theoría es Theos (Zeus), por lo que se prevé que su significado más literal sea el desarrollar una visión desde la perspectiva de Dios, o quizá ver lo que está más arriba del propio Dios. Se considera que θεωρητικός refiera al desarrollo de pensamiento especulativo abordado a través que la razón, sin embargo, la diferencia con el λόγος (logos) parte del carácter estático que esta noción implica, pues la acción de contemplar no tiene como continuación obligada la acción de hacer. No así el logos, el cual además de reconocer el proceso de razonar implica la acción de este razonamiento, por lo que el logos significa además hablar, razonar, argumentar y dar discursos en la plaza pública. De ahí que se pueda considerar al θεωρειν (theoría) como una particularidad de la existencia misma del ser humano que lo singulariza del resto de los animales, no así el λόγος (logos) que como una acción mediada por la razón implica el desarrollo de una existencia superior entre los hombres que sólo a través del zóe se puede amplificar.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 1097a 138.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 1140b 273.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 1110 a 179

reafirmar la vida, ya que la destrucción o imposición sobre el otro a partir de la violencia no conduce sino a aseverar la vida en su existencia orgánica. Este impulso hacia la violencia se expresa como un impulso hacia la existencia, como una fuerza de vida en tanto que aquel que oprime y destruye lo hace para liberarse y construir y por consiguiente para reafirmar su vida en tanto existencia material.

La vida entendida como bíos a travesada por el ejercicio del poder se manifestará mediante el perpetuo conflicto por asegurar la existencia orgánica de los hombres. El bíos se desarrollará mediante la violencia para asegurar la preservación de la vida biológica que solamente podrá afirmarse a través de la dominación, la fuerza y el aseguramiento de los medios necesarios para amparar la supervivencia y certificar la preservación de la especie como una entidad finita. La mediación de este conflicto, es decir, la conducción de la relación entre el bíos y el krátos que se declara violento y autodestructivo será la política como el cauce para detener este enfrentamiento permanente y lograr acuerdos entre los múltiples intereses privados y egoístas que buscarán asegurar la existencia biológica por todos los medios a su disposición. La política en su relación con el bíos se expresará a través de la administración de estas hostilidades con el objetivo de asegurar la supervivencia de los hombres, gestionar su existencia y evitar el constante impulso hacia el cataclismo.

La correspondencia entre la política y el bíos irremediablemente constituirá una relación de dominación, puesto que la intermediación de estas necesidades, intereses y pasiones propias de una existencia efímera residirá en la administración de estos impulsos, es decir, en la gestión de los elementos que evitarán una guerra permanente derivada de los arrastres propios de la existencia orgánica. La biopolítica, por lo tanto, estribará en una regulación y control estable y permanente sobre la corporalidad, la razón y la comunidad de los hombres para asegurar con ello su supervivencia y evitar los conflictos que conlleven a su desaparición. La biopolítica dispondrá sobre la vida y la muerte de los hombres, pero no sólo decidiendo si viven o si mueren sino principalmente desarrollando una intervención en los procesos orgánicos de los individuos para su disciplinamiento, su regulación comunitaria y la conducción de su entendimiento y conciencia. La biopolítica al mismo tiempo que buscará atemperar y regular los conflictos inherentes al bíos también intentará gobernarlos y conducirlos hacia un propósito en particular detallado solo a partir de quien administre tal

intermediación, justificando esta relación de poder a través de la búsqueda incansable de preservar, proteger y optimizar la vida biológica de los hombres.<sup>17</sup>

Los fenómenos que se engloban alrededor de la noción de biopolítica pueden comprenderse en occidente a partir de la creación y consagración del Estado-nación contemporáneo, que surgió del propósito de circunscribir los conflictos que conllevaron a un enfrentamiento entre los hombres es que emergieron para ocupar los vacíos dejados en la administración del bíos por el clero católico, irrumpiendo junto con una serie de medidas gubernamentales para gestionar, proteger y satisfacer el bíos de sus integrantes. Las medidas de los Estados nacionales para gestionar el bíos parten de la disposición sobre la vida y la muerte de sus ciudadanos, pero tales medidas se consagran como mecanismos de dominación cuando se decantan por dirigir la vida de las poblaciones a través de los senderos que más conviene a las relaciones de dominación. De este modo, la corporalidad puede ser optimizada para el usufructo económico, la conducta y los deseos pueden ser subjetivizados para los requerimientos mercantiles y las distinciones biológico-raciales pueden ser utilizadas para legitimar una relación de subyugación.

La ejemplificación de los fenómenos propios de la biopolítica en el nacimiento y consagración del Estado-nación se ajustan a la hipótesis propuesta en esta investigación, la cual reconoce que en la modernidad la gestión y protección de la vida biológica hace parte primordial de los asuntos públicos. También esta hipótesis reconoce que en las ciudades antiguas la conducción y optimización de la existencia orgánica de los hombres no hace parte relevante del ejercicio del poder político, ya que estas ciudades encontraron otros mecanismos para justificar sus relaciones de dominación. Esto puede explicar porque desde la perspectiva aristotélica la propuesta de que el bíos haga parte de los asuntos comunes y la política medie los impulsos de opresión, violencia y destrucción es incompatible en todo sentido. Lo apreciable del animal político aristotélico no es el mero hecho de vivir,

---

<sup>17</sup> El Estado en la modernidad ya habrá disciplinado al hombre desde su nacimiento, valorado la idoneidad del sujeto para sus funciones dentro del organismo estatal o fuera de él, extrayendo de él las capacidades y habilidades del mismo y protegiéndolo para su utilización como parte de la fuerza de trabajo para la obtención de riquezas. Por lo tanto, la decisión en torno a la existencia orgánica del individuo partirá de su funcionalidad en las relaciones de dominación presentes en su entorno, es ahí en donde se establecerá la biopolítica y no sólo en la decisión soberana de hacer vivir o dejar morir al sujeto.

conservarse, satisfacerse y reproducirse, sino de establecer una vida cualificada dentro de las polis y con la comunidad.

La relación entre vida y política en toda la filosofía socrática se centra en la búsqueda por alcanzar un engrandecimiento de la existencia humana a través de una comunicación dialógica dentro de las asambleas, por lo que se busca trascender de una vida puramente biológica como es el caso de los animales, los siervos y los esclavos que sólo tienen su trabajo como única aportación a la comunidad, a una vida cualificada como es el caso de los hombres libres que deliberan en el espacio público con el objetivo de lograr el bien común. Dentro de esta primera relación entre vida y política el resguardo de la vida biológica resultará intrascendente, lo verdaderamente importante será la gestión del zoé. La vida desarrollada a través de las cualidades biológicas deberá supeditarse a la prevalencia de la ciudad.

La comprensión aristotélica de la vida políticamente cualificada como contraste a la vida biológico-familiar también fundó la distinción entre el ámbito público y el ámbito privado en la antigüedad, establecidas como dos entidades diferenciadas ya que bifurcó por un lado la esfera de la organización de la polis y el mundo del interés común, y por otro lado la organización de la familia así como el mundo relativo a las necesidades individuales y la violencia.<sup>18</sup> Los asuntos de la polis no podían intervenir en la vida privada de los ciudadanos al mantenerlos como límites que rodeaban su propia autonomía, y la vida privada no podía intervenir en los asuntos de la polis pues representaban el mundo de las necesidades que los mantenían atados a sus carencias y esclavos de sus pasiones. Esto condujo a que en las ciudades-Estado se estableciera una primera separación entre la vida pública (polis-cualificada) y la vida privada (oikos-biológica). El ejercicio del poder político entendido desde la perspectiva aristotélica tuvo como finalidad conducir la vida cualificada y eterna propia de los hombres libres, en cambio la esfera privada gobernaba sobre las necesidades y pasiones a través de los satisfactores que esta existencia ofrecía.

La política entendida a partir de su mediación con el bíos comenzó a enriquecerse a partir del surgimiento y propagación del cristianismo en el Imperio Romano. Esto dio lugar al establecimiento de una segunda relación entre vida y política, debido a que la existencia biológica dejó de ser desdeñada como lo era en el pensamiento filosófico antiguo y se

---

<sup>18</sup> Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, 2009, Argentina, pp. 38-42

desarrolló un engranaje corporativo para la gestión del bíos en las poblaciones cristianas, ya que comenzó a concebirse como un instrumento de valor superior derivado de su naturaleza divina y del elemento que permitía discernir sobre la salvación de los individuos, alcanzando el bíos un estatuto superior al tenido en cuenta en las ciudades antiguas.

La distinción entre el cristianismo y el pensamiento grecolatino que dio lugar a un tratamiento diferenciado sobre la vida partió de la ruptura con las nociones clásicas de libertad e igualdad. Estas nociones abandonaron a la esfera pública como el único espacio posible para desarrollarlas, supeditándose ahora a la relación individual con el Dios cristiano en la intimidad del sujeto. El ser humano cristiano construido a imagen y semejanza de Dios manifestaba su condición de libre e igual desde su nacimiento, “pues todos son hijos y creaciones del ser divino” por lo que tienen el mismo umbral que los asimila en condiciones y aptitudes.<sup>19</sup> La libertad y la igualdad se vinculó en el cristianismo con este origen primigenio lo que permitió que estas virtudes se volvieran inconexas con la comunidad y se transformaran en individuales a la vez que en universales, debido a que éstas ahora estaban unidas al diálogo espiritual del hombre con Dios, diálogo del que podían hacerse partícipes todos los hombres en tanto aceptaran la omnipresencia del ser divino.

Al transformarse estas nociones en el cristianismo, también se transformaron los elementos que sustentaban a la existencia cualificada. La comunidad política desapareció en el cristianismo para darle paso a un corpus político en donde la participación por medio de la deliberación resultaba trivial, ya que se manifestaba de antemano una guía espiritual, conductual y política sobre la cual se normaba a la comunidad. El zoé en el cristianismo se abordó en el reconocimiento de los mandatos divinos que fueron relevantes en tanto que éstos constituyeron las estructuras del poder político a través de la intervención del clero católico en la designación de las monarquías europeas. El bíos en cambio se convirtió en un bien apreciable para el cristianismo debido a que es a partir de esta existencia orgánica que se mostró la omnipotencia del ser divino dado que él es el hacedor y dador de vida, y es a través

---

<sup>19</sup> Dios, en el principio, creó los cielos y la tierra. La tierra era un caos total, las tinieblas cubrían el abismo, y el Espíritu de Dios iba y venía sobre la superficie de las aguas. Génesis 1:1-2 [...] Y Dios creó al ser humano a su imagen; lo creó a imagen de Dios. Hombre y mujer los creó. Génesis 1:27 [...] Y dijo: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza. Que tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves del cielo; sobre los animales domésticos, sobre los animales salvajes, y sobre todos los reptiles que se arrastran por el suelo.» Génesis 1:26

del bíos que se expresa el seguimiento a las leyes divinas fundamentales para la salvación de los individuos. El cristianismo reconfiguró estos grados de vida convirtiendo a la vida cualificada en una condición determinada por sus cercanías a los sacramentos religiosos y dándole a la existencia orgánica un rol protagónico. Mediante el bíos es que se fundamentó la autoridad de los prelados religiosos sobre los hombres al ser éstos los conductores de la existencia terrenal de los individuos para alcanzar el reino prometido.

Mientras se desarrollaban las disputas entre los monarcas y los prelados por dominar el espacio público en la Edad Media, la esfera privada fue completamente determinada por la curia cristiana quien gobernó sobre la familia, el hogar, la economía, el trabajo, la intimidad, la salud, la educación y la reproducción de los individuos. El clero católico irrumpió en los hogares y en las almas de los hombres de forma determinante, conduciendo su existencia y administrando el bíos de los hombres hasta su muerte a través de una concepción doctrinaria que requería de una supervisión permanente sobre la conducta y el pensamiento de sus adictos. A través de los sacramentos y de las leyes divinas es que los clérigos se internaron en las necesidades, pasiones e intereses de su rebaño, conduciéndolos por los senderos más seguros para la salvación prometida. De ahí que el poder político de los monarcas se redujera, ocupando la curia romana el mayor espacio posible en la esfera pública y privada definido en torno a la salvación eterna y a una completa gestión de la corporalidad, la razón y la comunidad de los hombres.

La conducción de la vida a través de las instituciones de la esfera privada se logra entender mediante la noción del poder pastoral, ya que es el pastor quien se ocupa de su rebaño en la medida que desarrolla una intervención cotidiana e indeleble sobre su comportamiento en el ámbito de la conciencia, pero también de los bienes y la riqueza de su rebaño.<sup>20</sup> Esta posición del pastor se manifiesta como la posición de un médico que se dedica a salvar el cuerpo por medio de los procedimientos para su sanación que tienen que ser seguidos al pie de la letra para lograr su efectividad.<sup>21</sup> La obediencia del paciente a su médico o de las ovejas a su pastor será integral, ya que no tendrá fin, siendo preciso que las

---

<sup>20</sup> Foucault, Michel, *Seguridad, Territorio, Población*, Fondo de cultura económica, 2014, México, p. 185

<sup>21</sup> Masilio de Padua (1275-1343) lo sintetiza al afirmar que “Cristo no vino al mundo a dominar al hombre [...] ni a gobernar temporalmente” sino a sanar a los heridos por medio de la acción moral, precisamente aduciendo a su carácter interior e individual. La iglesia y en particular el pastor ejerce su oficio como aquel “que tiene autoridad para enseñar y obrar como el médico, pero no con potestad coactiva sobre ninguno”.

enseñanzas abarquen cada instante de manera más o menos discontinua para reconocer el comportamiento general de los individuos por medio de la observación, la vigilancia y la dirección. Los mecanismos de obediencia pastoral no se circunscriben sólo a la conducta sino sobre todo a la conciencia que se encuentra en constante examen como un instrumento de dependencia para reconocerse en el camino de la salvación eterna.<sup>22</sup> El poder pastoral intervendrá de manera permanente en los individuos a través de una supervisión y conducción de su existencia que abarcará todos los rincones de su vida, estableciendo las simientes para la gestión del bíos como un instrumento de poder.

Las guerras de religión en la Europa del siglo XVI y XVII supusieron una transformación para el ejercicio del poder político, consolidando un ente público que alejado tentativamente de las consideraciones religiosas pudiera hacerse cargo de los elementos que determinaban la gestión de la vida biológica desde la esfera privada. El protestantismo aprovechando las desavenencias entre la curia romana y el poder soberano instó a que los príncipes accedieran a las potestades sobre el bíos que tradicionalmente habían sido facultades del clero católico. El cisma reformista en el cristianismo fue un parte aguas para la administración del bíos desde la esfera pública. La creación del Estado-nación tolerante de los postulados religiosos representa la tercera relación entre vida y política que permeará en la modernidad, trasladando la gestión de la vida biológica desde el ámbito privado hasta el ámbito público.

El nacimiento del Estado moderno fue el punto de inflexión que concretó la administración del bíos desde el ejercicio del poder político, debido a que supuso la creación de instituciones, dispositivos y prácticas tendientes a la introspección y supervisión perene sobre la corporalidad, la conducta y conciencia de los individuos. El Estado moderno no sólo buscó desarrollar una organización comunitaria, sino sobre todo buscó ocuparse del bienestar, la satisfacción y la salvación de quienes lo conforman a través de una vigilancia, un disciplinamiento y un control invariable sobre los elementos de su existencia biológica. La constitución del Estado moderno será la culminación de la administración de las hostilidades propias del bíos por medio de la política. Será el Estado quien medie el resguardo de la existencia a través de la amenaza de la aniquilación de la existencia misma. Esto

---

<sup>22</sup> Foucault, Michel, *Seguridad, Territorio, Población*, op. cit., pp. 205-215

conllevará el traslape de la administración del bíos desde la esfera privada al ámbito público mediante la superposición de sus instituciones. Llámese familia, trabajo, sexualidad, reproducción, educación, salud, comunidad, identidad, etc., todas pasarán a ser parte indispensable del Estado como herramientas para el gobierno sobre los hombres. Aunado a lo anterior, los integrantes del Estado no serán sujetos que buscarán ser resguardados pasivamente, sino que constituirán al Estado a partir de su propia existencia. La vida servirá tanto para defender al Estado de las amenazas externas tanto para alimentar y constituir los órganos que regularán y administrarán la vida del resto de los ciudadanos. En el nacimiento y consolidación del Estado moderno es que se encontrarán los orígenes de las prácticas biopolíticas.

Estas serán las líneas generales de esta investigación, teniendo presente las etapas del tratamiento de la vida desde el ejercicio del poder político. A continuación, se robustecerán las premisas aquí sintetizadas para darle claridad y fortaleza a los argumentos, lo que en definitiva será la defensa de la tesis principal de esta investigación.



## Capítulo 1. La religión doméstica y el desarrollo del zoé en las polis griegas

*La ciudad existe no sólo por la simple vida, sino sobre todo por la vida mejor, pues de otro modo podría haber una ciudad de esclavos y aún de animales distintos del hombre, lo cual no puede ser, por no participar unos y otros de la vida de la libre elección.*

*Aristóteles, Política.*

Pericles gobernó la polis de Atenas durante los años 461 al 429 a. C., gobierno que se da después del asesinato de Efiltes y de los enfrentamientos por obtener el poder político entre las facciones conservadoras y populares. La primera de estas facciones fue impulsada por una aristocracia asentada en la estructura tradicional de las γένοϛ apoyada a su vez por la oligarquía (ὀλιγαρχία) que se había enriquecido por medio del comercio marítimo por toda el Ática.<sup>1</sup> La facción popular fue respaldada por los demiurgos es decir, la clase artesanal y comercial y los thetés<sup>2</sup> (θητες) la clase ciudadana no propietaria. Durante el gobierno de Pericles la polis de Atenas encuentra relativo orden social con el establecimiento del régimen democrático o “principado” como lo califica Tucídides<sup>3</sup> ensanchando la ciudadanía ateniense, lo que les permite enfrentar las amenazas exteriores provenientes del imperio Aqueménida y las guerras médicas, lo mismo que de Esparta y la primera guerra del Peloponeso.

Durante este momento histórico los atenienses de estas diferentes facciones sociales al cumplir la mayoría de edad eran inscritos en el registro que garantizaba su ciudadanía. Éstos presentaban un servicio militar en diferentes rangos marciales ya sea de caballería o como hoplitas, en el cual los febos proclamaban un juramento en presencia del Consejo de los quinientos, órgano que agrupaba a los magistrados elegidos por las demos (δῆμος). Este juramento decía así:

---

<sup>1</sup> Glotz, G. *La ciudad griega*, UTEHA, 1957, México.

<sup>2</sup> οἱ θητικοί hoì thêtikoí, literalmente, “los que trabajan por un sueldo”

<sup>3</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro I y II, Editorial Gredos, Biblioteca clásicos Gredos, 1990, Madrid

No deshonraré estas armas sagradas, no abandonaré a mi compañero en la batalla; lucharé por mis dioses y por mi hogar, sólo o con otros. No dejaré a la patria disminuida, sino más grande y más fuerte de como la he recibido. Obedeceré las ordenes que la sabiduría de los magistrados sabrá darme. Me someteré a las leyes en vigor y a las que el pueblo establezca de cómo un acuerdo: si alguien quiere destruir esas leyes o desobedecerlas no lo soportaré y lucharé por ellas, sólo o con todos. Respetaré los cultos de mis padres.<sup>4</sup>

El juramento que hacían los febos ante la magistratura resultaba evidentemente patriota dado la oposición continua entre el interior y el exterior, además que manifestaba un respeto hacia las autoridades y las leyes que sustentaban el poder político, aunado a que declaraba una indudable señal bélica dado el momento contextual. Desde la óptica contemporánea este juramento resultaría relativamente “normal” de un ciudadano hacia su ciudad-Estado que buscaba defender y respetar. Tal vez lo que resulta más disonante para la comprensión contemporánea de este juramento sea el último enunciado el cual remarca la fidelidad de los febos por una religión en particular que se hacía en presencia de la principal magistratura de la ciudad, en un espacio público convirtiéndose ésta en una acción particularmente política. Para el entendimiento contemporáneo esta acción resultaría contraria a la comprensión de una democracia<sup>5</sup> como la que se supone se desarrollaba en la época de Pericles, ya que a pesar del establecimiento de un régimen popular en donde los aristócratas y los oligarcas aceptaron cierta igualdad política con sus antiguos clientes y siervos,<sup>6</sup> la religión continuó manteniendo cierta preeminencia en el ámbito público. A pesar de las reformas de Clístenes y la generación de las *dêmos* (δῆμος) como estructura paralela a las γένοç los cultos domésticos continuaron manteniendo autoridad en el ejercicio del poder político en la ciudad.

El respetar el culto de mis padres como versa el juramento se podría entender como el continuar con las prácticas religiosas que le son heredadas, no modificando en nada esta perspectiva cosmogónica. Empero, también se podría interpretar como el seguir los cultos y rituales religiosos no sólo provenientes de los padres, sino también hacia los padres, elemento central de la religión doméstica. La adoración a los progenitores parte de considerar a la

---

<sup>4</sup> Glotz, *La ciudad griega*, óp. cit., p. 112

<sup>5</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, óp. cit., pp.16

<sup>6</sup> Canfora, Luciano, *La democracia. Historia de una ideología*, Crítica, 2004, Barcelona.

fecundación como un elemento divino que tiene que ser adorado por los descendientes, pero esta divinización sólo se propaga entre varones siendo el patriarca el único pontífice de esta religión el cual al morirse se convierte en un ser omnipotente como lo fue el padre del padre, y así sucesivamente. Consecuentemente, el “respetar los cultos de mis padres” se interpretará en esta investigación en el sentido de venerar las tradiciones de la religión doméstica, situación que se buscará detallar más adelante.

Similar escenario se observa en la República romana posterior a los tiempos de la guerra social (90-88 a. C.), en donde se puede citar el texto de Marco Tulio Cicerón (106-43 a. c.) quien escribe a su hermano Quinto Tulio Cicerón (102-43 a. C.) con relación a las leyes arcaicas que le dieron forma a la ciudad romana:

Que se adore en privado a aquellos cuyo culto haya sido legítimamente recibidos de sus padres. [...] Consérvese los ritos de las familias y de los antepasados. [...] Que se cumplan las ceremonias públicas [...] Que las vírgenes vestales vigilen en la Urbe la llama inextinguible del hogar público. Que estas ceremonias privadas y públicas se cumplan del modo prescrito y conforme a los ritos, que los que no saben cómo realizarlas pidan consejos a los sacerdotes públicos [...] Que se conserven los mejores de los ritos ancestrales [...] Que los ritos privados se mantengan perpetuamente. Que se declaren santos los derechos de los dioses Manes, que se reconozca la divinidad de los difuntos buenos y se reduzcan los gastos funerarios [...] Conservar los ritos de la familia y de los antepasados significa conservar una religión que casi nos fue transmitida por los dioses mismos, puesto que los tiempos antiguos estaban más cerca de los dioses.<sup>7</sup>

Ambas reseñas de los dioses domésticos manifiestan la importancia de éstos en los asuntos públicos. Esto a pesar de que tanto en Atenas como en Roma los cultos a las divinidades naturales se propagaron al enlazarse varias poblaciones en una comunidad política utilizando para ello a las divinidades naturales como un elemento cohesionador.<sup>8</sup> Las tradiciones propias de los cultos privados perduraron y se concibieron como elementos fundamentales en la construcción de las ciudades-Estado a pesar de que comúnmente sus

---

<sup>7</sup> Cicerón, Marco T. *Las Leyes*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, España, Libro II, pp. 202-207

<sup>8</sup> Glotz, óp. cit., pp. 119-121

ritos y tradiciones se mantuvieron tras bambalinas de los cultos a las divinidades naturales.<sup>9</sup> Los cultos domésticos y los cultos a las divinidades naturales se superpusieron y se intercalaron, manteniendo los rasgos esenciales de los cultos privados en los dioses que construyeron a las ciudades antiguas, como son los ritos, las libaciones, las ceremonias y la divinización del hogar.

Esta introducción de la religión doméstica y su vinculación con la autoridad política en las ciudades antiguas parecería desligada al tema central de esta investigación que es el análisis de la gestión de la vida como una herramienta fundamental para el ejercicio del poder político. No obstante, la religión doméstica resultará un elemento primordial para comprender esta vinculación en la antigüedad, debido a que en ella se establecen tanto los mecanismos para la gestión de la existencia virtuosa desde el ámbito público, como los elementos para la administración de la vida biológica desde la esfera privada.

En la religión doméstica se asentarán los soportes de la existencia superior de los patriarcas familiares derivado de su cercanía a los dioses, del conocimiento de los rituales secretos, de la administración de la justicia familiar y de la representación de la estirpe en las instituciones de la ciudad. Así mismo, en la religión doméstica se inscribirán los dispositivos para la legitimación de la violencia y de los conflictos privados derivados de la satisfacción y preservación de la vida biológica. Por lo tanto, la religión doméstica será el parte aguas para reconocer a la gestión de la vida como una herramienta para el ejercicio del poder público y privado, elementos que de apoco se irán desentrañando en el presente apartado.<sup>10</sup>

### **1.1 La religión doméstica**

La religión doméstica se centra en el culto a los muertos que los romanos llamaban *parentare* y los griegos *πατριάζειν*<sup>11</sup> en el cual se creía que los hombres al perecer mantenían

---

<sup>9</sup> Donoso Johnson, Paulo, *El culto privado en la religión romana: Lares y Penates como custodios de la Pietas Familis*, Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum, Núm. 03, Santiago.

<sup>10</sup> Los cultos privados precedieron y constituyeron tanto al ámbito público como al ámbito privado, así como a los elementos para su disociación. La religión doméstica estableció determinadas instituciones públicas como los son la aristocracia, el sacerdocio, las comidas públicas, el matrimonio, el patriarcado y las asambleas, lo mismo que al derecho público. Pero a su vez estos cultos colocaron los cimientos para la construcción de la esfera privada a través de la consolidación de la propiedad, la familia, el hogar y la economía como elementos que determinaron su separación de lo público. De esta manera, seguir los caminos de la religión doméstica permitirá analizar las pistas del tratamiento de la vida dentro de las estructuras de poder en las ciudades antiguas, particularmente en las polis griegas.

<sup>11</sup> Nótese la relación entre estas dos palabras y la palabra que designa al padre tanto en griego como en latín.

una segunda existencia desde la sepultura<sup>12</sup> en la cual se prolongaba el vínculo con los vivos en una relación de dependencia mutua. Sobre la tumba se derramaba vino y se depositaban alimentos para satisfacer las necesidades del difunto.<sup>13</sup> El muerto que carecía de tumba vivía errante y su alma se convertía en desgraciada y malhechora asolando a los vivos y a sus pertenencias.<sup>14</sup> Por ende, entre los antiguos era menos temido la muerte a la privación de la sepultura. La muerte daba reposo y felicidad eterna mientras el mantener el cuerpo insepulto era condenar al difunto a la desgracia perpetua.<sup>15</sup>

El ser que se creía vivía bajo tierra era dependiente de los alimentos que le ofrendaban los vivos, en determinadas fechas del año los familiares derramaban vino, haciendo libaciones e inmolando a los animales sacrificados para la cocción de la carne y el derramamiento de la sangre sobre la tumba.<sup>16</sup> Esto se realizaba pues se creía que los vivos al morir pasaban a ser seres sagrados, divinidades a las que hay que amar y temer,

---

<sup>12</sup> Existen múltiples referencias a la muerte y a la existencia después de ella en la obra de Eurípides, tal es el caso de *Hécuba*, así también en *Alceste* del cual se extraen los siguientes enunciados: “¿Qué haces tú en esta casa?, ¿qué haces aquí dando vueltas, Febo? Pecas cuando los honores de los de abajo recortas y suprimes [...]. De igual forma Cicerón en el texto *Disputaciones Tusculanas*, Gredos, 2005, Madrid, p.129 menciona lo siguiente “[...] la muerte no es un aniquilamiento que elimina y destruye todo, sino una especie de migración y cambio de vida, que en los varones y mujeres ilustres solía ser una guía que conducía al cielo, mientras que en los demás el alma permanecía vinculada a la tierra, pero seguía existiendo.”

<sup>13</sup> De Coulanges, Fustel, *La ciudad antigua*. Estudio sobre el culto el derecho y las instituciones de Grecia y Roma, Editorial Porrúa, 2017, México, pp. 8-9.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pág. 9; Lucio Apuleyo, *De Deo Socratis*: “El espíritu del hombre después que ha salido del cuerpo pasa a ser o se transforma en una especie de demonio que los antiguos latinos llamaban lémures. Las almas de aquellos difuntos que habían sido buenos y tenían cuidado y vigilancia sobre la suerte de sus descendientes, se llamaban lares familiares pero las de aquellos otros inquietos, turbulentos y maléficos que espantaban a los hombres con apariciones nocturnas se llamaban laruce y cuando se ignoraba la suerte que le había cabido al alma de un difunto, es decir, que no se sabía si había sido transformada en lar o en larva, entonces la llamaban mane”.

<sup>15</sup> El claro ejemplo se encuentra en la *Ilíada* de Homero en el canto XXII, donde Héctor le ruega al Pelida Aquiles respetar la sepultura del vencedor: “¡Te lo suplico por tu vida, y tus padres! No dejes a los perros devorarme junto a las naves de los aqueos; en lugar de eso acepta bronce y oro en abundancia, regalos que te dará mi padre y mi augusta madre, y devuelve mi cuerpo a casa [...]”. Lo mismo se puede interpretar en la obra de Sófocles, *Antígona*, donde Antígona lucha porque su hermano Polinice sea sepultado: “¡Qué ha de ser!: Creón dispone que de nuestros dos hermanos uno sea entregado a la sepultura honrosamente y el otro sea abandonado insepulto”.

<sup>16</sup> Esquilo en su obra *Los Persas* señala lo siguiente: “Por esto he recorrido de nuevo este camino desde el palacio, sin carrozas, sin la pompa de antes, para llevar al padre de mi hijo las libaciones propiciatorias, que amansan a los difuntos: la blanca leche gustosa de una vaca no sometida al yugo, la dorada miel destilada por la obrera de las flores, juntamente con el agua que mana de una fuente virgen, y el puro licor de una madre silvestre, esta delicia de una viña antigua. Hay también el fruto oloroso del grisáceo olivo, siempre floreciente de vida en su follaje, y guirnaldas de flores, hijas de la fértil tierra. Venid, amigos, y sobre estas libaciones a los muertos cantad himnos favorables: evocad al divino Darío, mientras yo enviaré a los dioses subterráneos estos homenajes que beberá la tierra.”

convirtiéndose en dioses subterráneos que los romanos daban el nombre de dioses *Manes*.<sup>17</sup> Las tumbas también se convertían en lugares sagrados a donde se exhibía la inscripción sacramental *Dis manibus sacrum* en latín o *θεοις αρχαια* en griego, que literalmente dice “Consagrado a los dioses Manes”, es decir, consagrado al Dios que vive ahí enterrado o en griego “Consagrado al Dios de los tiempos antiguos”.<sup>18</sup>

El reconocer a los muertos como dioses conllevaba una responsabilidad en su cuidado, ya que era necesario para su subsistencia celebrar sacrificios y libaciones. El bienestar del muerto atraía beneficios para los vivos, socorría a la familia y ayudaba a los hombres en la batalla perpetua contra los espíritus insepultos y otros dioses ajenos a la familia.<sup>19</sup> Su desatención atraía graves consecuencias para sus descendientes, enviando enfermedades y convirtiendo a la tierra en estéril. Los muertos desempeñaban un papel activo en la vida de los individuos y de las familias ayudando según sus posibilidades y realizando favores a sus cercanos. La felicidad de los muertos no dependía tanto de la conducta que hubiesen tenido en vida como si de los cuidados que sus descendientes le prodigarán en la muerte, y por consiguiente de la cantidad y calidad de rituales y comidas fúnebres que les dispensaran al muerto en su existencia subterránea.<sup>20</sup>

La religión doméstica no residía en los templos sino en los hogares, por consiguiente, no se trataba de cultos públicos sino privados, ya que estaban alejados de la mirada y presencia de los extraños por eso se les llamaba dioses ocultos (*μύχιοι* o *penates*). El hogar

---

<sup>17</sup> Platón, *Diálogos V*, República, Editorial Gredos, 1988, Madrid, p. 387a: “[...] Debemos de rechazar, además todos los nombres terroríficos y temibles (de los dioses) que hallamos en tales descripciones, como “los que lamentan”, “las aborrecidas”, “los que están en las zonas inferiores”, “los manes” y todas aquellas denominaciones del mismo tipo [...]. San Agustín, *Ciudad de Dios*, Editorial Porrúa, 2017, México, p. 247: “[...] dice Varrón, quien sustenta que tienen por dioses manes a todos los difuntos, y lo prueba por los sacrificios que se hacen a casi todos los muertos, entre los cuales refiere también los juegos fúnebres, como si éste fuera el argumento más convincente de su divinidad, puesto que los juegos no suelen dedicarse sino a los dioses.”

<sup>18</sup> Las tumbas eran el hogar de los dioses que le eran exclusivos a la familia, debido a esto se encontraban dentro del hogar que a su vez encerraba también el altar familiar donde se hallaba el fuego sagrado al cual se le adoraba y se le rendía culto. Al fuego no se le consideraba un elemento puramente físico, sino se le creía como la representación de la existencia de los muertos en la cotidianidad material. El fuego sagrado protegía el hogar y a la familia de cualquier desgracia, llamándolo en griego *εστία* o Vesta en latín, siendo la divinidad encargada de mantener la riqueza, la salud, la templanza y la sabiduría dentro del hogar.

<sup>19</sup> Eurípides, *Alcestris*, óp. cit., p. 32: “Créese que, si no prestamos atención a estos muertos y si descuidamos su culto, nos hacen mal, y que, al contrario, nos hacen bien si nos los volvemos propicios con nuestras ofrendas”.

<sup>20</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit., p. 41; Esquilo, Las siete tragedias, *Coéforas*, “Y escucha, Padre, mi último clamor. Viendo tus polluelos acurrucados junto a tu tumba, compadécete de tu prole, tanto femenina como de la estirpe varonil y no dejes aniquilar esta semilla de los Pelópidas; pues incluso muerto, no estás sin vida.”

se convirtió en un elemento inseparable de la religión doméstica<sup>21</sup> sobre el cual se dirigía una oración al salir y al llegar del mismo<sup>22</sup> y era gran infortunio para sus habitantes estar alejado de él por grandes espacios de tiempo.<sup>23</sup> El hogar pasó a considerársele por la religión doméstica como un lugar sagrado que toma posesión del suelo donde se encuentran enterrados los muertos y donde se levanta la techumbre donde mora la presencia de los dioses, instituyéndose el derecho de propiedad familiar legitimado en la religión.

El hogar se convierte en propiedad de la familia, sobre la cual no hay razones para arrebatar esta propiedad a la misma, pues no existe la expropiación por motivos de utilidad pública y las deudas se cobran con el cuerpo del deudor y no con su propiedad,<sup>24</sup> ya que no es suya sino de la familia. La única razón para arrebatar la tierra es por medio del destierro que estaba destinado a los grandes crímenes.<sup>25</sup> Cada familia con sus dioses privados y en un lote particular de terreno desarrollaban todas sus actividades económicas y religiosas, manteniendo a los hombres relativamente aislados no sólo por el levantamiento de muros o fosos que dividían a las propiedades, sino también por la creación de un espacio público sagrado llamado Termino<sup>26</sup> que dividía a las propiedades de las diferentes familias.<sup>27</sup> Este

---

<sup>21</sup> Marco Tulio Cicerón, *Leyes*, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 2009, Madrid, p. 70: “Pues que, a decir verdad, ésta es mi verdadera patria y la de este hermano mío. Aquí hemos nacido de una antiquísima estirpe, aquí radican nuestros cultos, aquí la familia, aquí hay muchos recuerdos de nuestros antepasados. ¿Qué más? Ahí ves, tal como ahora está, la casa de campo, construida con mucho esmero por el entusiasmo de nuestro padre, el cual, al estar delicado de salud, pasó casi toda su vida aquí dedicado al estudio. Pero sabrás que en este mismo lugar nací yo cuando aún vivía mi abuelo y en la casa, según la costumbre antigua [...]”

<sup>22</sup> Eurípides, *Heracles*, óp. cit., p. 523; “Yo os saludo, oh palacio y pórticos de mi hogar. ¡Con qué agrado os contemplo ahora que he vuelto a la luz! ¡Vaya!”

<sup>23</sup> Este es el argumento en la lucha y en el martirio de Ulises que Homero representa en la *Odisea* cuando Calipso, hija del titán Atlas, retuvo al héroe en la isla Ogigia prometiéndole inmortalidad y juventud eterna si se quedaba con ella: “Encontrólo sentado en el mismo cantil; no acababa de secarse en sus ojos el llanto, se le iba la vida en gemir por su hogar, porque no le agradaba la diosa: pero ella imponíale su gusto y el héroe por fuerza a su lado pasaba la noche en la cóncava gruta. Iba, en cambio, a sentarse de día en la playa o las rocas destrozando su alma en dolores, gemidos y en lloro que caía de sus ojos atentos al mar infecundo [...]” p. 80.

<sup>24</sup> Plutarco, *Vidas paralelas*, “Solón”, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 2008, Madrid, p. 76; Esposito, Roberto, *Personas, cosas, cuerpos*, Editorial Trotta, 2017, Madrid, p. 36.

<sup>25</sup> Tal es el ejemplo que se muestra en la Tragedia de Sófocles, *Edipo el colono*, donde después de aclararse el asesinato de Layo en manos de su hijo Edipo, rey de Tebas, y de casarse con su madre Yocasta, Edipo es desterrado: “Hubo un día que yo, abatido de mis infortunios pedía a gritos que me expulsaran de la tierra. Y tú no lo quisiste. ¡Y cuando, acallada la tempestad de iras y de amarguras, yo quería permanecer en silencio, arrinconado en el hogar, tú me echaste a todos los inciertos caminos! ¡Nada fue para ti ni el lazo de la familia, ni la piedad que te imponían mis desgracias!”

<sup>26</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit., pp. 59-62., Cicerón, Marco T. *Las Leyes*, óp. cit., p. 207.

<sup>27</sup> Los Términos eran identificados en objetos como una piedra o un árbol, los cuales hacían parte de un ritual sagrado que año con año se renovaba mediante sacrificios, libaciones y oraciones, con lo cual se volvían sagrados e imposibles de modificar.

espacio en forma de sendero entre las propiedades era público, sirviendo como medio de desplazamiento sin la necesidad de internarse en las propiedades del resto de las familias.<sup>28</sup>

El espacio privado se constituye como el recinto sagrado de la religión doméstica donde se encierran las actividades de los hombres, los cuales se sienten resguardados por sus dioses. El espacio público, por el contrario, se constituye como una amenaza, ya que los hombres se sienten desprotegidos de sus divinidades a expensas de espíritus nefandos que vagan por la tierra. Por ello, durante este momento histórico las actividades económicas se concentran en la agricultura y la ganadería dentro del hogar, las enseñanzas sobre estas materias y sobre la construcción de casas o la producción de vino sólo se transmiten dentro de la familia y el principal conocimiento que se traspaes es sobre los cultos y rituales domésticos que se dan del padre al hijo. Toda relación intrafamiliar mantiene un halo de divinidad que cubre fiestas, cosechas, alumbramientos, sanaciones, esterilidades, epidemias, enfermedades, etc. que le son adjudicadas a la divinidad familiar. Por otro lado, toda relación pública conserva un halo de sospecha que impide que los hombres se relacionen de forma más profunda en comunidad.<sup>29</sup>

De ahí que la existencia biológica de los hombres anterior a la creación de un poder público se gestione desde el núcleo familiar, por lo que el jefe de familia puede disponer de esta vida orgánica según sus leyes, ya sea mediante la protección, la muerte o el destierro, y en caso de deudas la vida de los integrantes de la familia puede ser entregada al acreedor para utilizarla como mano de obra esclava o simplemente acabar con ella e incluso el cuerpo inerte le pertenece al prestamista cuando la deuda no se cubre en vida.<sup>30</sup> La vida biológica se gestiona como un asunto privado por medio de la religión doméstica, en la cual todas sus actividades están en relación a la familia y el hogar. La salud, la economía, la educación, las

---

<sup>28</sup> Platón, *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 10, 1972, Madrid, p. 94: “He aquí la primera que dictamos en nombre de Júpiter, que preside a los lindes. Que nadie toque a los linderos que separan su campo de el del ciudadano su vecino, o del campo del extranjero, cuyas tierras están situadas en la frontera del Estado; que todos se persuadan de que esto sería mover lo que debe permanecer inmóvil; y que cada cual esté firmemente resuelto a remover las mayores rocas antes que tocar con un dedo el linde o la pequeña piedra que marca los límites de la amistad y de la enemistad, y que nos hemos obligado con juramento a dejar en su lugar. Júpiter, garante de los derechos del ciudadano y del extranjero, ha sido testigo de estos juramentos [...]”

<sup>29</sup> De Coulanges, Fustel, *óp. cit.*, p. 70

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 62: “Ciertamente que la Ley de las Doce Tablas no es complaciente con el deudor; pero no permite, con todo, que su propiedad se confisque en provecho del acreedor. El cuerpo del hombre, responde de la deuda, no su tierra, pues la tierra es inseparable de la familia.”



leyes, los castigos, la religión, la reproducción, el trabajo, las necesidades, los intereses y los placeres todos hacen parte del ámbito privado derivado de su vinculación con los cultos domésticos.

La gestión del bíos se convierte en parte esencial de la concepción cosmogónica de la religión doméstica debido a la divinización de quien engendra la vida, es decir, del jefe de familia (*πατέρας της οικογένειας*), el cual exige al engendrado adorar este suceso, otorgándole devoción a su existencia biológica por encima de cualquier otro acontecimiento. La fecundación se convertirá en lo que la creación será para el cristianismo, es decir, un momento en el que se expresa la omnipotencia de los dioses. Además, la vida biológica no desaparecerá ante la muerte, sino se transmutará en otra existencia material en la que se sigue actuando, pugnando y disfrutando desde la sepultura, la cual puede ser representada por el fuego sagrado que requiere de cuidados específicos para su conservación,<sup>31</sup> ya que éste demanda alimentos, propiedades y oraciones que manifiestan la preservación de esta existencia orgánica a pesar de su desaparición. La muerte implica una segunda vida, pero no superior o etérea como se comprenderá en otras etapas históricas de la humanidad, sino una vida orgánica. Esto se respalda por el hecho de que en esta segunda vida se mantienen las pasiones, los enfrentamientos, los deseos y las aversiones de una vida terrenal, incluso se establecen cuales alimentos deben de ser prodigados, además que se exterioriza su posesión sobre la propiedad y sobre los integrantes de la familia. La vida que diviniza la religión doméstica es una vida biológica que ante todo busca preservarse y satisfacerse en la esfera privada.

La defensa de la vida biológica para la religión doméstica también se expresa a partir de la confrontación y la violencia por asegurar su preservación. La supervivencia de la estirpe y de los antepasados se debate en el combate en contra de otros espíritus nefandos por el

---

<sup>31</sup> En la obra de Esquilo *Prometeo encadenado*, la tragedia se basa en el mito de Prometeo, un Titán que desafía a los dioses y da el fuego a la humanidad, actos por los que es sometido a un castigo perpetuo. Ya que es por medio del fuego que la humanidad puede mantenerse con vida y celebrar los sacrificios a los dioses: “Oh tú que te mostraste tan beneficioso a la comunidad de los mortales, paciente Prometeo, ¿por qué razón sufres esto?” De igual forma en la obra *Eneida* de Virgilio, Héctor se dirige a Eneas para entregarle el fuego de Troya ante la inminente caída del reino de Príamo: “Troya te confía sus *númenes* y *penates*, toma contigo esos compañeros de sus futuros hados, y busca para ellos nuevas murallas, que fundarás, grandes por fin, después de andar errante mucho tiempo por los mares. Dice, y él mismo con sus manos se lleva la poderosa Vesta y las ínfulas y el eterno fuego que arde en el profundo santuario.”

bienestar de su progeñie, por la posesi3n de la tierra o por el destino de sus descendientes en la batalla. Lo mismo sucede entre las propias familias, que, defendiendo a sus integrantes y a sus posesiones se enfrentan de manera permanente con el 3nico objetivo de salvaguardar a su estirpe familiar y a sus dioses. La violencia se manifiesta como un impulso hacia la existencia que no se ver3 refrenada por ninguna autoridad exterior, esto conllevar3 a que la regulaci3n de esta violencia no sea otra que familiar y por lo tanto privada, no existiendo ninguna entidad pol3tica que limite estos impulsos destructivos y al mismo tiempo preservativos.

La familia m3s que ser una asociaci3n cong3nita es una asociaci3n religiosa sostenida por el culto a los dioses comunes.<sup>32</sup> Un ejemplo de ello es el matrimonio,<sup>33</sup> que m3s que ser la uni3n para la reproducci3n de los descendientes se le consider3 una instituci3n regulada por la religi3n para la procreaci3n de los futuros defensores de los dioses familiares.<sup>34</sup> Si el matrimonio resultaba est3ril por causa del marido un hermano o pariente deb3a sustituirlo y el ni3o producto de esta uni3n se le consideraba como apto para continuar el culto paterno mediante un lazo religioso llamado anf3droma (3μφιδρόμα),<sup>35</sup> haciendo un sacrificio y presentando al hijo a los dioses dom3sticos por medio del fuego sagrado.<sup>36</sup> De igual forma estaba permitido adoptar a un primog3nito var3n en caso de esterilidad, impotencia, la

---

<sup>32</sup> De Coulanges, Fustel, 3p. cit., p. 32-35

<sup>33</sup> Esquilo, *Las siete tragedias*, Co3foras, Editorial Porr3a, 2011, M3xico, p. 158 “Pues los hijos salvan el nombre del padre muerto, como los corchos que sostienen la red y salvan de la profundidad la malla de lino. Escucha, por t3 son estos lamentos, t3 mismo te salvas haciendo honor a mi plegaria.”; Esquilo, *Las siete tragedias*, Co3foras, Editorial Porr3a, 2011, M3xico, p. 157. “Electra- Y yo, de los caudales de mi parte hereditaria he de llevar a la casa paterna, cuando la deje para unirme en matrimonio, mis libaciones de virgen desposada y en primer lugar las verter3 sobre tu tumba [...]”

<sup>34</sup> Dentro de la instituci3n del matrimonio la procreaci3n fue incuestionable, ya qu la religi3n pervive de los ritos y sacrificios que los vivos ofrenden a los dioses familiares, por consiguiente, la extinci3n de la familia atraer3a la ruina de los antepasados que caer3an en la desgracia de ser olvidados. El celibato se convirti3 en una impiedad para la familia, lo cual dio paso a la existencia de leyes religiosas que declararon al celibato como cosa mala y punible. “El matrimonio consisti3 en unir a dos seres en un mismo culto, para hacer nacer a un tercero que fuese apto para continuar ese culto [...]” De Coulanges, Fustel, 3p. cit., p. 43

<sup>35</sup> Plat3n, *Obras completas*, op. cit., p. 193: “Cualquiera que sea este fruto, buen trabajo nos ha costado el darle a luz. Pero despu3s del parto es preciso hacer ahora en torno suyo la ceremonia de la anf3droma, procurando asegurarnos, si merece que se le crie o si no es m3s que una producci3n quim3rica.”

<sup>36</sup> Uno de los m3s grandes cr3menes para la γ3voς era el adulterio, perturbando el origen com3n entre los integrantes de un mismo culto. El nacimiento de un hijo de origen incierto manchaba las ceremonias privadas, hac3a que los dioses manes despreciaran a la familia, el hogar se volv3a impuro y sin protecci3n, y el sepultar a un extraño junto con los dioses manes era realizar una impiedad sobre su divinidad y condenar a todos sus antepasados a errar perpetuamente en la desgracia. Por lo tanto, el paterfamilias pod3a rechazar al hijo nacido ante cualquier sospecha, no acept3ndolo en los cultos familiares, as3 como condenar a la mujer a la muerte.

procreación de sólo mujeres o la muerte prematura. Adoptar un hijo era velar por la perpetuidad de la familia, por la salud del hogar y por el reposo de los dioses manes.<sup>37</sup>

La familia se convirtió en el núcleo del orden comunitario, ya que no eran solamente grupos minúsculos atomizados en espacios pequeños de territorio, sino grupos cada vez más grandes debido a la generación de ramas que se fueron adosando a la familia por medio de los cultos convirtiéndose en una articulación económica por medio del pastoreo y la agricultura, utilizando a la servidumbre como fuerza de trabajo, aunado a que la clientela pagaba un tributo, con lo que se fueron generando familias más ricas y por ello más poderosas.<sup>38</sup> La familia se estableció como una organización autónoma y soberana política y jurídicamente, teniendo a un jefe representante y defensor de la familia. Además, las leyes eran impuestas desde el núcleo familiar donde había un juez con absoluta potestad sobre los miembros siendo éste quien dictaba tanto las leyes como las sanciones. De esta forma es que la religión doméstica por medio de la familia instituyó la esfera privada, así como el gobierno del bíos de sus integrantes mediante sus instituciones y reglamentos.<sup>39</sup>

Este grupo familiar constituyó lo que los griegos llamaron γένοϋς y los romanos *gens*, los cuales tenían un jefe que era el patriarca primogénito del anterior patriarca, que a la vez era el juez y el sacerdote de la familia.<sup>40</sup> La γένοϋς tuvo un papel central en la gestión del bíos desde el ámbito privado, ya que por medio de sus potestades los hombres lograban unirse en

---

<sup>37</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit., p. 48.

<sup>38</sup> Además de las instituciones del matrimonio, la procreación o la adopción del heredero, existieron otras instituciones que añadían más individuos a la familia, tales son los casos de la servidumbre y la clientela. La primera desarrollada por medio de la necesidad de trabajo y la carencia de la tierra que hacían a los individuos sin parentesco adosarse a las familias propietarias de la tierra, con lo cual se generaba una clara relación de subordinación. La clientela mantenía una relación servicial del cliente con el patriarca a través del tributo, tratando al cliente como un hombre libre. No obstante, se mantenía una relación de obediencia, teniendo las mismas fiestas, dioses y leyes que su patrón que se encargaba de cuidar a su cliente por todos los medios a su disposición, siendo su representante ante la ciudad. Estas dos instituciones familiares convivían dentro del hogar paterno en funciones eminentemente económicas lo que los colocaba en un espacio sagrado donde cohabitaban con los dioses manes, por lo que fue preciso hacerlos partícipes de la religión doméstica.

<sup>39</sup> Esquilo, *Las siete tragedias*, óp. cit., pp. 132.

<sup>40</sup> La gens fue la organización familiar cohesionada alrededor de la religión doméstica que se fundaba por medio de la suposición de un origen en común con respecto al resto, en la que se agrupaban no muchas familias sino sólo una con sus ramas secundarias y con sus dependientes económicos. La gens se ostentaba y transmitía por medio del nombre. Tanto entre griegos como entre latinos el nombre se componía de tres nominalidades, por ejemplo, Milcíades II el joven gobernador y estratega en la batalla de Maratón, su nombre completo es Milcíades hijo de Cimón Lakiades, y su hijo es Cimón hijo de Milciades Lakiades, su γένοϋς es Lakiades. Lo mismo pasa como con los ciudadanos romanos como Marco Tulio Cicerón o su hermano Quinto Tulio Cicerón, pertenecientes los dos a la gens Cicerón.

matrimonio y engendrar otro individuo que era cuidado y protegido sí éste era aceptado como parte de la familia, si no era así se le desterraba en los bosques condenándolo a la muerte.<sup>41</sup> De igual forma, la gens velaba por la subsistencia de los hombres por medio de la economía familiar, los ritos domésticos y la cura de las enfermedades. La gens decidía sobre la muerte y la vida biológica de sus integrantes en caso de algún delito o mácula, siendo ésta la institución dedicada a la administración de la existencia orgánica desde la esfera privada.

No obstante, también en los cultos domésticos se estableció la semilla del zoé, es decir de la existencia superior representada por los patriarcas los cuales juzgaban, educaban, protegían y organizaban a la familia. Esta existencia virtuosa que se desarrollaba y legitimaba dentro de la familia y de los rituales religiosos pero que se expresaba indudablemente en la ordenación de la ciudad tuvo a bien crear las leyes que regularon el comportamiento humano de los integrantes de la stirpe, permitiéndoles juzgar a los integrantes de los cultos y castigarlos según fuera necesario.<sup>42</sup> El juez del derecho privado era el patriarca en tanto pontífice de la religión doméstica, concededor de las oraciones y rituales ocultos de los dioses manes y autoridad suprema dentro del hogar sobre el cual se subordinaban las mujeres, los hijos y el resto de las familias que convivían dentro del hogar patriarcal.<sup>43</sup> La familia se constituyó como un pequeño cuerpo organizado con un jefe virtuoso que gobernaba sobre el resto.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> El claro ejemplo de esto es lo relatado por Plutarco con relación al abandono de Rómulo y Remo: “Dio a luz dos niños de extraordinaria estatura y belleza. Asustado por ello todavía más Amulio, ordenó a un sirviente que los cogiera y los despeñara [...] Pues bien, depositando en una cesta a las criaturas, bajó al río con la intención de tirarlos, pero, al ver que bajaba con mucha corriente y turbulento, temió aproximarse y, poniéndolos cerca de la orilla, se alejó”

<sup>42</sup> Las leyes que regularon el comportamiento humano en un primer momento no fueron dadas por la ciudad sino más bien por la religión que fue el primer elemento cohesionador y base de la estructura comunitaria en las ciudades antiguas. En las primeras ciudades que se crearon en torno a las γένοϋ ya existía un derecho establecido, vivo y arraigado en las costumbres familiares. El legislador de la ciudad no creó al derecho sino más bien lo adecuó al entorno de las ciudades. Es así que se comprende como las primeras leyes de las ciudades de Atenas y Roma permitían al padre de familia, en tanto autoridad religiosa de la familia, vender o matar a algún integrante de la stirpe como castigo por algún delito cometido al interior de la gens, sin que las leyes de la ciudad intervinieran o fueran capaces de terciar en estas acciones, juzgando la culpabilidad o no del individuo y sometiéndolo al castigo propuesto por la ciudad.

<sup>43</sup> Plutarco, *Vidas paralelas*, “Solón”, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 2008, Madrid, p. 76: “Muchos se veían obligados a vender a sus propios hijos —pues ninguna ley lo impedía—. También la Ley de las XII tablas que fue un texto legal para la convivencia en la ciudad romana hasta el año 390 a. C. se sostiene que el Padre tiene amplios poderes sobre sus hijos, quien era autoridad absoluta en la familia y tenía el derecho de gobernar, corregir, sancionar, vender e incluso ordenar su muerte, derivado del *vitae necisque potestas* (el poder de vida y muerte).”

<sup>44</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit., p. 79

El padre de familia como autoridad suprema tenía el derecho de juzgar en todo lo referente al cuerpo familiar, tanto para aceptar a un miembro en la familia por medio de la anfídroma, repudiar a una mujer por su esterilidad o por adulterio, casar al hijo y a la hija según interese a la perpetuidad de la familia, emancipar a un hijo excluyéndolo de la familia y del culto, adoptar a un extraño en la religión doméstica, designar a un tutor en la víspera de su muerte para su mujer y sus hijos, y decidir en todo lo concerniente a la propiedad, economía y conducta de los integrantes de la familia.<sup>45</sup> Posteriormente, cuando se crearon las instituciones de la ciudad el padre representaba a toda la familia ante las leyes y los jueces de la polis, por ello ni los hijos, ni las mujeres o los hermanos podían comparecer ni solicitar audiencia ante la justicia de la ciudad. Ellos ya estaban representados en las instituciones de la ciudad y tenían justicia dentro del hogar paterno.<sup>46</sup> Además, ante una falta cometida contra un miembro de la familia, ésta podía buscar al infractor y tomar por medio de la venganza una satisfacción a los agravios recibidos.<sup>47</sup>

El jefe de familia ejercía sus atribuciones sin contrapesos ni apelaciones, pudiendo condenar al infractor tanto a la muerte como al destierro según sus propias normas. Estos criterios no eran arbitrarios, ya que estaban mediados por la propia religión, encontrando ahí sus límites, dado que la exclusión de un hijo conllevaba el peligro de extinguir a todos sus manes, el adoptar a un hijo estaba prohibido si ya se tenía uno,<sup>48</sup> el ser propietario de la tierra los excluía de enajenarla, el casar a sus hijos con individuos impuros conllevaba a la ruina de la familia,<sup>49</sup> etc. Por ello, el ejercer las funciones patriarcales conllevaba el reconocimiento

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*, pp. 83-85

<sup>46</sup> Gayo citado por De Coulanges, Fustel, *óp. cit.* p. 84: “Hay que saber que nada puede cederse en justicia a las personas que están en dependencia, es decir, a la mujer al hijo, al esclavo, pues partiendo del hecho de que estas personas no podían tener nada como propio, se ha concluido con razón que tampoco podían reivindicar nada en justicia. Si vuestro hijo, sometido a vuestra autoridad, ha cometido un delito, la acción en justicia recae sobre vosotros”

<sup>47</sup> Eurípides, *Tragedias II*, Heracles, Editorial Gredos, Biblioteca clásica Gredos, 1985, Madrid, p. 88: “Un hijo de Lico, del mismo nombre que su padre, que no es Cadmeo, sino procedente de Eubea, ha matado a Creonte y, tras el crimen, domina esta tierra. Ha caído sobre esta ciudad enferma y dividida en facciones. Así que el parentesco que nos une a Creonte se nos ha tornado en terrible mal, como es obvio. Como mi hijo está en las entrañas de la tierra, este Lico, nuevo señor del país, quiere acabar con los hijos de Heracles, matar a su esposa -por apagar un crimen con otro- y a mí, si es que hay que contar entre los vivos a un viejo inútil como yo. Teme que algún día, cuando estos niños sean hombres, venguen a la familia de su madre demandando satisfacción por el crimen.”

<sup>48</sup> Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 1989, Madrid, p. 61:

<sup>49</sup> Eurípides, *Tragedias II*, Los suplicantes, *óp. cit.*, p. 35: “No fuiste prudente al entregar tus hijas a dos forasteros, subyugado por el oráculo de Apolo, en la idea de que existen los dioses. Y al mezclar con sangre impura tu brillante mansión, abriste una llaga en tu familia. Debías, si eras prudente, no haber mezclado lo justo

de una serie de elementos que solventaban la continuidad de la estirpe, volviéndose virtuosa tal existencia patriarcal al desprenderse de sus intereses personales para asegurar la continuidad de la γένοϋ.<sup>50</sup>

La religión doméstica, por lo tanto, se funda alrededor de la gestión de la vida orgánica de los integrantes de la familia estableciéndose desde la esfera privada, en donde se satisfacen las necesidades y pasiones de una existencia apegada a sus condiciones orgánicas. Sin embargo, la religión doméstica también constituye la existencia superior del poder patriarcal que se desdobra a través de la conducción de los integrantes de la estirpe, del seguimiento a los rituales religiosos, de la instauración y deliberación de las leyes de las γένοϋ y de la conducta regida por los valores éticos más estrictos que aseveran su seguimiento a las directrices religiosas.<sup>51</sup> El zoé se desplegará más profundamente cuando esta vida se integre a las instituciones de las ciudades griegas en donde tendrá un valor privilegiado al decidir los destinos de la ciudad.

Derivado de las anteriores afirmaciones es que se vuelve necesario adentrarse a la constitución de las ciudades-Estados de Atenas y Roma para observar cuál es el tratamiento que se le da a la vida como un instrumento de poder, y qué implicaciones tiene la administración de la vida en el espacio público.

---

con lo injusto, sino haber adquirido pan, tu casa aliados con fortuna. Dios pensó que vuestros destinos eran comunes y arrastró a la perdición, junto con el azote del culpable, a quien no era culpable ni había delinquido [...] deshonraste a los dioses conculcando sus leyes con violencia y arruinaste tu ciudad.”

<sup>50</sup> Esquilo, *Las siete tragedias*, óp. cit., p. 135: “Corifeo-. Tienes todavía sangre fresca en las manos: de ahí viene la turbación que asalta tu mente. Orestes-. Soberano Apolo, mira cómo pululan. De sus ojos destilan una sangre repugnante. Corifeo-. Tienes un único medio de purificarse: toca a Loxias y te liberará de estos tormentos.” Eurípides, *Tragedias II*, Heracles, óp. cit., p. 130: “Escúchame ahora, que voy a oponer mis razones a los reproches. Te voy a demostrar que mi vida ya no es vida -ni tampoco antes lo fue-. En primer lugar, soy hijo de un hombre que desposó a mi madre Alcmena, después de matar al anciano padre de su madre. Y cuando los cimientos de una familia no están bien puestos, es fuerza que los descendientes sean desventurados.”

<sup>51</sup> El seguimiento a determinados valores éticos es también una característica de la existencia virtuosa de los patriarcas familiares, ya que es a través de este comportamiento ético que se refrenda su compromiso con la religión familiar. Uno de los elementos que se generalizó en la mayoría de los patriarcas de las γένοϋ fue la castidad, epíteto que era complaciente para la mayoría de los antiguos. Esto hacía referencia a que ningún acto moralmente impuro debía realizarse en su hogar o en su presencia, tal es el caso del asesinato, pues un hombre manchado de sangre no podía acercarse a los dioses, ofrecer sacrificios, ni hacer libaciones u oraciones sagradas pues se encontraba viciado, era necesaria su purificación en una ceremonia expiatoria para lavar sus impurezas pues en caso de no realizarla toda la familia sufriría las consecuencias de aceptarlo en las ceremonias religiosas.

## 1.2 Construcción de la ciudad-Estado ateniense y el gobierno de la vida virtuosa

Según Pausanias, quien fue historiador y geógrafo durante el siglo II a. C., el reino de Atenas tuvo como primer soberano a Cécrope (Κέκρωψ- rostro con cola) que derivado de su nacimiento directamente de Gea tenía cuerpo de serpiente.<sup>52</sup> Su reinado según Pausanias duró cerca de 50 años, dedicándose durante este tiempo a enseñar a los pobladores técnicas como la carpintería y la enología, también introdujo la tradición de enterrar a los muertos, reformó la institución del matrimonio, estableció la división del Ática en doce comunidades, fundó el culto a Zeus e inhibió que se le brindaran sacrificios humanos, sustituyéndolos por sacrificios de animales y por ofrecimientos de tortas de cebada y fruta.<sup>53</sup> Heródoto también elaboró en el libro VIII de la *Historia*<sup>54</sup> una breve reseña de la historia del primer rey de Atenas, aunque este llamado Erecteo (Ἐριχθόνιος-nacido de la tierra), procreado en el intento de violación de Hefesto sobre Atenea; el semen cayó en el muslo de la diosa y al intentar quitárselo ella fecundó a Gea y de este hecho nació Erecteo que también tenía cola de serpiente.<sup>55</sup> Podemos sospechar que Erecteo y Cécrope son el mismo gobernante aunque tanto Pausanias como otros autores<sup>56</sup> los consideraban dos reyes distintos.<sup>57</sup> El caso es que este primer rey de Atenas tenía un templo en la Acrópolis a un costado de los dioses de la ciudad escoltado por un olivo y un pozo de agua salada,<sup>58</sup> elementos que tienen relación con la lucha por el patronazgo de esta región que sostuvieron Atenea y Poseidón.<sup>59</sup> Esta historia se vuelve relevante para esta investigación debido a que se manifiesta la coexistencia tanto de la religión doméstica que es representada por el culto a Cécrope como de los cultos a las divinidades naturales que es

---

<sup>52</sup> Pausanias, *Descripción de Grecia*, Libro I y II, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 1994, Madrid, p. 170: “Ya he escrito que muchos de los habitantes de los demos afirman que fueron gobernados por un rey antes del gobierno de Cécrope. Y Coleno es el nombre de un hombre que reinó antes de que lo hiciera Cécrope como dicen los de Mirrinunte.”

<sup>53</sup> *Ibíd.*, pág. 90-91.

<sup>54</sup> Heródoto, *Historia*, Libro VIII y IX, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 1994, Madrid, pág. 92-94

<sup>55</sup> Pausanias, *Descripción de Grecia*, óp. cit., pp. 127-128 “A Agiauro y a sus hermanas Herse y Pándroso dicen Atenea les confió a Erictonio, tras depositarlo en una canasta, prohibiéndoles curiosear sobre lo que se les había dado en depósito. Dicen que Pándroso obedeció, pero las otras dos enloquecieron pues abrieron la canasta cuando vieron a que también tenía cola de serpiente lo cual asustó a las encargadas de cuidarlo”

<sup>56</sup> Richard Farnell, Lewis, *The Cults of the Greek States*, Cambridge University Press, 2010, Londres.

<sup>57</sup> Miralles, Carlos, *El singular nacimiento de Erictonio*, Emérita, Vol. 50, núm. 2, 1982, España.

<sup>58</sup> Heródoto, *Historia*, Libro VIII y IV, óp. cit., p. 99.

<sup>59</sup> Estos dioses anhelaban la posesión del patronazgo de la región de Atenas según el mito, por ello cada uno concedió un privilegio a la ciudad. Poseidón pegó con su tridente en la Acrópolis y brotó un foso de agua salada, mientras que Atenea hizo brotar un olivo de la Acrópolis. Para dirimir el pleito Zeus nombró como jueces a doce dioses olímpicos que fallaron a favor de Atenea.

representado por el culto a Atenea y a los dioses olímpicos. La ciudad-Estado ateniense fue construida a través de estas dos religiones que interactuaron de forma permanente para la consolidación y cohabitación de un ejercicio de poder que va más allá de las familias y de sus cultos, y que se establece a partir de la cohesión de comunidades del Ática con el objetivo de resistir de forma más denodada a los ataques externos.

Cécrope primer rey de Atenas patriarca de la γένοϛ de los Aminándridas continuó con las tradiciones de las familias antiguas respetando la lógica de la religión doméstica, introduciendo las instituciones fúnebres y matrimoniales, dándole principal importancia a la agricultura y a la ganadería, y convirtiéndose en una divinidad para toda la ciudad. Incluso en el texto *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges se señala que: “Podía existir odio o desprecio para las divinidades de otras ciudades, vecinas o lejanas, en tanto que, para dioses de carácter universal, como Júpiter Celeste, Cibeles o Juno, se podía o no creer en ellas. Mas ¡ay del que osara dudar de Atenea Poliada o de Cécrope!, ya que se convertía en reo de impiedad.”<sup>60</sup> De ahí que el culto hacia los muertos se mantuviera vigente a pesar de la fundación de la ciudad-Estado ateniense. Esto se manifiesta en las principales familias que constituyeron a las ciudades del Ática, pues todas ellas veneraban a sus antepasados: los Eumólpidas veneraban a Eumolpos; los Fitáolidas adoraban al héroe Fitalos; los Butadas, a Butes; los Buséolidas, a Buselos; los Lakiadas, a Lakios; los Aminándridas que después cambiaron su nombre por Cecrópidas, a Cécrope, entre otros casos similares.<sup>61</sup> Los cultos a estas divinidades se siguieron manteniendo en el interior de las principales familias del Ática con gran vigor a pesar de la construcción de las ciudades-Estado.

De manera sincrónica estos dioses manes comenzaron a convivir con los mitos religiosos de las tradiciones orales que se expresaban en la personificación de los fenómenos de la naturaleza a través de las deidades que podían operar tanto en la vida de los hombres como en las funciones orgánicas del mundo. Estas divinidades naturales, a la vez que generaban impresión y veneración, también producían terror y frustración, por lo que forjaban una seducción inevitable para los pobladores del Ática. Tanto Heródoto como

---

<sup>60</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit., p. XXIII

<sup>61</sup> *Ibíd.*, pág. 96.



Pausanias hablaban de doce divinidades<sup>62</sup> que hacen referencia a los dioses olímpicos,<sup>63</sup> los mismos que convoca Zeus para dirimir el patronazgo de la ciudad de Atenas, y los mismos a los que en los *Himnos homéricos* Hermes les prepara el sacrificio cortando el animal sacrificado en doce trozos correspondiente a los doce olímpicos.<sup>64</sup> Estas divinidades se compaginan con las doce tribus que se organizaron en la Ática<sup>65</sup> las cuales cada una tenía a su Dios.<sup>66</sup> Las γένοϋ fueron adoptando de a poco a las diferentes divinidades naturales como protectoras de sus familias y ciudades, empero, esto no impidió ni limitó el culto a los dioses familiares, sino más bien, lo que se originó fue la superposición e imbricación de los rituales entre ambos cultos, es decir, se generaban los cimientos para establecer una unión más amplia de los pobladores griegos sin desprenderse de los elementos que los distanciaban en estirpes.<sup>67</sup>

Lo que se quiere hacer notar, es que la construcción de la ciudad-Estado ateniense se da en buena medida a partir de estas dos religiones. Por un lado, se utilizó a las divinidades naturales para la cohesión de las comunidades y el establecimiento de la esfera pública, ya que el carácter más ecléctico de estas deidades en su composición religiosa y su derivación de la naturaleza que compelmía a todos los hombres hacían como un rasgo distintivo de estas deidades su universalidad, además que nacidos de las leyendas y de los cantos populares estos dioses podían ser adaptados a las necesidades de los grupos familiares o confederaciones que se iban uniendo a su sombra, de ahí que los patriarcas familiares usaran estos cultos para construir las instituciones, las leyes y las magistraturas de la ciudad. Por otro lado, los dioses domésticos afirmaron la autonomía de las γένοϋ, conservando sus

---

<sup>62</sup> Pausanias, *Descripción de Grecia*, óp. cit., pp. 91, 190-191

<sup>63</sup> Zeus, Hera, Poseidón, Afrodita, Ares, Atenea, Hermes, Apolo, Artemisa, Hefesto, Deméter y Hestia

<sup>64</sup> Himnos Homéricos, *Himnos a Hermes*, óp. cit., p. 151.

<sup>65</sup> Además de Pausanias, Don Juan Bautista Carrasco en la *Mitología Universal* señala que Erecteo I instituyó y después Teseo continuo con las ceremonias a Atenea en reuniendo a las doce tribus de Ática, constituyendo a Atenas como la capital que denomino Panateneas., pág. 308. Federico Engels, en *El origen de la Familia, la propiedad y el Estado* señala que: "En la época heroica, las cuatro tribus de los atenienses aún se hallaban establecidas en distintos territorios de Ática. Hasta las doce fratrias que las componían parece ser que también tuvieron su punto de residencia particular en las doce ciudades de Cécrope. La constitución era la misma de la época heroica: asamblea del pueblo, consejo del pueblo y "basileus"".

<sup>66</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit. pp. 121-122.

<sup>67</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro I y II, Editorial Gredos, Biblioteca clásicos Gredos, 1990, Madrid, pp. 412-413: "Desde los tiempos de Cécrope y de los primeros reyes hasta la época de Teseo, los habitantes del Ática vivieron siempre repartidos en pequeñas ciudades, cada una con sus pritaneos y sus magistrados, y cuando no tenían nada que temer, no se reunían con el rey para deliberar, sino que gobernaban y decidían por separado."

rituales, leyes y ofrendas religiosas, manteniendo a éstas como secretas e inmutables, no pudiendo cuestionar autoridad emanada de estas prácticas religiosas lo cual les otorgaba la legitimidad para gobernar dentro de sus familias.<sup>68</sup> En consecuencia, estas dos religiones construyeron a la ciudad-Estado ateniense, conjuntando a las poblaciones en entidades políticas más complejas, asegurando el dominio de éstas mediante el reconocimiento de los rituales religiosos de los dioses olímpicos, estableciendo la legitimidad de sus autoridades y leyes a través de las que detentaban en sus familias y fundando el gobierno de la ciudad mediante la vida superior que estos patriarcas representaban. Esto no significó una intervención del poder político sobre las γένοϋ, ya que éstas aseveraron su autonomía a través del mantenimiento de sus rituales y dioses familiares, en donde la vida orgánica fue regulada y gestionada desde la esfera privada.

De los párrafos anteriores se pueden desprender algunas afirmaciones para el resto del capítulo. En primer lugar, la religión que se había concebido como un asunto eminentemente privado pasa paulatinamente a convertirse en un asunto del ámbito público derivado de la glorificación de los dioses de la naturaleza mediante celebraciones públicas en las que acudían todos los ciudadanos. Este cambio dio pie a la posibilidad de concebir una vida superior no sólo circunscrita a la esfera privada, sino ahora ésta podía representarse en la esfera pública al desarrollar ahí sus rituales, deliberaciones y virtudes, desdoblando otras facultades, más cercanas al actuar por el bien común expresadas posteriormente en la filosofía socrática. En segundo lugar, debido a que la ciudad-Estado se construyó en torno a la religión para obtener su legitimidad política, la afirmación y preponderancia de los individuos dentro del ámbito público pasa por el predominio de aquellos que reconocen los rituales y las oraciones de los cultos públicos, es decir, de un selecto grupo de individuos de una familia o varias familias que constituyen una aristocracia legitimada en el conocimiento de las liturgias hacia los dioses. Por lo tanto, cada vez que se apele a la religión, a la virtud y a la grandeza, se estará apelando a una aristocracia que busca mantenerse en el ejercicio del poder político, controlando los rituales religiosos e imponiendo sus intereses y deseos legitimados en la supuesta grandeza de su estirpe.

---

<sup>68</sup> De Coulanges, Fustel, op. cit. p. 117

El zoé como una herramienta de la aristocracia para justificar su predominio político se desdoblará en la fundación de la ciudad de Atenas, la cual estaba organizada a través de la unión de un grupo de familias que los griegos llamaron φρατρία-fratría, las cuales se unían a través de un ritual religioso en el que se levantaba un altar con el fuego sagrado en donde compartían los alimentos. Estas confederaciones de familias también tuvieron forma de tribus-φυλή, es decir, varias fratrías que se unían a través de un ritual religioso que las hacía hermanarse por medio de una divinidad.<sup>69</sup> Las fratrías como las tribus se establecieron como comunidades familiares<sup>70</sup> sobre las cuales presumiblemente existió un predominio de la familia de los Cecrópidas sobre el resto como lo muestra la batalla contra los Eumolpidas de Eleusis, siendo estos derrotados por los atenienses,<sup>71</sup> consolidando su hegemonía sobre el resto de las once confederaciones. Posteriormente, Teseo rey mítico de Atenas<sup>72</sup> adoptó el culto a Atenea Polias como un culto para la ciudad, lo que les permitió a estas doce confederaciones realizar rituales, sacrificios y comidas en común denominados Panateneas, desarrollando un espacio público gobernado por un dirigente político que se encargaba de gobernar a estas confederaciones. Atenas se convirtió en el centro religioso y político de toda el Ática, a pesar de que cada tribu, fratría y familia tuviera su propio culto y sus propios jefes religiosos, políticos y militares, pero al mantener un culto en común permitía que por encima de estos jefes existiera un gobierno central establecido en la ciudad ateniense.<sup>73</sup>

Teseo buscó consolidar el poder de la ciudad y la obediencia a una autoridad fuera de la familia o de la tribu a través de la generación de un deber hacia la razón pública por medio de una creencia religiosa que ejerciera un imperio sobre los corazones de los pobladores.<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> Ibid., pp. 119-125.

<sup>70</sup> Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Editorial Gredos, Editorial Gredos, Biblioteca clásicos Gredos, 1990, Madrid, p. 50: “Antiguamente el pueblo de los atenienses, antes de que Clístenes organizase lo referente a las tribus, se dividía en agricultores y artesanos. Y las tribus de éstos eran cuatro, y cada una de las tribus contaba con tres partes, que llamaban fratrías y tritías”

<sup>71</sup> Pausanias, *Descripción de Grecia*, óp. cit., p. 186.: “Cuando tuvo lugar la batalla de los eleusinos contra los atenienses murió Erecteo, rey de Atenas, y murió Imárado, hijo de Eumolpo. Pusieron fin a la guerra con estas condiciones: que los eleusinos, sujetos en todo a los atenienses, tuvieran bajo su responsabilidad la celebración de los misterios.”

<sup>72</sup> Hijo de Egeo, que a su vez es hijo de Pandión y este hijo de Cécrope II heredero de los Cecrópidas

<sup>73</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit. p. 123.

<sup>74</sup> Plutarco, *Vidas paralelas I*, “Teseo”, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 2008, Madrid, p. 278: “Habiendo salido con su propósito, escribió este decreto: que la ciudad de Ática quedaba bajo la protección de Atenea, quien tendría cuidado de ella [...]”

También Teseo, según Tucídides, mandó destruir todos los pritaneos locales<sup>75</sup> y Plutarco apunta a que Teseo buscó abolir las magistraturas de las diferentes confederaciones haciendo desaparecer muchas tribus y familias.<sup>76</sup> Este intento por centralizar el poder de la ciudad no fructificó, muchas poblaciones mantuvieron sus cultos domésticos y cada familia conservó a su jefe político y a su autoridad jurídica, religiosa y militar. No obstante, este fue el primer intento por limitar el poder de las familias en el ámbito religioso y político para entregarlo al gobierno de la ciudad ateniense, lo que conllevaría al intento de destruir las jurisdicciones familiares para imponer un solo liderazgo recaído en la autoridad del monarca.

La búsqueda de Teseo por limitar el poder de las γένοϋς y convertir a la ciudad-Estado ateniense en única rectora de sus poblaciones no se vio representada en transformación alguna sobre la gestión de la vida en Atenas.<sup>77</sup> La organización política de la ciudad-Estado no modificó la administración del bíos como un asunto de la esfera privada dado que en este ámbito se mantuvieron intactas las instituciones de la religión doméstica. El matrimonio se mantuvo como potestad de la γένοϋς ya que, aunque se podían casar dos jóvenes de diferentes familias la aceptación del vínculo seguía siendo facultad del patriarca lo mismo que la aceptación de sus integrantes en los rituales familiares. El comercio, aunque minoritario comenzó a aparecer entre las ciudades, pero aún la agricultura, la ganadería, la servidumbre y la clientela continuaron siendo la base económica de estas ciudades, por ello el control de sus relaciones económica siguió siendo doméstico. Se fueron instalando demiurgos, pobres

---

<sup>75</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro I y II, óp. cit., pp. 413-414: “Pero cuando subió al trono Teseo y unió el poder a la inteligencia, entre otras medidas que tomó para organizar el país, suprimió los consejos y las magistraturas de las otras ciudades y unificó a todo el mundo en la ciudad actual, estableciendo un consejo y un pritaneo únicos; y, aunque siguieron ocupando sus tierras separadamente igual que antes, les obligó a limitarse a esta única ciudad, que, cuando fue dejada por Teseo a sus sucesores, se había convertido en una gran ciudad gracias a que todos ya le aportaban sus tributos. Y en memoria de esto los atenienses todavía hoy celebran, a expensas públicas, las fiestas Sinecias en honor de la diosa”. Plutarco, *Vidas paralelas*, “Teseo”, Editorial Gredos, óp. cit., 26: “Disolviendo, pues, las presidencias y senados particulares, e instituyendo una presidencia y un Senado para todos, como ahora se practica, a la ciudad la llamó Atenas y estableció también el sacrificio común, llamado panateneas”.

<sup>76</sup> Plutarco, *Vidas paralelas*, “Teseo”, óp. cit., p. 90.

<sup>77</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro I y II, óp. cit., p. 419: “Así pues, los atenienses durante mucho tiempo compartieron la vida en el campo en un régimen autonómico, y, una vez que se unificaron políticamente, aun así, la mayor parte de ellos, tanto antiguamente como después. Hasta nuestra guerra (La primera guerra del Peloponeso) siguieron viviendo en los campos con toda su familia debido a la fuerza de la costumbre; por esto no procedieron de buen grado a los traslados [...] Estaban apesadumbrados y soportaban mal el dejar sus casas y templos, que siempre habían sido suyos como una herencia de sus padres desde los tiempos de su antigua organización política, teniendo que cambiar su vida y debiendo abandonar cada uno nada menos que su propia ciudad.”

y metecos<sup>78</sup> dentro de la ciudad de Atenas, pero no tenían ningún derecho a intervenir en los asuntos de la ciudad. Los patriarcas como jueces de cada γένος aún podían decretar la muerte o el destierro de sus integrantes. La educación era transmitida de padre a hijo y cada familia tenía a su curandero llamado *iatros* que a veces era un miembro de la familia que se había especializado en determinados males o era un siervo traído del extranjero para curar las enfermedades, no habiendo médicos públicos, ni escuelas para su conocimiento.<sup>79</sup> El establecimiento de la ciudad en poco modificó el gobierno sobre el bíos desarrollado dentro de las familias, por lo cual la administración de la existencia orgánica continuó siendo un asunto del ámbito privado.

Tanto Atenas, como otras ciudades de Grecia, encontraron en la religión el agente cohesionador de las poblaciones, siendo la fuente de legitimidad para el establecimiento de un gobierno en común a través de una monarquía sacerdotal, esto es, de un Rey-sacerdote dedicado a gobernar no sólo a su familia o a su tribu, sino al conjunto de los pobladores derivado de su superioridad religiosa, política, militar, etc. Estos gobernadores dirigían particularmente los ritos religiosos, así como las comidas públicas que le eran ofrendadas a los dioses de la ciudad.<sup>80</sup> También establecían las fiestas religiosas del año que estaban en relación con los tiempos de la agricultura, así como dirigían la purificación de los ciudadanos a través de un sacrificio público con el cual toda mácula quedaba borrada y la ciudad estaba en paz con sus dioses.<sup>81</sup> El rey intervenía en las disputas entre las familias y las tribus, en tanto que el monarca y sus magistraturas podían mediar por su virtud entre estas querellas. El principal rol del rey-sacerdote era dirigir las ceremonias públicas, estableciendo esta supremacía por sus cualidades religiosas, familiares, racionales y justas, careciendo de atribuciones con relación al resguardo de la vida orgánica de sus súbditos.<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> El término meteco significaba un extranjero, un no griego que vivía en una de las ciudades-estado griegas, pero no eran considerados ciudadanos al igual que las mujeres, esclavos y los libertos (esclavos liberados).

<sup>79</sup> Pérez Tamayo, Ruy, *De la magia primitiva a la medicina moderna*, Fondo de Cultura Económica, 2018, México, p. 37.

<sup>80</sup> Ateneo, *Banquete de los eruditos*, Libros III-V, Editorial Gredos, 1998, Madrid, p. 275.

<sup>81</sup> De Coulanges, Fustel, *óp. cit.*, p. 154

<sup>82</sup> Heródoto, *Historia*, Libro VI, Editorial Porrúa, 1994, México, pp. 710-711: “Cuando alguno hace un sacrificio público se guarda para los reyes el primer asiento en la mesa y convite; las viandas no solo deben presentárseles primero, sino que de todas debe darse a cada uno de los reyes doble ración comparada con la que se da a los demás convidados, debiendo ser ellos los que den principio a las libaciones religiosas; a ellos pertenecen también las pieles de las víctimas sacrificadas. [...] A ellos pertenece el nombramiento de sus ciudadanos para próxenos (agentes o procuradores públicos de las ciudades); y cada uno de ellos tiene la

Estas condiciones construyeron a las instituciones del espacio público las cuales buscaron progresivamente gestionar los asuntos comunes, alejándose de la protección y optimización de la vida orgánica, centrándose en asegurar los elementos de la vida virtuosa de sus integrantes, tales como la religión, la justicia, la dignidad y la libertad. En la obra de Homero pueden encontrarse ya algunos de estos rasgos en las polis griegas, por ejemplo, en las asambleas públicas,<sup>83</sup> en los centros urbanos con edificios públicos,<sup>84</sup> en una autoridad judicial que dirimiera los conflictos entre las partes,<sup>85</sup> en la unión de tribus y fratrias para la defensa de la ciudad, etc. Esto, a pesar de que la obra de Homero está principalmente centrada en la institución familiar<sup>86</sup> y el retorno al hogar, es decir, en el *oikos*.<sup>87</sup> El universo homérico forma parte de la transición entre una comunidad gobernada por la familia en el ámbito privado y la afirmación de la virtud desde la esfera pública, en la cual los dirigentes de las ciudades y las familias se muestran valerosos, cercanos a los dioses, justos, libres del temor de perder su vida orgánica y esmerados en conservar su nombre a través de una hazaña que perdure en el tiempo.<sup>88</sup>

Con estas características es que se van asentando las instituciones de la ciudad-Estado, y con ello a las leyes de la ciudad, que al igual que otros aspectos de la esfera pública, buscan justificar el zoé de los gobernantes para afirmar su carácter virtuoso. En los siglos VII y VI

---

elección de dos Pythios o consultores religiosos diputados para Delfos, personas alimentadas en público en compañía de los mismos reyes. El día que estos no asisten a la mesa y comida pública, se debe pasarles en sus casas dos chenices de harina y una cotila de vino para cada uno en particular: el día en que asisten a la mesa común, debe doblárseles toda la ración. En los convites que hacen los particulares deben los reyes ser tratados y privilegiados del mismo modo que en las comidas públicas.”

<sup>83</sup> Homero, *Ilíada*, Editorial Gredos, 2015, Madrid, p. 3: “Nueve días sobrevolaron el ejercito los venablos del Dios, y al décimo Aquiles convocó a la hueste a una asamblea [...]”; p. 24: “Estaba alborotada la asamblea la tierra gemía debajo al sentarse las huestes, y había gran bullicio. Nueve heraldos pugnaban por contenerlos, por ver si el clamor detenía y podían escuchar a los reyes, criados por Zeus”; p. 139: “A su vez, los troyanos en la ciudadela de Ilio celebraron asamblea con temible alboroto junto a las puertas de Príamo.”

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 140: “Tomaron luego la cena en el campamento divididos en grupos, y al alba Ideo fue a las cóncavas naves. Halló en el ágora a los dánaos, escuderos de Ares, junto a la popa de la nave de Agamenón. Entonces, de pie en medio de ellos, habló el heraldo, de potente voz: ¡Atridas y demás paladines del bando panaqueo! Me ha mandado Príamo, y también los demás nobles troyanos, comunicar, a ver si a vosotros os resultara cara y grata, la propuesta de Alejandro [...]”

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 380.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 140: “Sin familia, sin ley y sin hogar se quede aquel que ama el intestino combate, que hiela los corazones”

<sup>87</sup> Mas Torres, Salvador, *Ethos y pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Ediciones Istmo, 2003, Madrid, p. 23.

<sup>88</sup> Los héroes homéricos zanján los conflictos privados como si fueran públicos, manifiestan una clara división familiar entre clanes, tribus y fratrías, contienen dioses exclusivos a una familia o tribu, son los patriarcas quienes gobiernan y dirimen en última instancia los conflictos y se mantienen las tradiciones domesticas del matrimonio y la propiedad.

a. C., a las leyes se les denominaba *thesmós* (θεσμός) término que está relacionado con la diosa Thémis, quien por mandato de Zeus es la encargada de dar consejo a los hombres, siendo las leyes consejos divinos para la solución de sus problemas. Pero también *thesmós* significa todo aquello que regula las relaciones entre los hombres privados, como sacrificar a los dioses, orar, honrar a los amigos, etc.<sup>89</sup> *Thesmós* representa la búsqueda por medio de la religión de un orden moral y jurídico de las relaciones civiles para volverlo más justo y virtuoso a través de una comprensión mística de la realidad. Pero también “La ley de *temós* además de ser familiar también será una ley oral, por no estar escrita y no ser una ley política [...] pues no es concretada por la ciudad [...]”.<sup>90</sup> Es decir, la *thesmós* al ser principalmente de origen familiar y religioso, se usó para alcanzar la justicia por medio de la venganza y estaba facultada para que a través de la violencia los hombres pudieran satisfacer sus pasiones y conflictos. La *thesmós* se estableció en ese ínterin entre la promulgación de leyes eminentemente públicas para regular la existencia virtuosa y las leyes heredadas por las familias que buscaron aseverar la existencia orgánica de sus integrantes, lo que permitió el ejercicio de la violencia como mecanismo para asegurar la supervivencia y acceder a que los conflictos puedan negociarse entre los particulares como es el caso del asesinato.<sup>91</sup> La *thesmós* representa todavía la ordenación de las leyes desde la esfera privada determinadas por el ámbito místico-familiar, aunque buscó dar el paso hacia una regulación pública centrada en organizar la existencia virtuosa de sus poblaciones.

La búsqueda de la justicia desde la esfera pública no se logró a través de la comprensión divina de las leyes, por lo que resultaba necesario acudir a otra instancia de la ciudad para discernir la *thesmós*. La primera instancia era el Rey que como patriarca y sacerdote era el juez de toda la ciudad. No obstante, dado la amplitud de los problemas y las complicaciones para acceder al soberano, es que se buscó otra intermediación. Esta se logró por medio de los gerontes que como una especie de jurado compuesto por ancianos discutían los problemas interfamiliares.<sup>92</sup> Este grupo de sabios ancianos dirimía los hechos de los litigantes por medio

---

<sup>89</sup> Mas Torres, Salvador, *Ethos y pólis*. óp. cit., p. 46.

<sup>90</sup> Benveniste, Emile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, 1983, Madrid.

<sup>91</sup> Homero, *Iliada*, óp. cit., p. 285: “¡Despiadado! Incluso del asesino del hermano o por la muerte del propio hijo se acepta compensación, y uno permanece allí entre su pueblo pagando una fuerte multa, y al otro se le contiene el corazón y el arrogante ánimo, al recibir una reparación.”

<sup>92</sup> *Ibíd.*, pág. 380: “Los hombres estaban reunidos en el mercado. Allí una contienda se había entablado, y dos hombres pleiteaban por la pena debida a causa de un asesinato: uno insistía en que había pagado todo en su

de discursos que eran apoyados o vituperados por el público presente, y el que más apoyos obtuviera sería él acreedor de dos talentos de oro, además que su veredicto sería el que se tomaría en cuenta en la práctica. Sin embargo, nada obligaba a que los litigantes aceptaran el veredicto de los gerontes o que recurrieran a estas instancias públicas para dirimir sus conflictos, pues ellos podían por medio de la negociación o la violencia satisfacer sus anhelos de justicia.

Las dificultades para lograr una convivencia armónica entre las diferentes tribus y familias generaron que fuera necesario establecer un mecanismo jurídico interfamiliar que permitiera una avenencia externa. Por ello es que se recurrió a lo que se le conocería como Diké (Δίκη), aunque ésta, como el resto de las instancias públicas estaba asentada en el culto de los dioses de la naturaleza. Diké es hija de Zeus y Thémis, -y tiene como hermanas a Eunomia-Εὐνομία-buena ley e Irene-Ἐιρήνη-Aquella que trae la paz- la cual es la encargada de vigilar los actos de los hombres y los jueces implorando castigos sobre los que son injustos, buscando la virtud entre los que imparten las leyes. Diké se vuelve enemiga de las falsedades y protectora de la justicia y la sabia administración de las ciudades, siendo parte de un recambio que buscaba que las leyes públicas estuvieran regidas por la virtud y la racionalidad de sus impartidores.<sup>93</sup>

Diké intenta penetrar en los corazones del rey y de los ciudadanos divididos claramente entre familias o clanes con el objetivo de lograr que los juicios y las leyes de la ciudad sean justos, y así trasladar la justicia del ámbito familiar y por ende lleno de intereses y violencias, al ámbito de la ciudad en donde prevalezca la justicia y sobre todo la virtud.<sup>94</sup> Este intento

---

testimonio público, y el otro negaba haber recibido nada, y ambos reclamaban el recurso a un árbitro para el veredicto. Las gentes aclamaban a ambos, en defensa de uno o de otro, y los heraldos intentaban contener al gentío. Los ancianos estaban sentados sobre pulidas piedras en un círculo sagrado y tenían en las manos los cetros de los claros heraldos, con los que se iban levantando para dar su dictamen por turno. En medio de ellos había dos talentos de oro en el suelo para regalárselos al que pronunciara la sentencia más recta.”

<sup>93</sup> Hesíodo, *Trabajos y Días*, en Teogonía, Editorial Gredos, 2014, Madrid, p. 77: “Y he aquí que existe una virgen, Dike, hija de Zeus digna y respetable para los dioses que habitan el Olimpo; y siempre que alguien la ultraja injuriándola arbitrariamente, sentándose al punto junto a su padre Zeus Cronicón, proclama a voces el propósito de los hombres injustos para que el pueblo pague la loca presunción de los reyes que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con retorcidos parlamentos. Teniendo presente esto, ¡reyes!, enderezad vuestros discursos, ¡devoradores de regalos!, y olvidaros de una vez por todas de torcidos dictámenes.”

<sup>94</sup> Hesíodo, *Trabajos y Días*, en Teogonía, óp. cit., pp. 78-79: “El ojo de Zeus que todo lo ve y todo lo entiende, puede también, si quiere, fijarse ahora en esto, sin que se le oculte qué tipo de justicia es la que la ciudad encierra entre sus muros [...] ¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia.”



de lograr un postulado moral para propagar la justicia y la ley como un asunto público y virtuoso es detenido por las γένοϋ y el resguardo de su autonomía con respecto a las instituciones de la ciudad. Las gens siguen apelando a su derecho de defender a sus integrantes y a sus bienes por si mismos a través de la violencia. Además, a partir de la religión doméstica, ninguna autoridad puede contrariar el derecho a la venganza y a la transacción o pagos privados derivados de algún diferendo entre las familias.<sup>95</sup> La autoridad de la ciudad no puede intervenir ni siquiera con el objetivo de salvaguardar la existencia de sus ciudadanos, e incluso tiene prohibido prestarle ayuda a los huérfanos de las disputas por destierros o venganzas.<sup>96</sup> La vida biológica y su resguardo, vista desde la justicia, no puede establecerse como un asunto de la ciudad y, por lo tanto, como un asunto público, por el contrario, el bíos y su gestión sigue manteniéndose como parte de la esfera privada en el que prevalece la búsqueda por la conservación de la estirpe, salvaguardando esta potestad a pesar de la instauración de las ciudades-Estado.<sup>97</sup>

De esta forma es que se dibujan los primeros años de la ciudad-Estado ateniense; con un rey-sacerdote que su principal papel es dirigir los cultos de la ciudad y buscar la virtud a través de las leyes comunes que impongan determinados postulados morales, empero, éstas no logran tener gran penetración debido a la fortaleza de las instituciones familiares apoyadas en la religión doméstica que evitan ser dirigidas por las magistraturas de la ciudad, al defender su independencia y al privilegiar la defensa de su existencia orgánica desde la esfera privada. En consecuencia, las instituciones familiares controlan y gestionan la vida y muerte de sus integrantes en casi todos sus aspectos; desde la aceptación o rechazo del recién nacido, la subsistencia diaria, la modulación de los comportamientos, la curación de las enfermedades, hasta los rituales fúnebres. La gestión del bíos se mantiene como un asunto

---

<sup>95</sup> Glotz, G. *La ciudad griega*, óp. cit., pp. 41-42

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>97</sup> Las leyes familiares al derivar de la religión sólo competen a quienes tienen un Dios o un origen en común, por consecuencia, los extranjeros no tienen la posibilidad de respaldarse en ninguna ley para su protección y se encuentran desprovistos de cualquier autoridad que los resguarde dentro de la ciudad. De este modo es que se puede hacer la diferencia entre ciudadanos y extranjeros; los primeros son los que poseen la religión de la ciudad, los segundos son aquellos que carecen del acceso al culto y por ello son desprovistos de cualquier cuidado. El extranjero no puede ser propietario de la tierra, debido a la relación determinante entre la propiedad y la religión que se lo impide. La única forma en que el extranjero logre obtener algún derecho o alguna garantía (sí es que es rico y honorable) es formando parte de una familia ya establecida en la ciudad por medio de la clientela, quedando incorporado a la ciudad por mediación del jefe de familia, siendo quien lo represente ante la ciudad. La protección y gestión de la vida de los extranjeros como de cualquier otro individuo, sólo se desarrollará desde el ámbito privado.

de la esfera privada, en cambio, la esfera pública busca ante todo alcanzar la virtud mediante la religión y la justicia, aunque sus capacidades se ven mermadas por la supremacía de las instituciones familiares

A este panorama hay que agregarle una institución que reforzó el poder de las familias y casi destruyó la autoridad de los monarcas: ésta fue la magistratura del arconte (ἄρχων-gobernantes)<sup>98</sup> encargada de aconsejar, acompañar y ayudar a celebrar los ritos sagrados al rey. La magistratura del arconte se componía de los jefes de las gens, las fraternidades y las tribus, esto es, de los eupátridas (εὐπατρίδαι-los bien nacidos) siendo la clase noble que se hacía llamar los puros, los santos, los libres, etc. Estos magistrados se reunían en el Consejo del Areópago donde celebraban comidas y trataban los temas de la ciudad con el monarca, es por ello que su funcionamiento sólo dependía del rey. Los arcontes sólo tenían voz consultiva y el rey decidía en los asuntos de la ciudad con plena soberanía. No obstante, esta magistratura tenía autoridad sobre las familias y las tribus a pesar de estar subordinada al gobierno de la ciudad-Estado, lo que la hacía poderosa y en calidad de disputarle el poder político al rey.

El rey Teseo de Atenas logró agrupar a las doce confederaciones del Ática bajo una misma deidad y una misma corona, pero éste logro tuvo muchas resistencias por parte de los eupátridas que veían a la monarquía como una institución capaz de trastocar la independencia política, económica y religiosa de las γένοϋς. Los eupátridas se reconocían como una clase dominante amenazada por las intervenciones de la monarquía en los asuntos privados.<sup>99</sup> Teseo, con el objetivo de mediar las reyertas de los eupátridas contra la monarquía e introducirlos en las instituciones de la ciudad, cambió la forma de gobierno en Atenas. De una monarquía sacerdotal como la establecida desde la época de Cécrope, a un gobierno republicano, en donde “puso la autoridad soberana en manos del pueblo”,<sup>100</sup> haciendo la distinción entre eupátridas, labradores (thetés) y artesanos (demiurgos). Teseo buscó establecer una junta general en la que estuvieran presentes todos los segmentos de la ciudad ateniense, entregando a los eupátridas el conocimiento e interpretación de las cosas divinas,

---

<sup>98</sup> Significa literalmente “los que están para celebrar sacrificios”, dado que la magistratura estaba fuertemente vinculada con la religión, ya que se encargaban de dirigir los cultos y el día que tomaban posesión de los mismos iban con la cabeza coronada y ofrecían un sacrificio a las divinidades de la ciudad.

<sup>99</sup> No así los demiurgos y los pobres que no pertenecían a ninguna familia, ya sea por ser bastardos, clientes que se liberaban o metecos, los cuales repartidos entre los burgos de la ciudad veían en la realeza la forma de protegerse de los nobles.

<sup>100</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit. pp. 239-240

siendo “los maestros de las leyes y los intérpretes de las cosas santas y sagradas”, para que éstos estuvieran en igualdad de condiciones con respecto a los labradores que los superaban en utilidad y riqueza, y a los artesanos que los superaban en número y conformaban las milicias.<sup>101</sup>

Las consecuencias de entregarle tal poder religioso a los eupátridas fue el destronamiento de Teseo como rey de la ciudad, estableciéndose en su lugar Menesteo que también era de la familia de Erecteo.<sup>102</sup> Los eupátridas lucharon por mantener sus privilegios derivados de su organización en gens y fratrias, batallando para que su soberanía política, religiosa y jurídica fuera respetada. También luchaban por mantener el poder de interpretar las cosas divinas y las leyes de la ciudad procedentes del culto a Atenea, despojando al rey de la legitimidad para comandar los asuntos públicos a través del zoé propio de quien entiende a los dioses. Los eupátridas se adosaron las facultades virtuosas de la principal magistratura de la ciudad para dejar de depender de un rey que cuestionaba sus potestades en la esfera privada. La existencia superior relacionada con la comprensión de los designios divinos fue asimilada por los eupátridas para investirse anualmente en la magistratura del arconte epónimo (ἄρχων ἐπώνυμος), la cual ahora no únicamente aconsejaba a los reyes, sino también tenía a su cargo la administración civil y jurisdiccional de la ciudad, convirtiéndose en el tutor de las viudas y de los huérfanos y encargándose de supervisar los litigios familiares derivado de su virtud.

Los eupátridas gobernaron la ciudad de Atenas por medio del Consejo del Areópago en donde se reunían para tratar los asuntos de la ciudad, realizar los rituales religiosos, juzgar las demandas interfamiliares y planear la guerra en contra de sus enemigos, manifestando su virtud a través de la conducción digna y justa de los problemas públicos. Este triunfo de la aristocracia fue también el triunfo del régimen patriarcal y familiar sobre el régimen de la ciudad. El arconte o jefe de la ciudad si bien tenía potestades importantes sobre las leyes y los juicios entre las familias, permitió que los jefes familiares gobernarán a sus propiedades

---

<sup>101</sup> Plutarco, *Vidas paralelas*, “Solón”, óp. cit., pp. 27

<sup>102</sup> *Ibíd.*, pág. 35-36: El [...] sublevó e irritó a los principales, que ya de suyo no se acomodaban al mando de Teseo, estando en la opinión de que, con reunirlos a todos en una ciudad sola, había quitado a cada uno de los patricios su mando y autoridad propia, para sujetarlos y esclavizarlos a todos ellos: indispuso también y alborotó a los demás con decirles que se les había puesto ante los ojos como un sueño de libertad, y en el efecto se les había privado de sus patrias y templos, para que en lugar de muchos justos y legítimos reyes sólo acatasen por señor a un extranjero advenedizo.

y a sus γένοϛ de acuerdo a sus intereses, convirtiéndose en gobernadores absolutos del bíos de sus familias, clientes y esclavos. La gestión del bíos fue facultad exclusiva de los patriarcas quienes defendían sus potestades en el atrincheramiento de la esfera privada de las γένοϛ. En cambio, la esfera pública gobernada en torno al zoé justificaba su predominio derivado de la existencia superior de los representantes públicos dedicados exclusivamente al engrandecimiento de la ciudad por medio de la religión, la justicia y la guerra, sentando las bases para un poder legitimado en la cualificación de sus dirigentes, situación que se modificaría al paso del tiempo.

### **1.3 El logos y el nomos: transformadores del ámbito público y privado**

Para comprender cómo es que la ciudad ateniense logra despojarse de la tutela religiosa y cómo la aristocracia se deslegitima para darle paso a una democracia, es que se vuelve importante hablar de la aparición del logos y el nomos como dos formulaciones que revolucionaron tanto la esfera pública como la esfera privada en la antigüedad. Esta revolución repensó las cualidades de la vida virtuosa, ya no únicamente en torno a la religión, sino como parte de la búsqueda del bien común y de la participación en las asambleas por medio de la razón. Por ello, abordar ambas formulaciones es relevante para percibir la gestión del zoé como un instrumento del ejercicio del poder político.

Para Hesíodo las cosas, los hombres, las instituciones, las leyes y toda creación del mundo parten de una concepción mística de la realidad centrada en las deidades naturales. La tierra y el mar se encuentran, según él, en un disco plano sustentado en raíces que lo sostienen de manera permanente, cubiertas por una oscura niebla en donde se encuentran los titanes desterrados por Zeus, ocupando un enorme abismo que no alcanzaría su fondo, aunque alguien cayera durante un año entero. Los hombres no son más que criaturas que moran la tierra a los que se les ha brindado el fuego para ofrecer sacrificios a los dioses así como para desarrollar su inteligencia, siendo un divertimento más de los dioses olímpicos.<sup>103</sup> Hesíodo elabora una comprensión de la realidad en donde las divinidades y sus disputas construyen e intervienen en el mundo y en el hombre, siendo centrales para el conocimiento del universo.

---

<sup>103</sup> Hesíodo, *Teogonía*, óp. cit., pp. 44, 55-56

Esta idea es desafiada por algunos pensadores griegos que no veían a los dioses en el origen de todo. El primero que empuja en este sentido es Tales de Mileto (624-546 a. C.) quien, dedicado a la observación de la tierra y el cielo, concibió una idea revolucionaria: “todo procede del agua”, con lo cual “todo ha llegado a ser”, es decir, todo es devenir, desprendiéndose de la concepción mística de la creación suprema. Tales de Mileto al señalar un devenir perentorio de la universalidad también reconoce la idea de unidad la cual apunta a un surgimiento en común y natural del todo. En la realidad, según Tales, se oculta un principio en común de todas las cosas que hace brotar su naturaleza, pero que a su vez las recibe de nuevo a través de un proceso atemporal.<sup>104</sup>

Anaximandro de Mileto (610-545 a. C.) continuador de Tales, considera que el principio de todas las cosas es el áperion (Ἀπείριον), es decir, la materia infinita e indeterminada que para él es el principio y el final de todo. El áperion es indestructible, inmortal e imperecedero, en el cual se engendran todas las cosas y en donde los opuestos se unen, pero también se separan. A partir de este razonamiento es que se puede entender la idea de cosmos (κόσμος) como la totalidad, pero también como el orden, que Anaximandro utilizó para explicar el funcionamiento del universo. Según su interpretación, la tierra se encuentra en el centro, quieta y equidistante a todo, en medio del cosmos con igual circunferencia de separación arriba y abajo a izquierda y a derecha, que se constituyó cuando lo frío se separó de lo caliente, y la Tierra fría se formó interna a un manto vacío y otro manto de aire interior; este último se rompió y produjo el nacimiento del Sol, la Luna y las estrellas, lo que constituyó la separación de lo caliente, siendo éstos anillos de fuego y de aire los que circundan la Tierra.<sup>105</sup> Tal comprensión del cosmos sólo puede ser sostenida si se encuentra cierta regularidad y equilibrio en su funcionamiento a través de una ley que influye en muchos aspectos como un gigantesco ensamblaje que le da vida y orden a la totalidad.<sup>106</sup> Así pues, en la comparación del pensamiento de Hesíodo eminentemente místico, y de Tales y Anaximandro que inauguran una nueva forma de explicar los fenómenos del mundo, es que se puede observar el paso del mito (μῦθος) al logos (λόγος). Esto es, de una comprensión centrada en la genealogía de los dioses que le da forma y origen al mundo, a una en donde

---

<sup>104</sup> Capelle, Wilhelm, *Historia de la Filosofía Griega*, Editorial Gredos, 1992, Madrid, pp. 20-22

<sup>105</sup> Mas Torres, Salvador, *Ethos y pólis*. óp. cit., p. 10.

<sup>106</sup> Capelle, Wilhelm, *Historia de la Filosofía Griega*, óp. cit., pp. 25-29.

los procesos físicos y las causas naturales pueden ser explicados por medio de la razón sin referir inevitablemente a la intervención de las divinidades.<sup>107</sup>

La noción del logos da pie para pensar a la naturaleza, al mundo y al hombre de otra manera, a partir de un origen en común que tiene un orden y que este orden puede ser comprendido mediante la razón. Pero también la noción de logos da la pauta para comprender al ejercicio del poder político a partir de otras cualidades, ya no únicamente centradas en el reconocimiento de la religión y de los cultos públicos como generadores de virtud, lo cual les había dado legitimidad a las aristocracias para gobernar en los primeros siglos a la instauración de las ciudades griegas, sino particularmente que esta virtud podría derivar del ejercicio de la razón, al dotar de sentido los argumentos y los discursos de los hombres en las asambleas públicas de las ciudades-Estado.<sup>108</sup> La política deja de estar intrínsecamente relacionada con la religión, perdiendo significación el origen de los reyes y su control sobre los mitos religiosos como herramienta para gobernar en el espacio público, para prestar ahora inicial importancia al ejercicio del logos en tanto que ahí se encuentra cierta comprensión del origen y la finalidad de los hombres.<sup>109</sup>

El reconocimiento ontológico de un origen en común por medio del áperion da la posibilidad de transformar la manera en cómo se perciben las comunidades, ya no enfrentadas en familias o tribus derivadas de un origen disímil que se manifiesta en los dioses familiares, sino unidos mediante un umbral en común del que parten y al que llegan todos. El logos permite repensar el espacio público como aquel en donde es posible conciliar los intereses privados hacia un interés en común (κοινοῦ) que guíe a los hombres hacia una existencia superior. Lo mismo pasa con las leyes, las cuales estaban limitadas a las unidades familiares a través de los patriarcas que se habían resistido al intento de asentarlas en la esfera pública, no obstante, a través del logos es que se habilita la posibilidad de pensar en leyes comunes

---

<sup>107</sup> Mas Torres, Salvador, *Ethos y pólis*. Óp. Cit., pp. 10-11.

<sup>108</sup> Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso. Libro III y IV*, Editorial Gredos, 1991, Madrid, p. 83.

<sup>109</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit., p. 241: "Al cabo de tres siglos, los eupátridas consideraron que esta realeza religiosa era todavía más fuerte de lo que deseaban, y tuvieron que debilitarla. Se decidió que un mismo hombre sólo estaría revestido de esta alta dignidad sacerdotal durante diez años. Por lo demás, se continuó creyendo que la antigua familia real era la única apta para ejercer las funciones de arconte. Pasaron así cerca de cuarenta años. Pero un día la familia real se mancilló con un crimen. Se alegó que ya no podía ejercer las funciones sacerdotales; se decidió que en lo sucesivo se escogerían los arcontes fuera de ella, y que esta dignidad sería accesible a todos los eupátridas. Otros cuarenta años después, para debilitarla o para repartirla entre más personas, se declaró que la realeza sería anual y, al mismo tiempo, se la dividió en dos magistraturas distintas."

que rijan sobre toda la ciudad ya que todos los hombres tienen el mismo origen y el mismo destino, y es válido pensar en leyes comunes cuando se busca que todos los hombres trasciendan hacia un engrandecimiento del espíritu por medio de la razón. El logos concede la posibilidad de que sea a través de la argumentación lógica y de la discusión con sentido que los hombres dentro de la ciudad puedan resolver sus conflictos, propagándose la concepción de un bien común que agrupe los intereses de toda la ciudad, relegando las estructuras de poder que se habían adosado a la tradición mitológica-doméstica que beneficiaba a las familias aristocráticas. El zoé comienza el tránsito de una vida virtuosa apegada a los cultos familiares a una vida virtuosa centrada en el ejercicio de la razón y la búsqueda del bien común, elementos que predominarán en la organización política de algunas ciudades griegas.

La identificación del logos como una entidad actuante sobre todo mediante todo<sup>110</sup> evidentemente tuvo reminiscencias en la organización de las polis griegas, en el gobierno de las ciudades-Estado y en la concepción del espacio público. Solón (638-558 a. C.) es uno de los primeros que lo reconoce, pues al mencionar los males que aquejan a la ciudad de los atenienses no asienta sus explicaciones en los dioses y en sus desavenencias con los humanos, sino principalmente acusa a los hombres y a sus pasiones como las causas de sus desgracias.<sup>111</sup> La descomposición de la ciudad ateniense no es provocada por la venganza de los dioses sino por los conflictos, avaricias, codicias y servidumbres del poder político que dejando de lado la virtud se había decantado por satisfacer sus necesidades pasionales desde la esfera pública.

---

<sup>110</sup> El logos se transforma en la razón universal del mundo, en la comprensión de un devenir permanente de la realidad que se transforma en inmutable y en una ley universal que guía al alma humana. Por lo tanto, Heráclito de Éfeso (540-480 a. C.) reconoce que estas facultades del logos solo pueden ser obra de Dios todo sabio y omnipotente: “Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, satisfacción y hambre, toma formas variadas como el fuego, y cuando se mezcla con aromas se le llama según el perfume de cada una de ellas”. La caracterización del logos como Dios refleja el panteísmo del pensamiento griego, que adquiere gran importancia en la filosofía de su época al concebir al mundo a través de un movimiento cíclico en el cual el todo se asemeja a un conjunto de fases alternadas, una suerte de ciclo destructivo y productivo, que implica y explica tanto la violencia como la paz, tanto la vida como la muerte, siendo este un proceso trascendental que más tarde será retomado y desarrollado por el pensamiento estoico.

<sup>111</sup> Mas Torres, Salvador, *Ethos y pólis*. óp. cit., pp. 66-67: “Nuestra ciudad no sucumbirá a los decretos de Zeus y al consejo de los dioses bienaventurados, pues Palas Atenea, su alta protectora, ha extendido sobre ella sus manos. Los ciudadanos mismos quieren arruinarla por su codicia y estupidez [...] si por vuestras debilidades habéis sufrido el mal no echéis el peso de la culpa a los dioses.”

Solón observó que los principales problemas de la ciudad derivaban de la magistratura del arcontado y del gran poder que habían adquirido las familias sobre la ciudad, ya que los eupátridas habían hecho de la glosa de las leyes de la ciudad una herramienta de la cual se favorecían personal y familiarmente. Tales beneficios partían de la gestión del bíos de los integrantes de sus γένοϋς, juzgando temas como el asesinato, el aborto,<sup>112</sup> el destierro, el adulterio, etc., determinando la servidumbre y la muerte de los hombres mediante las deudas por la renta de la tierra, disponiendo del cuerpo y de la vida de los deudores según correspondiera. Los eupátridas se beneficiaban de la esfera pública condenando a la muerte, al ostracismo y a la servidumbre a sus enemigos según atañera sus intereses. Lo anterior tuvo como consecuencia que la ciudad fuera gobernada por una aristocracia alejada de la virtud, es decir, alejada de la razón, de la medianía, de la piedad y de la justicia, conduciendo a la ciudad hacia una guerra civil inminente.<sup>113</sup> El logos permitió cuestionar la legitimidad de la aristocracia para gobernar en la ciudad derivado de su cercanía religiosa, para ahora establecer esta virtud en la búsqueda del interés común y en las discusiones con sentido dentro de las asambleas.

El primer cambio que se vislumbró fue la escritura de las leyes que regirían sobre toda la ciudad. Dracón fue el arconte epónimo (VII a. C.) que trató de enajenar de las familias la facultad de juzgar a los hombres, buscando mediante la recopilación y publicación de las leyes de la ciudad contener a la aristocracia, pero también se puede interpretar que buscó mediante el establecimiento de las leyes escritas, asegurar y regular las condiciones que mantenían y legitimaban el gobierno de los eupátridas.<sup>114</sup> Las principales leyes que legisló Dracón reconocieron los derechos políticos de quienes pudieran costearse una armadura de hoplita, que a su vez siendo ya ciudadanos elegían a los nueve arcontes y a los tesoreros que controlaban a la ciudad. También instituyó un consejo de 401 miembros elegidos por sorteo para participar en las asambleas de la ciudad, si no asistían debían pagar una multa. Estos

---

<sup>112</sup> Glotz, *La ciudad griega*, óp. cit., p. 253.

<sup>113</sup> Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, óp. cit., pp. 55-56: “Más tarde, hubo discordias entre los nobles y la masa durante mucho tiempo; pues su régimen político era en todas las demás cosas oligárquico, y además los pobres eran esclavos de los ricos, ellos mismos y sus hijos y sus mujeres. Y se les llamaba clientes y seisavos, pues por esta renta trabajaban las tierras de los ricos. Toda la tierra estaba en manos de pocos. Y si no pagaban las rentas, eran reducibles a la esclavitud, tanto ellos como sus hijos. Y los préstamos los obtenían todos respondiendo con sus personas hasta el tiempo de Solón.”

<sup>114</sup> Mas Torres, Salvador, *Ethos y pólis*. óp. cit., p. 71



ciudadanos que podían costearse una armadura estaban facultados para realizar una denuncia en el consejo del Areópago invocando la ley transgredida para que el consejo la revisara y actuara en consecuencia, promulgando la mayoría de las veces mucha severidad en el castigo.<sup>115</sup> Dracón mantuvo la legislación aristocrática del cobro del acreedor mediante la vida biológica del deudor, así como la legitimidad de la propiedad mediante la religión doméstica conservándola en manos de sus propietarios originales.<sup>116</sup> La transformación que produjo la constitución de Dracón no es propiamente de contenido, incluso Aristóteles señaló que nada tiene digno de mención, sin embargo, reflejó un cambio en la producción de las leyes en la que la *thesmós* como consejo divino dejó de tener relevancia, instituyéndose las leyes a través de la razón, transformando la naturaleza de su origen a partir del *logos*.

En el año 594 a. C. Solón fue elegido arconte y árbitro (*diallaktés*) de la ciudad,<sup>117</sup> asumiendo poderes extraordinarios por los conflictos internos que se manifestaban en Atenas.<sup>118</sup> Según Aristóteles, contó tanto con el apoyo de los eupátridas como con el de los no nobles, ya que ambas partes lo veían como defensor de sus respectivos intereses.<sup>119</sup> Entre los cambios más importantes que realizó Solón fue prohibir que se concertaran préstamos con garantía en la vida biológica, la cual ya no se podía enajenar de forma privada, condonando las deudas de quienes mediante sus compromisos se habían convertido en esclavos de las familias aristocráticas. La elección de los arcontes ahora se sometería a sorteo, ya no sólo siendo decisión de aquellos que se podían costear una armadura, sino de quienes fueran ciudadanos. Se legisló para que el consejo del Areópago vigilara las leyes de la ciudad, buscando que fuera esta institución la garante de la constitución. Además, se buscó que todos los ciudadanos pudieran acceder al consejo a denunciar, teniendo derecho de apelación sobre los mandatos familiares. Por último, todos aquellos que se desentendían de los asuntos

---

<sup>115</sup> Aristóteles, *Política*, op. cit., p. 98.

<sup>116</sup> Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, óp. cit., pp. 60-63.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, pp. 62-63: “Siendo tal la estructura de la constitución, y como la mayoría era esclava de una minoría, el pueblo se levantó en armas contra los nobles. Como la sublevación era violenta y los enfrentamientos mutuos durasen mucho tiempo, eligieron de común acuerdo a Solón como árbitro y arconte, y le encomendaron la constitución a él [...]”.

<sup>118</sup> Solón era hijo de Execéstidas descendiente de Codros, el último rey con poder político de Atenas, por tanto, tenía ascendencia aristocrática de la familia de los Melántidas. No obstante, su familia cayó en la pobreza, por lo que él junto con su *γένοϋς* se dedicaron al comercio, siendo una de sus principales actividades el escribir poesía, que pronto trocaron hacia temas filosóficos y políticos.

<sup>119</sup> *Ibíd.*, pp. 63: “Por su origen y por su notoriedad, Solón se contaba entre las primeras personalidades en el país, y por sus condiciones económicas, en la clase media.”

públicos serían considerados indignos de la ciudad y se les retirarían sus derechos políticos.<sup>120</sup>

Estas reformas cimbraron las estructuras de poder en Atenas y establecieron los primeros cambios en el tratamiento sobre el bíos como un asunto puramente privado, pasando algunos de sus elementos a ser potestad de la ciudad. El primero de ellos fue prohibir la enajenación de la vida en caso de deudas, pues como ya se había mencionado, la propiedad no era individual sino familiar, por ello las deudas no se cobraban sobre la propiedad sino sobre la vida del deudor, incluso el patriarca tenía la facultad de otorgar la vida de sus hijos en potestad por sus deudas o por algún delito. Con esta prohibición se manifiesta un objetivo claro de la ciudad que es resguardar la vida de los deudores, pero este resguardo de la vida no derivó de un pensamiento moral sobre la injusticia de enajenar el bíos o sobre la búsqueda de utilizarlo para reforzar el poder del arcontado, sino más bien, fue parte de un razonamiento político en la búsqueda por evitar una guerra civil que estaba sustentada en las desigualdades civiles propias de la servidumbre. El poder político si bien protegió el bíos de los gobernados, tuvo como principal motivación alcanzar la justicia, la piedad y el bien común como incitaciones al engrandecimiento de la ciudad. El arcontado de Solón, por lo tanto, no buscó preservar, satisfacer y optimizar el bíos de los hombres desde el ejercicio del poder político, sino más bien, salvaguardar a la ciudad de una guerra civil a la cual estaba condenada por el gobierno de los eupátridas.

La condonación de las deudas para despojar a los eupátridas de los esclavos adquiridos por estos medios fue una intromisión del ámbito público a la estructura económica de las familias, con el objetivo de ampliar el espectro de la ciudadanía y evitar que los eupátridas concentraran todo el poder político y económico de la ciudad. El otorgar a cualquier ciudadano el derecho de audiencia a través del consejo de Areópago retiró del orden doméstico la jurisdicción sobre las leyes, e incluso permitió que cualquier decisión dentro del orden familiar pudiera ser apelada en el consejo de la ciudad, con lo cual se sustrajo a las leyes de las γένοϋ, otorgando a la ciudad la capacidad de decidir sobre el destierro, el asesinato, el abandono de infantes y otras facultades que hasta entonces le pertenecían al ámbito familiar. Estos cambios permitieron que la ciudad-Estado interviniera en la vida

---

<sup>120</sup> *Constituciones Política Griegas*, Alianza Editorial, 2007, Madrid, pp. 41-48.

biológica de los individuos, reconociendo a la gestión de la existencia orgánica como un espacio de poder en donde se podían limitar las fortalezas de las aristocracias que habían degenerado hacia un régimen de esclavitud permanente sobre la ciudad, empujando con ello a la guerra civil. El bíos comenzó a tener un nuevo rol en el ámbito público colocándose en las disputas entre la ciudad y la familia, entre lo público y lo privado.

Sin embargo, no podemos denominar a estos fenómenos que transcurren en la Atenas clásica como parte de una gestión de la existencia biológica desde el ejercicio del poder político, ya que el objetivo de la ciudad-Estado no fue proteger, gestionar y optimizar la vida orgánica de sus pobladores, esto le tenía sin cuidado, lo que buscaba era evitar una guerra civil derivado del control absoluto de la vida de los pobres por parte de la oligarquía ateniense. Lo que pretendía Solón era que por medio de estas medidas se pudiera reconstituir el espacio público que había sido minimizado por la extensión del poder de las familias y del ámbito privado, para así revitalizar la existencia cualificada que era la que tenía que gobernar sobre las familias. El interponer a la ciudad en los asuntos propiamente domésticos fue la manera de reorganizar lo público sobre lo privado, con el objetivo de depositar en la ciudad el poder suficiente como para calibrar las desigualdades presentes entre la aristocracia y el resto de los pobladores de Atenas. Pero la ciudad, en voz de Solón, no buscó acoger a los pobres ni asegurar su existencia para un objetivo superior, no planteándose la posibilidad de crear instituciones dedicadas a su resguardo como hospitales, escuelas u hospicios para huérfanos, ni cuerpos armados que pudieran anteponerse a la fortaleza de la aristocracia con el objetivo de cuidar y controlar la existencia de los pobres, por el contrario, Solón únicamente buscó que el dominio que habían tenido las familias aristocráticas sobre la vida biológica de sus integrantes se limitara, retirando potestades de las γένοϋς para otorgárselas a la ciudad.<sup>121</sup>

Los cambios que realizó Solón sobre las leyes de la ciudad son una manifestación clara del paso de la thesmós al logos, ya que mientras en los escritos homéricos las leyes se declaraban como consejos divinos que seguían los héroes acríticamente para el actuar y el

---

<sup>121</sup> Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, óp. cit., p. 75: “Al pueblo di tanto honor cuanto le basta, sin nada quitarle de su dignidad, ni añadirle; los que tenían la fuerza y eran sobresalientes en riquezas, de éstos también cuidé para que nada vergonzoso sufrieran. Y me mantuve firme, levantando fuerte escudo ante ambos bandos, y no dejé ganar sin justicia a ninguno.”

juzgar de los hombres, en Solón las leyes se elaboran como códigos u ordenaciones escritas por los hombres en las cuales los jueces interpretan y juzgan a los individuos según su conocimiento y virtud, por lo cual, la razón se sobrepone a la mística y los hombres a los dioses. Se establece también una interposición del zoé sobre el bíos en el ejercicio del poder político que se refleja en la generación de las leyes de la ciudad, ya que mientras en las leyes de origen familiar se permitía la violencia y el asesinato con el objetivo de conservar la organización de la γένοϋ por encima de todo, en las leyes de Solón que son atravesadas por el logos, se busca por encima de la organización familiar, el generar un espacio de acuerdo y diálogo público a través de la deliberación en el consejo de Areópago, priorizando la paz pública al sometimiento de la vida orgánica de los integrantes de la familia.

Los cambios impulsados por la aparición del logos inauguran una transformación en la concepción de las leyes que a partir del siglo V a. C. comenzarán a nombrarse como nomos (νόμος), es decir, leyes dependientes de la ciudad a partir de la convencionalidad de los hombres en sus relaciones comunitarias desarrolladas a través de la razón. El nomos se opone a los intereses meramente particulares y busca que sea a partir de su ejecución que se den las condiciones para la existencia de un espacio público virtuoso atravesado por la razón. El nomos también se opone a que las leyes partan de la individualidad de las γένοϋ al buscar ser universales al conjunto de los ciudadanos, buscando que mediante su escritura las leyes puedan ser visibles a todos y no como parte de un secreto que sólo conocen los que están cercanos a los ritos religiosos. Estos cambios son muy importantes debido a que las leyes secretas y particulares que forjaron el poder de las aristocracias se renovaron por leyes visibles que competen a todos los ciudadanos y que fomentan un campo de discusión derivado de la disociación entre las leyes y su legislación. Esto es en definitiva lo que constituye las bases de la democracia (δημοκρατία) ateniense, es decir, la participación para la promulgación de las leyes y la designación de las autoridades a través de la discusión pública en las asambleas.<sup>122</sup> Por ello es que Aristóteles reconoce que fue Solón quien convirtió a las instituciones oligárquicas de Atenas en instituciones democráticas tendientes a la búsqueda del bien común de las mayorías a través de la justicia y de la razón, esto es, del zoé.

---

<sup>122</sup> Mas Torres, Salvador, *Ethos y pólis*. óp. cit., pp. 75-85

La realización de las leyes comunes propuestas por Solón permitió el desarrollo y la admiración de la retórica, la argumentación con sentido en las asambleas, el desapego a los intereses individuales y materiales, la defensa de las causas comunes y la salvaguardia de la ciudad-Estado como encarnación del bien público. Comenzando a revelarse la existencia cualificada allende al conocimiento y a la sustentación de los rituales religiosos, partiendo del bien común, la razón y la valentía. La presencia de estas cualidades como sustento del ejercicio del poder político se verán reflejadas en la democracia ateniense con sus claroscuros y en algunas otras formas de gobierno que buscarán legitimarse con base en estas virtudes, que quedarán esclarecidas entorno al desarrollo de la filosofía socrática.

#### **1.4 La gestión del zoé y el bíos en la democracia ateniense**

Las transformaciones ocasionadas por el logos y el nomos permitieron redefinir el poder de las familias aristocráticas que gobernaban sobre la ciudad ateniense, aminorando la autoridad de la esfera privada sobre la esfera pública, colocando los cimientos para la caída del régimen aristocrático y la instauración del régimen democrático al permitir la existencia de leyes comunes desarrolladas a partir de la discusión con sentido en el espacio público, la búsqueda por reducir las desigualdades proscribiendo las deudas que mantenían atados a los ciudadanos atenienses y el desarrollo incipiente del bien común. Sin embargo, es inexacto señalar que estos fueron los únicos elementos que derruyeron las bases del gobierno aristocrático, ya que existieron algunos otros elementos que propiciaron su caída, como la ampliación de la ciudadanía, la desaparición progresiva de la clientela y el desvanecimiento del derecho de primogenitura en las γένοϋ.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Uno de estos cambios fue la ampliación de la ciudadanía en Atenas que impulsados por el nacimiento del comercio marítimo en el Ática y por la creación de la flota naval en Atenas en el siglo V a. C. obligó a la ciudad a incluir a cerca de treinta mil nuevos ciudadanos en los asuntos públicos, muy distante a los cinco mil ciudadanos que participaban en el gobierno de los eupátridas. Los individuos que adquirieron el estatuto de ciudadanía provenían de los thetés y de los demiurgos, ya que derivado de la participación de estos estratos en las tropas navales de la ciudad y de la financiación de la misma exigieron tener los mismos beneficios políticos y económicos que tenían las familias tradicionales que anteriormente eran los únicos que cumplían estas funciones. Los beneficios que obtenían al adquirir el estatuto de ciudadanía eran desde intervenir en las asambleas, ser partícipes de los sorteos y poder acceder a una magistratura, hasta ser protegido por las leyes de la ciudad, ser beneficiario de los lucros obtenidos por las victorias militares y obtener los permisos para comerciar en las regiones en donde existía una dominación ateniense. La desaparición de la clientela como una institución de las γένοϋ no fue obra de un decreto o una ley que manifestara la desincorporación de esta servidumbre en las familias, sino más bien tiene relación a la condonación de las deudas que Solón estableció para liberar a los esclavos. Pues si bien, muchos de los deudores de los eupátridas se convirtieron en esclavos de las familias aristocráticas, muchos también mantuvieron una relación de dependencia mediante el pago de

El desmoronamiento del régimen aristocrático y de las γένοϋς como autoridad superior de la ciudad-Estado podría suponer un desmoronamiento en la gestión de la vida biológica como uno de sus mecanismos de dominación, substrayendo el control de la existencia orgánica del ámbito privado al ámbito público, de las familias aristocráticas a la ciudad-Estado. Esto conllevaría a que la educación, la salud, la reproducción, la manutención, la sexualidad, la religión, etc., esto es el βίος, se trasladaría de las familias tradicionales a las instituciones de la ciudad, pero esto no fue así. La caída de las familias aristocráticas no supuso un traslape directo de sus responsabilidades sobre la vida orgánica de sus integrantes a la ciudad-Estado, sino más bien se tradujo en la distribución de estas responsabilidades entre las familias y los nuevos impulsos individuales que emergían con el debilitamiento de la γένοϋς.

El agotamiento de la aristocracia generó que sus integrantes comenzaran a operar de forma individual, por lo que algunos autores ven en este contexto el nacimiento de los impulsos individuales que actuarían libremente en el espacio público alejados de la coerción familiar.<sup>124</sup> Sin embargo, el advenimiento de estas energías individuales no significó que las γένοϋς perdieran total autoridad sobre la gestión de la vida biológica. El hogar sin tener la centralidad política siguió manteniendo ciertas potestades inherentes a la conservación de la existencia orgánica de las familias, tales como la economía, la educación, la reproducción y la salud. El debilitamiento de las familias generó una superposición de las responsabilidades del βίος en el individuo, que libre de los lazos de las γένοϋς, lucharía por conservar la vida biológica de manera individual a través de la búsqueda por la riqueza, siendo éste el medio para asegurar el βίος.

---

tributos emanados de las deudas por la utilización de la tierra, es decir de la propiedad de la γένη, lo que los hacía clientes de las familias aristocráticas. Derivado de esta condonación de las deudas los clientes se vieron favorecidos al liberarse del pago del tributo a los eupátridas, así como de la utilización de la tierra sin retribución alguna. Solón lo sintetiza en unos versos: “Testigos la diosa madre, la tierra negra cuyos límites he arrancado en muchos sitios, la tierra era esclava y al presente es libre.” Por último, otro cambio que determinó el derrumbe del régimen aristocrático fue la desaparición del derecho de primogenitura en las γένοϋς. Este derecho implicaba el gobierno del patriarca sobre la propiedad, la vida, la reproducción y la justicia de la familia, por lo que su existencia cohesionaba al grupo, creando una autoridad en común. La desaparición gradual de este derecho operó a través del reparto igualitario entre los herederos del patrimonio, con lo que se cuestionó la indivisibilidad del hogar y de los ritos domésticos. El interés por asumir una magistratura en el gobierno de la ciudad redujo la autoridad del patriarca en las familias, por lo que se fue desvinculando el poder familiar del poder político de la ciudad, sólo manteniendo sus potestades en los cultos domésticos.

<sup>124</sup> Glotz, *La ciudad griega*, óp. cit., p. 123

Las transformaciones en la gestión del *bíos* desde la esfera privada generadas por el debilitamiento de las aristocracias, por el desmembramiento de sus integrantes en impulsos individuales y por la intromisión de la ciudad-Estado en los asuntos de las *γένοις*, provocó que durante el régimen democrático, el ámbito público adquiriera ciertos compromisos con respecto a la vida biológica de sus ciudadanos, juzgando sobre la muerte o el destierro de los mismos, interviniendo en las disputas familiares, facilitando la llegada de alimentos y agua potable por medio de la creación de infraestructura urbana, otorgando recursos a las viudas, a los huérfanos y a los ciudadanos derivado de las victorias militares, etc.<sup>125</sup> Empero, la ciudad no creó instituciones para la gestión del *bíos* desde el ámbito público, es decir, no fundó hospitales ni escuelas públicas, el casamiento y la reproducción compete sólo a la esfera privada, el trabajo sólo incumbe a los esclavos, no existen instituciones concretas para el ajuste de las conductas y las burocracias son precarias y no se dedican a regular o a intervenir en la vida orgánica de los hombres.

El régimen democrático ateniense no regulará ni gestionará la vida biológica de los ciudadanos como un asunto público. El *bíos* no será el fundamento, ni constituirá o legitimará el ejercicio del poder político en la ciudad-Estado, siendo la libertad propia de la vida virtuosa la que fundamentará a la democracia.<sup>126</sup> La participación libre y activa de los hombres en los asuntos de la ciudad tendrá como objetivo hipotético un engrandecimiento de la misma, enaltecendo al gobierno ateniense y a sus ciudadanos como los mejores de toda Grecia.

La legitimidad del ejercicio del poder político en la democracia ateniense derivará de la gestión de la vida cualificada partiendo de la supuesta cesión de la existencia orgánica de los hombres al tratamiento de los asuntos públicos. Serán los propios sujetos quienes desde la narrativa de la ciudad-Estado concederán su vida para el engrandecimiento de la misma, entablando discusiones en las asambleas, examinando las leyes, desapegándose de los intereses familiares, alejándose de las pasiones corporales y deliberando el mejor camino para lograr el bien común en la ciudad. El otorgamiento de la vida finita a los asuntos públicos

---

<sup>125</sup> *Ibíd.*, p. 111

<sup>126</sup> Aristóteles, *Política*, *óp. cit.*, p. 1317b: “El fundamento básico del sistema democrático es la libertad (pues esto suelen decir en la idea de que sólo en este régimen se participa de libertad, pues éste es como dicen, el objetivo al que tiende toda la democracia). [...] De hecho la justicia democrática consiste tener lo mismo según el número y no el mérito, y siendo esto lo justo, la muchedumbre forzosamente debe de ser soberana, y lo que apruebe la mayoría, eso tiene que ser el fin y lo justo.”

también se manifestará como una purificación de la propia existencia privada que asociada a los impulsos, a las pasiones y a las necesidades, es decir al *bíos*, se relacionará a la corrupción y a la precariedad que dedicada sólo a los asuntos personales manifestará su cobardía e inutilidad.<sup>127</sup> En cambio, el entregar la existencia a los asuntos públicos glorificará a los ciudadanos en vida, enfatizando los honores a su muerte cuando sean recordados por las siguientes generaciones como prohombres de la ciudad.<sup>128</sup>

La ciudad ateniense durante el régimen democrático apelará al *zoé* para el ejercicio del poder político, otorgándole a los individuos reconocimiento simbólico por la entrega de su vida a la ciudad, enfatizando el carácter virtuoso de sus dirigentes y guiando el accionar del gobierno de la ciudad a través de la búsqueda del bien común. No obstante, en buena medida el beneficio efectivo de la dedicación a los asuntos públicos estará guiado más en la entrega de riquezas para el aseguramiento del *bíos* desde la esfera privada, que en la búsqueda de una existencia superior apegada a los intereses de la ciudad. Esta situación contendrá una contradicción, debido a que por un lado se gestionará e impulsará la vida cualificada como un elemento que salvaguardará a la ciudad-Estado de los intereses privados, lo cual exhibirá de antemano un desapego a las necesidades corporales y a las riquezas materiales, pero por otro lado, se le otorgarán a los individuos beneficios materiales por su participación en los asuntos públicos, siendo este un estímulo al aseguramiento de la existencia orgánica que quedó desprotegida por las debilidades de las instituciones familiares. Esta contradicción determinará en todo momento a la democracia ateniense, que pretendiendo desarrollar una existencia superior apegada al bien común se verá limitada por la búsqueda de riquezas mediante los arrastres individuales que afirmarán la vida biológica de los individuos. Tal

---

<sup>127</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro I y II, óp. cit., p. 457: “Porque incluso en el caso de aquellos que fueron inferiores en otros aspectos es justo que se anteponga su bravura en la guerra luchando en defensa de su patria, pues borraron el mal con el bien y el servicio que prestaron en beneficio público compensó sobradamente los perjuicios, ocasionados por su actuación privada.”

<sup>128</sup> Clístenes restituyó algunas leyes de Solón que habían quedado en desuso durante la tiranía, como la ley referente al ostracismo (*ὄστρακισμός*) que mandaba al exilio a aquellos que fueran excesivamente poderosos. Con esta ley se intentó pacificar a la ciudad, expulsando a los aristócratas y a los oligarcas que se hubieran visto implicados directamente en las revueltas, sirviendo de arma política para exiliar a los enemigos. Esta concepción de destierro mantuvo un cambio fundamental a diferencia de la que se admitía en la esfera privada. El ostracismo tenía por objeto la utilidad pública al expulsar de la ciudad a los poderosos para evitar revueltas públicas, no así el destierro de las *γένοα* que sólo buscaban el bienestar de la familia y el amparo de los dioses manes. Lo anterior muestra un cambio de paradigma para los intereses de esta investigación, pues el rechazo de la vida se da no ya por intereses particulares, sino por intereses públicos, por lo que la vida adquiere una significación pública que antes no tenía.



contrasentido influirá en el esplendor y la caída de la democracia ateniense pocos años después de su instauración.

Democracia fue el término peyorativo que utilizaron aquellos que se oponían al gobierno popular de la ciudad, enfatizando el carácter violento del gobierno de las mayorías a través de la noción de *krátos*. La democracia según sus opositores se caracterizaba por la liberalidad de las clases populares que gobernaban sobre la minoría aristocrática, imponiéndose sobre las familias tradicionales guiados por la venganza.<sup>129</sup> El miedo al gobierno de los pobres generó una animadversión en el resto de las ciudades del Ática ya que suponían que este gobierno atraería caos, desprotección de los dioses y desgracia a las ciudades. Pericles en voz de Tucídides, reconociendo el desprestigio que el gobierno democrático tenía en el resto de las ciudades griegas, buscó redefinirlo a partir de la oposición entre lo público y lo privado,<sup>130</sup> en donde las leyes de la ciudad serían las que imperarían sobre las familias aristocráticas.<sup>131</sup> El régimen democrático no haría distinción por cuestiones de familia o riqueza, prevaleciendo el bien de la ciudad por encima de los intereses particulares. En la designación de las autoridades de la ciudad se buscaría que fuera el mérito personal o la designación de los dioses a través del sorteo las fórmulas que decidirían quiénes ocuparían las magistraturas de la ciudad. El gobierno democrático de Atenas expuesto por Pericles enfatizaría la vida cualificada de los integrantes de las *δημος* para dominar por encima de los intereses personales propias de las *γένεος*, es decir, el *zoé* se establecería por encima del *bíos* en el ejercicio del poder político.<sup>132</sup>

Tal situación colocó a los ciudadanos atenienses en una encrucijada, debido a que anterior al gobierno democrático la ciudad no requería de la intervención mayoritaria de sus ciudadanos, en cambio, el régimen popular requería que los ciudadanos participaran en las

---

<sup>129</sup> Platón, *Diálogos IV. República*, Editorial Gredos, 1988, Madrid, p. 557<sup>a</sup>: “[...] la democracia surge, pienso, cuando los pobres tras lograr la victoria matan a unos destierran a otros, y hace partícipes a los demás del gobierno y las magistraturas [...] así es como se instituye la democracia, tanto si procede por medio de las armas o porque los otros por miedo se batan en retirada.

<sup>130</sup> Canfora, Luciano, *La democracia. Historia de una ideología*, óp. cit., p. 16

<sup>131</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro I y II, óp. cit., p. 450: “Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad.”

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 450, 455

asambleas, conformaran a los jurados en los tribunales, intervinieran en los debates públicos y trabajaran en las magistraturas de la ciudad. En el gobierno de los eupátridas tanto la vida biológica como la existencia cualificada desarrollada a través de la religión doméstica era posesión de la familia, y su participación política y económica se desdoblaba principalmente en la γένοϋς con determinadas participaciones esporádicas en las asambleas y rituales públicos. Pero en el gobierno democrático a los ciudadanos se les exigió que abandonaran a la esfera privada y se interesaran y ocuparan por las magistraturas de la ciudad mediados por un castigo si no lo realizaban.<sup>133</sup> Se les exigió a los hombres que desarrollaran una vida más allá de la religión y de la conservación de la familia en el ámbito privado, dedicando parte de su existencia al interés común, de ahí que se reconozca a esta forma de gobierno como propulsora de una vida superior.

Sin duda, este fue un cambio superlativo en el tratamiento del zoé. La vida virtuosa como algo privativo de los jefes de las familias aristocráticas se modificaría con la democracia, expandiéndose hasta agrupar a aquellos ciudadanos que participaban en los asuntos públicos y en las asambleas de la ciudad a través de la razón. La existencia superior en democracia se asoció al ofrecimiento de la vida finita a la ciudad-Estado como un desagravio, una purificación que alcanza su máximo esplendor al abatirla pues los combatientes que luchan por la ciudad son los verdaderos héroes,<sup>134</sup> que consiguiendo la gloria de morir por la ciudad son dignos ciudadanos de la misma. La vida de los hombres sólo será virtuosa si ésta está aparejada por el interés en los asuntos públicos y la muerte sólo será virtuosa cuando se purifiquen las máculas privadas ocasionadas por el egoísmo y la avaricia, llegando a su paroxismo cuando se muere por la ciudad. La vida como una herramienta del ejercicio del poder político no tendrá relación con el bíos, caracterizándola por su cercanía al zoé el cual revelará un objetivo superior.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> *Constituciones Política Griegas*, óp. cit., p. 45: “Viendo más tarde Solón que Atenas a menudo estallaba en conflictos y que algunos ciudadanos se desentendían de los asuntos públicos por indiferencia, hizo aprobar contra ellos la siguiente ley: Cualquier ciudadano que durante una revuelta civil no empuñe las armas a favor de un partido será incurso en pérdida de sus derechos cívicos y considerado indigno de sus derechos político”

<sup>134</sup> *Ibíd.*, p. 457: “[...] pero juzgando preferible de hecho, ante la inminencia del peligro, confiar en sí mismos; y llegado el momento, pensaron que era más hermoso resistir hasta la muerte que ceder para salvar la vida; evitaron así la vergüenza del reproche, afrontaron la acción a costa de su vida, y en un instante determinado por el destino, en un momento culminante de gloria, que no de miedo, nos dejaron.”

<sup>135</sup> *Ibíd.*, p. 458: “No debéis considerar la utilidad de esta actitud [...] sólo a través de las palabras de un orador que exponga todos los beneficios que derivan de defenderse contra el enemigo; debéis contemplar, en cambio,

La entrega de la vida de los ciudadanos atenienses a la ciudad-Estado se realiza como si ante un amante se ofreciera la vida,<sup>136</sup> a cambio de ello la ciudad entregará honores y ceremonias para demostrar su amor. Los honores que dispensará la ciudad-Estado no serán nuevos: funerales, fiestas populares, comidas públicas, rituales en las explanadas, etc. Todas serán expresiones simbólicas que tendrán su origen en los cultos de los dioses de la naturaleza los cuales tuvieron como propósito el manifestar la admiración y el respeto por los héroes que entregaron su existencia para el mantenimiento de la ciudad, demostrando con ello sus características virtuosas. No obstante, lo que sí resultará novedoso es la entrega de riquezas por parte de la ciudad a los ciudadanos por ser partícipes en los asuntos públicos. Estas riquezas se entregarán por la participación en las magistraturas de la ciudad,<sup>137</sup> por ser parte de las flotas navales,<sup>138</sup> por la retribución ante las victorias militares,<sup>139</sup> por la repartición de los tributos de las ciudades aliadas y conquistadas,<sup>140</sup> así como por la retribución a las viudas y a los huérfanos de las guerras en las que participaron los ciudadanos atenienses.<sup>141</sup> Esta repartición de riquezas fue una forma de retribuir la entrega de la vida a la ciudad, dándoles a éstos los elementos necesarios para su manutención y posterior utilización. De modo que la riqueza pronto se convertirá en un principio fundamental para la organización social y política en la democracia ateniense desplazando algunos elementos del *zoé* como la religión y el bien común que quedaron relegados por la búsqueda del interés privado.

---

el poder de la ciudad en la realidad de cada día y convertiros en sus amantes, y cuando os parezca que es grande, debéis pensar que quienes consiguieron este poder eran hombres audaces y conocedores de su deber, que en sus acciones se comportaban con honor y que, si alguna vez fracasaban en algún intento, no quería por ello privar a la ciudad de su valor, sino que le ofrecían la contribución más hermosa. Daban su vida por la comunidad recibiendo a cambio cada uno de ellos particularmente el elogio que no envejece y la tumba más insigne, que no es aquella en que yacen, sino aquella en la que su gloria sobrevive para siempre en el recuerdo, en cualquier tiempo en que surja la ocasión para recordarlos tanto de palabra como de obra.”

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 459

<sup>137</sup> Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, Editorial Gredos, 1984, Madrid, pp. 200-201: “Reciben sueldo, en primer lugar, el pueblo, una dracma en todas las asambleas, pero en la principal nueve óbolos. En segundo lugar, los tribunales tres óbolos. Luego, el Consejo cinco óbolos, y a los pritanes en concepto de manutención, se les da además un óbolo. Después, para alimentos reciben los nueve arcontes cuatro Óbolos cada uno, y mantienen un heraldo y un flautista; y el arconte de Salamina cobra una dracma por día. Los jueces de los juegos comen en el Pritaneo el mes Hecatombeón, cuando son las Panateneas, a partir del cuarto día de la primera década del mes. Los anfictions para Delos cobran una dracma por cada día de los fondos de Delos. Y las magistraturas que se envían a Samos o Esciros o Lemnos o Imbros reciben dinero para gastos de manutención.”

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 276

<sup>139</sup> Canfora, Luciano, *El mundo de Atenas*, Anagrama, 2014, España, pp. 62-65

<sup>140</sup> Aristófanes, *Las avispas*, Edición eBooket, 2018, México, p. 15, visto en Canfora, Luciano, *El mundo de Atenas*, Anagrama, 2014, España, p. 40

<sup>141</sup> Glotz, *La ciudad griega*, óp. cit., p. 107

La intromisión de la riqueza en el ejercicio del poder político se consumó cuando Solón abandonó a Atenas, la cual quedó dividida en dos grupos políticos: los ciudadanos de las llanuras que deseaban un gobierno oligárquico dirigidos por Licurgo y los ciudadanos que vivían en las montañas que querían mantener las reformas de Solón desarrollando un régimen democrático.<sup>142</sup> Pisístrato aprovechando la fama y cercanía con Solón se volvió líder de este último grupo formado principalmente por pobres que querían reformas sobre la tenencia de la tierra y por ricos que observaban en él la posibilidad de acceder al gobierno de la ciudad sin la necesidad de ser parte de las familias aristocráticas.<sup>143</sup> Pisístrato alcanzó el poder alzándose en armas en la Acrópolis dando un golpe de Estado en contra del gobierno democrático con los mismos hombres que la asamblea le había dispuesto para su protección.<sup>144</sup> El gobierno tiránico de Pisístrato tuvo tres etapas<sup>145</sup> gobernando todas ellas de forma moderada, asentando su poder en los oligarcas y en los pobres, evitando que éstos últimos sintieran la tentación de preocuparse de los asuntos públicos que eran comandados por los oligarcas que se beneficiaban económicamente del cobro de impuestos, de las victorias militares y de la administración de los asuntos públicos.<sup>146</sup> El gobierno de Pisístrato estuvo lleno de contradicciones, sin embargo, lo que se volvió una constante fue la búsqueda por adquirir, acumular y proteger las riquezas tanto de los antiguos aristócratas así como de

---

<sup>142</sup> Fue a partir del siglo VI a. C. cuando la fuente de riqueza se diversificó en Grecia. La riqueza no fue ya una cuestión que dependió de la posesión de la tierra, sino que ésta podría generarse a través del comercio, lo que permitió la acuñación de monedas y la acumulación de riquezas derivadas. Esto propició que la riqueza dejara de tener una formalidad religiosa, permitiendo que las clases inferiores como los artesanos, los navegantes y los comerciantes pudieran enriquecerse en detrimento del poder de los eupátridas, los cuales muchos de ellos cayeron en la miseria por anquilosarse en sus tradiciones familiares que recaían en la posesión de la tierra y en el trabajo de la misma. De esta forma, la riqueza se convirtió en un engranaje relevante en la distribución del poder político en la polis de los atenienses. La clase comercial comenzó a tener mayor relevancia en los asuntos públicos, alterando la composición de la clase dominante, ya que accedieron a puestos en el ejército que antes sólo estaban destinados a los eupátridas como es el caso de la caballería, logrando inmiscuirse en los asuntos públicos, dispensando riqueza tanto en los tribunales como a los legisladores y a los pobres en las comidas públicas: “Los pobres se mostraron ásperos enemigos de los ricos en la democracia” tanto como lo habían sido de los eupátridas en el gobierno aristocrático.

<sup>143</sup> *Constituciones Política Griegas*, óp. cit., p. 52

<sup>144</sup> *Ibíd.*, pp. 52-53

<sup>145</sup> Pisístrato buscó cumplir su promesa de reparto de la tierra que Solón no había alcanzado a lograr, pero derivado de estas medidas es sacado del poder por Licurgo y Megacles de la familia Alcmeónidas, que buscaban proteger la riqueza y las propiedades de las familias tradicionales. Posteriormente, Pisístrato se alía con la familia de los Alcmeónidas que buscaba recuperar el poder para retornar al régimen aristocrático, no obstante, Pisístrato evita tener hijos con Mégara hija de Megacles, y se rompe la alianza, por lo que es sacado nuevamente del poder. Regresa al mismo con el apoyo de los oligarcas que le financiaron un ejército con el que batalla con sus enemigos en Palene, en el 549 a. C. a los cuales derrota.

<sup>146</sup> *Ibíd.* pp. 57-61

los nuevos oligarcas, siendo estas riquezas las que les permitieron tener relevancia política y notoriedad en la ciudad.

A la muerte de Pisístrato, Cleomenes rey de los lacedemonios siguiendo un antiguo oráculo acabó con la tiranía de los hijos de Pisístrato, haciendo volver a la antigua familia de los Alcmeónidas que asumieron el poder encabezado por Clístenes, pensando que éste restauraría el régimen aristocrático del cual era partidario Esparta.<sup>147</sup> Sin embargo, Clístenes buscó ganarse al pueblo en su lucha contra los oligarcas<sup>148</sup> realizando una serie de reformas que fueron de gran importancia para la afirmación de la democracia al reorganizar administrativamente a los atenienses a través de nuevas unidades y la renovación de algunas otras.<sup>149</sup> La base de esta reorganización fueron las demos-*δῆμος*, que como una nueva circunscripción administrativa sustituyó a las naucrarías-*ναυκραρία*, que habían sido un reflejo del régimen tribal en el que estaba asentado el poder de las familias aristocráticas.<sup>150</sup> Clístenes también reformó la tradición de llamarse según el nombre de la familia para ahora denominarse según la nominalidad de la *δῆμος*.<sup>151</sup> Estos cambios atentaron en contra del poder de las familias aristocráticas y su origen primitivo, reorganizando a la ciudad en función de las *δῆμος*, redujo la autoridad de las *γένοσ* y derrumbó su autonomía. Además, con esta reorganización se permitió que muchos de los que antes habían sido extranjeros y siervos ahora obtuvieran la ciudadanía con plenos derechos, evitando su identificación anterior por medio de su nombre. Ante esto, Aristóteles cuestiona este proceder: “Pero lo que se discute en este caso no es quien es ciudadano, sino quien lo es con justicia o sin ella”.<sup>152</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibíd.* p. 62

<sup>148</sup> Mas Torres, Salvador, *Ethos y pólis*. *óp. cit.*, pp. 81

<sup>149</sup> Las doce confederaciones que le dieron forma a la ciudad se transformaron en diez tribus con tres demos cada una, las cuales aportaban cincuenta representantes para el consejo del Areópago que ahora estaba constituido de quinientos miembros y no por cuatrocientos como en la constitución de Dracón. Estas tribus elegían a los estrategos (*στρατηγοί*) de la ciudad, uno por cada tribu y de entre ellos al polemarcha como jefe supremo del ejército de la ciudad-Estado.

<sup>150</sup> Las demos no tuvieron relación a un origen familiar. Nacidas de preocupaciones políticas concretas, las demos se constituyeron como circunscripciones artificiales por criterios geográficos y de vecindad. Clístenes dividió al país en tres regiones: la ciudad, la costa y el interior, y a su vez dividió a cada una de estas en diez secciones denominándolas demos, designando a cada una de las diez *trittyes* o tribu una sección de esta división, generando por lo tanto que cada tribu estuviera compuesta por tres demos de las diferentes regiones de la ciudad-Estado, por lo que las tribus no podían representar únicamente a determinadas regiones, sino generaban una visión en particular de todo el Estado en el que se entremezclaban los ciudadanos del mismo.

<sup>151</sup> *Constituciones Política Griegas*, *óp. cit.*, p. 64

<sup>152</sup> Aristóteles, *Política*, *óp. cit.*, p. 1319 b.

La destrucción de las γένοϋς y la adopción de las δῆμοϋς no fue sencilla. La liberación de los lazos familiares generó un sentimiento de vulnerabilidad ante la carencia de protección familiar. Las necesidades más elementales como la manutención y el cuidado del hogar ahora requerían de un mayor esfuerzo individual. La vida se hizo más independiente debido a que la familia ya no proveía alimentos, la salud dependía del dinero que se tuviera para acceder a un médico, la educación no se impartía por el patriarca sino ésta tenía un costo y la riqueza se buscaba en donde se pudiera. Por ello es que la igualdad política propiciada por las δῆμοϋς a la vez que condujo a una condición de libertad y autonomía del individuo buscando su engrandecimiento personal, también conllevó a la afirmación de una vida apegada a sus intereses y necesidades derivado de la incertidumbre propia de la libertad. Esta incertidumbre sólo pudo ser atajada mediante la obtención de riquezas las cuales aseguraban la propia existencia del individuo y de sus familias volviéndose primordial durante la democracia ateniense. Tal situación generó una contradicción dentro de esta forma de gobierno; pues buscando libertad, justicia, igualdad y virtud, se aproximaban los hombres más a las carencias y necesidades humanas tendientes a aseverar su existencia biológica.

La libertad y la igualdad política en la democracia ateniense<sup>153</sup> evidenciaría otras desigualdades que de igual forma sometían a los hombres a una dependencia constante. Estas desigualdades parten de las condiciones económicas y de propiedad. Los conflictos que prevalecerán en la democracia iniciarán por las desigualdades entre propietarios y no-propietarios determinando el funcionamiento del Estado y de las leyes que se promulgaban en las asambleas. Los pobres que poseían en la democracia igualdad de derechos pronto advirtieron que esta igualdad les serviría para conquistar lo que les faltaba. Dueños del sufragio podían ser dueños de la riqueza.<sup>154</sup>

Los pobres quisieron vivir de su derecho al sufragio exigiendo un pago por asistir a las asambleas de la ciudad o por juzgar en los tribunales las sentencias, vendiendo su voto al mejor postor.<sup>155</sup> Ellos trataron de colmar de impuestos a los ricos, cargándoles los gastos de la ciudad y obligándolos a que dieran fiestas públicas. Los pobres también aumentaron las

---

<sup>153</sup> Platón, *Diálogos IV. República*, óp. cit., p. 557a

<sup>154</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit., pp. 326-327

<sup>155</sup> Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, óp. cit. p. 200: "Las magistraturas sorteables antes eran: unas, ante los nueve arcontes, sorteadas de entre toda la tribu, otras sorteadas en el Teseón, se distribuían entre los demos; pero después que los demos comenzaron a vender los cargos."

multas en los juicios, decretaron la confiscación de bienes y acrecentaron las capacidades del tesoro público,<sup>156</sup> filtrándose esta riqueza en forma de trióbolos entre ellos<sup>157</sup> quienes ofrecían su tiempo y esfuerzo en los asuntos de la ciudad, pero en donde se entreveía un interés personal por asegurarse una retribución que les permitiera costear su existencia orgánica por más tiempo. Las magistraturas de la ciudad que tenían como fundamento el ejercicio de la virtud se convirtieron en ocupaciones que ofrecían un lucro particular.<sup>158</sup> La vida cualificada se trastocaría por la afirmación de la vida biológica a través de la obtención de riquezas que eran conseguidas por participar en la esfera pública difuminándose la frontera entre el zoé y el bíos.

Tal situación generó un antagonismo en donde los ricos defendían sus propiedades mediante la utilización de la fuerza apoyados por oligarquías iracundas que buscaban evitar más revueltas populares,<sup>159</sup> y los pobres de apabullante mayoría buscaban mediante el establecimiento de tiranías el apropiarse de más riquezas mediante la expulsión y la muerte de los oligarcas.<sup>160</sup> En Atenas no se generaron guerras tan atroces como las acaecidas en Mégara y Melito,<sup>161</sup> debido en buena medida a las reformas de Solón y Pisístrato que

---

<sup>156</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro VII y VIII, óp. cit., p. 252: Los recursos financieros de Atenas dependían básicamente de tres depósitos: 1) *el tesoro público*, que se nutría de las rentas de los dominios públicos, de las minas de plata de Laurio y de las de oro de Tracia, de tasas, multas y gastos judiciales (que se cobraban principalmente a los ricos de la ciudad) de una parte del botín de guerra, etc.; *el tesoro de Atenea*, cuyos fondos procedían de los donativos y ofrendas de los fieles y de los intereses de los préstamos que negociaba; y *el tesoro, creado tras la constitución de la Liga de Delos* (478/77 a. C.), en el que se depositaban las contribuciones de los aliados, tesoro que, como es sabido, estuvo en Delos hasta el 454/43 a. C., año en que fue trasladado a Atenas, trasvasándose desde entonces al tesoro de Atenea como primicia la sexagésima parte de los tributos, a razón de una mina por talento.

<sup>157</sup> Este era el pago al cargo público de heliasta, que formaba parte del Tribunal Supremo de la Antigua Atenas. La participación en el tribunal no era obligatoria, pero los ciudadanos que deseaban ejercer estos servicios debían presentar una petición. Los heliastas percibían un salario anual, así como los jurados quienes eran remunerados por cada día de empleo con un óbolo y más tarde, tras la muerte de Cleón con tres óbolos.

<sup>158</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit., pp. 328-330

<sup>159</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro VII y VIII, óp. cit., p. 207

<sup>160</sup> Aristóteles, *Política*, Editorial Gredos, óp. cit., p. 1304a

<sup>161</sup> Aristóteles señala que en Mégara los impulsos democráticos fueron derribados por los demagogos para “poder confiscar los bienes, expulsando a muchos de los notables, hasta que los desterrados llegaron a ser muchos, y estos regresando vencieran con armas al pueblo”. En la ciudad de Samos, por ejemplo, se “dio muerte en total a unos doscientos de los principales aristócratas y se condenó al exilio a cuatrocientos, cuyas tierras y casas se repartieron.” En “Melito hubo una guerra entre ricos y pobres, al principio vencieron estos, y obligaron a los ricos a huir de la ciudad, pero enseguida lamentándose de no haber podido degollarlos, cogieron a sus hijos, los reunieron en una granja e hicieron que los bueyes los aplastasen bajo sus patas. Los ricos penetraron después en la ciudad, y dueños ya de ella, cogieron, a su vez, a los hijos de los pobres, los untaron de pez y los quemaron vivos.” Las democracias que en principio tendieron hacia la participación de los más pobres en los asuntos públicos a través de su denodada colaboración, sin importar su riqueza o estirpe, mostrando su virtud en la entrega de la vida finita a la ciudad y en la participación razonada en los asuntos públicos, se convirtieron

redujeron estas desigualdades en la ciudad.<sup>162</sup> El enfrentamiento entre ricos y pobres en Atenas fue menos violento circunscribiéndose a temas sobre los impuestos y sobre las liturgias, poniendo mayor carga impositiva a los ricos e intentando arrancar de sus manos el caudal acumulado. Este objetivo nunca se logró del todo, ya que los enfrentamientos constantes y las victorias tanto de un bando como del otro situarían a la población de Atenas en una medianía que no alcanzarían otras ciudades griegas.<sup>163</sup>

El conflicto constante entre ricos y pobres en la democracia ateniense convirtió a este régimen político en inviable. Los hombres que se organizaban políticamente trataban de eliminar las amenazas al bíos o reducirlas significativamente, de otro modo no tenía sentido organizarse para continuar un enfrentamiento que conllevaría a la muerte. El contexto histórico permitió que este régimen de gobierno perdurara por casi dos siglos en Atenas,<sup>164</sup> desde las reformas de Clístenes alrededor del 508 a. C. hasta la supresión de las instituciones democráticas a causa de la hegemonía macedónica en el año 322 a. C., a pesar de la confrontación y antagonismo entre los ciudadanos.<sup>165</sup>

A este respecto Platón cuestiona en los diálogos entre Sócrates y Calicles la utilidad de la vida pública desarrollada en la democracia de Pericles posterior a las reformas de Clístenes (495-429 a. C.). Platón reconoce que el ejercicio de la actividad política debe de estar guiada hacia mejorar a los ciudadanos evitando que éstos sigan sus pasiones personales y satisfagan sus deseos por encima del interés de la ciudad, logrando con ello una vida virtuosa. Esta búsqueda de mejorar a los ciudadanos parte del orden y la proporción que en todo otorga

---

posteriormente en un régimen de gobierno fundamentado en la riqueza adquirida por acceder a las magistraturas, en donde los enfrentamientos violentos entre los pobres y los ricos generaron una beligerancia que determinó este proceso histórico, no por el lado de la virtud, sino por el lado de la guerra, producto de la satisfacción de sus intereses privados.

<sup>162</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Tratados de crítica literaria*, Editorial Gredos, 2005, Madrid, p. 127.

<sup>163</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit., pp. 330

<sup>164</sup> Canfora, Luciano, *El mundo de Atenas*, óp. cit., pp. 24-25.

<sup>165</sup> La subsistencia de la democracia ateniense se debe principalmente al sometimiento de ciertas ciudades griegas a través de la segunda liga de Delos al Imperio ateniense, lo que los obligaba a entregar un tributo. De igual forma se mantiene este régimen político debido a la legitimación de la esclavitud en la ciudad-Estado, pues existían tres esclavos por cada dos ciudadanos, los cuales eran los que realmente aportaban su trabajo, y permitían que los ciudadanos, tanto ricos como pobres, entregaran su vida y tiempo a la ciudad. La democracia ateniense se sostiene a partir de un acuerdo entre los ciudadanos ricos y pobres para la expropiación de las ciudades y los individuos subyugados por el Imperio ateniense, entre los cuales se reparten los ingresos de esta dominación por medio de la participación en los asuntos públicos. Paradójicamente, el régimen de libertad e igualdad que promete la democracia antigua se sostiene en la dominación y en la desigualdad de las ciudades y los individuos sometidos al Imperio ateniense.



salud y armonía; por otra parte, la corrupción y el dispendio provocan enfermedad y conflicto, esto último es lo que se ha desarrollado en la democracia. Los ciudadanos atenienses roban, golpean, fracturan sus casas y hacen daño a sus bienes y a los de sus vecinos al estar guiados por la avaricia, la pereza, la cobardía y la charlatanería en la búsqueda por satisfacer sus pasiones. La democracia de Pericles ha logrado convertir a los atenienses en malos ciudadanos a partir de establecer estipendios para los servidores públicos por lo que dejaron de interesarse en el bien común para buscar sólo la retribución que facilita la complacencia privada y el lucro personal: “si cuando los tomó no le coceaban, corneaban ni mordían, y él dejó que se acostumbraran a hacer cerrilmente todas esas cosas; ¿no te parece malo todo guardián de animales que tomándolos mansos los hace más cerriles que cuando los tomó?”<sup>166</sup>

La democracia ateniense dibujada por Platón si bien manifiesta el desprecio que el filósofo siente por esta forma de gobierno, también evidencia los propósitos cardinales de este régimen. La deriva imperial de la ciudad ateniense producto de su victoria contra Persia y del uso que le dio a este triunfo para mudarse en el líder del mundo helénico por encima de Lacedemonia, convirtió a los atenienses en una clase privilegiada y parasitaria que vivió del tributo pagado por sus aliados.<sup>167</sup> Esta carga sirvió para que los ciudadanos vivieran a costa de la ciudad, participando en los asuntos públicos pero también viviendo de ellos, otorgando su vida a la ciudad pero recibiendo a cambio la seguridad en forma de dinero para afirmar su vida biológica desde la esfera privada.<sup>168</sup> Por lo tanto, la democracia ateniense se desentiende

---

<sup>166</sup> Platón, *Diálogos II*, Gorgias, Editorial Gredos, 1987, Madrid, pp. 122-130.

<sup>167</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro I y II, óp. cit., p. 279-282: “Primero, bajo el mando de Cimón, hijo de Milcíades, asediaron y tomaron Eyón la del Estrimón, que estaba en poder de los medos, y redujeron a la esclavitud a sus habitantes. Luego sometieron Esciro, isla del Egeo habitada por los dóbopes, y fundaron allí una colonia. Tuvieron también una guerra contra los caristios, sin la intervención del resto de Eubea, y al cabo de un tiempo llegaron a un acuerdo. A continuación, hicieron la guerra contra los naxios, que se habían sublevado, y los redujeron por medio de un asedio. Naxos fue la primera ciudad aliada que fue subyugada en contra de lo establecido, pero después las demás, una tras otra, sufrieron la misma suerte. Entre las diversas causas de las sublevaciones, las más importantes eran la mala disposición para el tributo y la contribución de naves y, en ocasiones, la deserción, pues los atenienses eran exigentes y, al imponer su ley, resultaban molestos a gentes que ni estaban acostumbradas a las penalidades ni querían sufrirlas. [...] así la flota de los atenienses crecía a costa del dinero con el que contribuían los aliados, mientras que éstos, cuando se sublevaban, entraban en guerra sin preparativos militares y sin experiencia.”

<sup>168</sup> Aristófanes, *Las avispas*, óp. cit., p. 15, visto en Canfora, Luciano, *El mundo de Atenas*, óp. cit., p. 40: “Tú, que imperas sobre mil ciudades desde la Cerdeña al Ponto, sólo disfrutas del miserable sueldo que te dan, y aún eso te lo pagan poco a poco, gota a gota, como aceite que se exprime de un vellón de lana; en fin, lo preciso para que no te mueras de hambre. Quieren que seas pobre, y te diré la razón: para que, reconociéndoles por tus bienhechores estés dispuesto, a la menor instigación, a lanzarte como un perro furioso sobre cualquiera de sus

de la vida virtuosa en su búsqueda por el bien común para apalancarse en la existencia orgánica gestionada y asegurada desde la esfera privada producto de los impulsos individuales que ansiaron la acumulación de riquezas como mecanismo de satisfacción.

De esta forma, la vida virtuosa de los hombres requerida en la democracia ateniense se vio corrompida por la riqueza como el medio para asegurar el bíos desde el ámbito privado. De ahí que no se pueda hablar de una gestión, control y protección de la vida biológica de los hombres por parte del ejercicio del poder político, no existiendo una preocupación de la ciudad-Estado por la existencia orgánica de sus ciudadanos sino solamente un pago por aquellos que ofrecían su vida a la ciudad, aquellos que internándose en las necesidades públicas ofrecían un servicio beneficiándose de éste a través de la acumulación de la riqueza, siendo el lucro y la satisfacción privada los principales impulsos para inmiscuirse en los asuntos de la ciudad, pero sin que el poder político interfiriera en ellos para determinarlos diferenciándose de las prácticas biopolíticas que dominarían en la democracia moderna.

### **1.5 El zoé para la filosofía clásica**

La democracia, la ciudadanía y la filosofía formaron parte de las creaciones más originales del espíritu griego, estableciendo determinadas conceptualizaciones asentadas en la razón con el objetivo de elaborar intelectualmente una comprensión de la realidad humana que incluso en el presente continúan influyendo sobre las interpretaciones en torno al hombre y a su contexto. Sobre la comprensión de esta realidad, las reflexiones filosóficas griegas no pasaron por alto la descomposición de sus sociedades que, enfrentadas en clases y facciones, imponían oligarquías, aristocracias o tiranías según el grupo político que triunfara, haciéndose del control político de las ciudades y de las riquezas de las poblaciones. Las diferentes vertientes filosóficas intentaron profundizar intelectualmente en las características de las ciudades-Estado, hilando argumentos para establecer sus peculiaridades, exponiendo cuáles eran los mejores regímenes políticos para determinados hombres y ciudades, y cómo desarrollar una mejor existencia en comunidad.

---

enemigos. Como quieran, nada les será más fácil que alimentar al pueblo. ¿No tenemos mil ciudades tributarias? Pues impóngase a cada una la carga de mantener veinte hombres y veinte mil ciudadanos vivirán deliciosamente, comiendo carne de liebre, llenos de toda clase de coronas, bebiendo la leche más pura, gozando, en una palabra, de todas las ventajas a que les dan derecho nuestra patria y el triunfo de Maratón.”

El pensamiento filosófico-político en Grecia centrado en las características de los gobiernos mostraba la relación entre estos regímenes políticos con sus ciudadanos o súbditos generando abstracciones en torno al papel de la vida dentro del espacio público. Es así como Platón propone en la *República* una interferencia permanente del Estado sobre la vida orgánica, siendo la primera meditación compleja en torno a la gestión y regulación del bíos desde el ámbito público a partir de la idealización de la ciudad. Lo mismo se comparte en las descripciones que pseudo-Jenofonte realiza en *La constitución espartana* sobre el gobierno aristocrático de Lacedemonia, conjeturando un poder político controlador de la vida que rige sobre la educación, la salud y la reproducción de los súbditos de la ciudad. Diferente propuesta expone Aristóteles quien desdeña en la *Ética Nicomáquea* y en la *Política* la posibilidad de regular el bíos de los hombres para centrarse en el zoé como una vida cualificada que gobierna virtuosamente sobre las ciudades. Las reflexiones filosóficas alrededor de la gestión de la vida fueron diversas estableciéndose como antecedentes relevantes para comprender cuál es el origen que impulsa a esta administración como una herramienta de poder en las ciudades-Estado griegas y cuál fue el legado de esta gestión de la vida en la consolidación de los Estados modernos.

Es a partir del siglo V a. C., que se desarrollarán una serie de acontecimientos que determinarán a las ciudades griegas; los atenienses derrotarán al ejército persa en la batalla de Maratón convirtiéndose en líderes del mundo heleno constituyendo la Liga de Delos, la democracia ateniense rivalizará con el régimen aristocrático lacedemonio en las guerras del Peloponeso, las γένοϋ desaparecerán para darle paso a las δῆμοϋ que liberarán a los hombres del régimen familiar, la riqueza impulsará la participación política tanto en los regímenes oligárquicos como en los democráticos, las leyes se volverán comunes y se desarrollarán asambleas públicas en torno a los problemas de las ciudades, entre otros acontecimientos más. Por lo tanto, las reflexiones filosóficas de este tiempo girarán en torno a estas condiciones sociales y culturales de las polis griegas que vivían entre constantes transformaciones. No es de sorprender que las habilidades retóricas, la mercantilización de la sabiduría y el engrandecimiento del individuo hayan sido algunas de las principales características del movimiento intelectual sofista que inaugurará las reflexiones filosóficas posteriores al desarrollo de estos acontecimientos.

Los sofistas -calificativo proveniente del vocablo σοφός-sophós, sabios- como ellos gustaban denominarse, eran un grupo de intelectuales que recorrían la mayor parte de las ciudades griegas con la finalidad de difundir sus reflexiones en torno al hombre y a su comunidad. Alejados de las interpretaciones religiosas y cercanos a la razón y a las condiciones causales que les daban forma y fondo a las relaciones humanas, los sofistas difundieron su pensamiento con gran éxito entre las clases altas de las ciudades. Las principales características que podemos enumerar para distinguir a este movimiento filosófico parten del escepticismo como método para abordar los problemas humanos, del individualismo como cualidad y del eclecticismo como parte inherente de sus conclusiones.

El acrecentamiento de la reputación de los sofistas en Atenas vino acompañado de las necesidades prácticas de la sociedad comercial resultado a su vez de las condiciones democráticas en las que se desarrollaba el régimen de gobierno ateniense. El éxito en la esfera pública durante estos años partía de la adquisición de ciertas habilidades que permitían imponerse social y políticamente al resto de sus coetáneos, obteniendo por medio de una formación rigurosa las capacidades para desarrollar prestigio y autoridad en las asambleas públicas, dominando sobre las masas a través de la persuasión y teniendo como objetivo superior el obtener el gobierno de la ciudad, y las riquezas para sí y para su familia. Es por ello que los sofistas eran codiciados por las familias más ricas de la ciudad ateniense. Estos sabios adiestraban a los hombres en las habilidades de la retórica y la política, ofreciendo las familias aristocráticas grandes cantidades de dinero que abonaban a la riqueza material de los sabios. Intercambiaban los sofistas las palabras, los gestos, los pensamientos y las habilidades de seducción, por un puñado de monedas, por lo que Platón los calificaba como “traficantes, tenderos de las mercancías por las que se nutre el alma”.<sup>169</sup>

Los sofistas más acreditados, al menos así lo hace saber Platón, fueron Protágoras (480-411 a. C.) y Gorgias (485-380 a. C.) Protágoras retoma del pensamiento de Heráclito la idea del devenir constante del todo que adapta a las condiciones del cuerpo y de las cosas para afirmar que los órganos, los objetos y los sentidos fluyen de manera permanente, por lo que cuando se obtiene un juicio por medio de la razón sobre determinada condición o situación humana sólo tendrá validez para ese mismo momento y desde esa única perspectiva. De esta

---

<sup>169</sup> Platón, *Diálogos I*, Protágoras, Editorial Gredos, 2018, Madrid, p. 314a

forma, sólo son posible los juicios relativos siendo los hombres en lo individual la única medida de todas las cosas: “Las cosas son, pues, para mí tales como se me aparecen a mí y para ti tales como se te aparecen a ti”.<sup>170</sup> Los juicios, los razonamientos y las especulaciones sobre la realidad tienen todas la misma legitimidad y pretensión de validez, siendo escépticos ante cualquier argumento con afán de universalidad, ya que únicamente será relevante el cómo se dicen las cosas, no teniendo mayor importancia el contenido de las mismas.

Gorgias por su parte, elabora tres tesis que manifiestan su escepticismo sobre el conocimiento humano: a) nada existe, b) si algo existiera sería incognoscible, y c) si algo fuera cognoscible sería incomunicable. Estas tesis, aunque polémicas muestran el desdén que tenía el pensador hacia la ciencia y la filosofía, puesto que para él no tenía mayor sentido el examinar a fondo los problemas del pensamiento y el hombre ya que el resultado siempre sería intrascendente y relativo, en tanto se estaría pensando en algo que no existe y que no es posible conocer ni comunicar. De igual forma, los juicios morales son relativos, pues nada es bueno o malo, sino que los mismos hechos se convierten en buenos y malos según las circunstancias.<sup>171</sup> Gorgias está convencido de que en el fondo lo único que tiene un influjo decisivo sobre el alma humana no es propiamente el conocimiento ni la moral, siendo éstos relativos a los hombres. Lo fundamental es la palabra como el arte de convencer a los oyentes. La forma lo es todo y el contenido es tanto como nada.<sup>172</sup>

Estas generalidades sobre el pensamiento sofista infieren la preminencia del individuo por encima de cualquier unidad comunitaria. El individuo es quien mantiene una vida activa en la esfera pública sin el respaldo de la familia o la tribu, es a él a quien se le enseñan las habilidades de la retórica y de la política con el objetivo de tener éxito en la esfera pública, es él quien deduce los problemas de los hombres y la comunidad con respuestas “válidas” y es sólo el individuo en solitario quien adquiere los medios para satisfacer sus necesidades, pasiones e intereses propios de una vida apegada a su existencia biológica. Para el pensamiento sofista lo relevante es el individuo. La comunidad no es más que un medio para conseguir los fines que desde lo privado se persigan. Esto implica el reconocimiento del conflicto como inherente a las relaciones humanas y comunitarias, ya que ante estos impulsos

---

<sup>170</sup> Capelle, Wilhelm, *Historia de la Filosofía Griega*, óp. cit. pp. 116-117.

<sup>171</sup> *Ibíd.*, 122-123

<sup>172</sup> *Ibíd.*, 119-120

egoístas e individuales lo único que se puede esperar es un enfrentamiento permanente entre intereses contrapuestos.<sup>173</sup> Las conclusiones emanadas de esta interpretación filosófica legitiman el conflicto indisoluble entre ricos y pobres o entre demócratas y aristócratas en las ciudades griegas, reconociendo al lucro personal como el fin de toda relación comunitaria, por lo cual se justificará el antagonismo entre los hombres. De manera que para esta perspectiva filosófica lo relevante es la existencia finita, individual y placentera, dejando de lado las cualidades que hacen de la existencia humana una vida superior a través de la virtud, la actividad política y la razón. Para el pensamiento sofista lo notable no será lo público sino lo privado, y no la vida cualificada sino la vida biológica.

Estas conclusiones, aunque contrarias al espíritu democrático en donde tendría que imperar el interés colectivo y la participación en los asuntos de la ciudad por la simple búsqueda del engrandecimiento de la misma, retratan los intereses particulares y el lucro en la participación de la esfera pública que imperó en el régimen democrático en Atenas. Los sofistas mostraron los elementos que tendieron hacia la decadencia de la democracia antigua: individualismo, ciudadanía parasitaria, ambición desmedida, subyugación de los hombres y antagonismo entre las ciudades y los ciudadanos, no obstante, estos filósofos no se detuvieron a impugnar o refutar estas decadencias, sino las utilizaron para beneficio personal y de sus contratantes. Los sofistas enseñaron la retórica como una técnica política no para recomponer el régimen democrático, sino para aprovecharse de él.

A este respecto Sócrates (470-399 a. C.) en boca de Platón es sumamente crítico de los mercaderes de la sabiduría como él tacha a los sofistas. Para el pensamiento socrático la virtud no se manifiesta como una técnica que puede ser enseñada, sino como un don divino que se cultiva a través del bien vivir, pero no referido a los placeres corporales, sino a los placeres del alma concernientes a lo bello, lo bueno y lo justo. Este vivir bien a través de la virtud se aborda en los diálogos que Sócrates tiene con Protágoras y Fedón cómo el necesario desapego de la riqueza y de los placeres mundanos, debido a que para Sócrates la virtud sólo tiene cabida cuando se desprecian las atenciones del cuerpo y se alimentan las atenciones del alma. Los placeres corpóreos deberán relegarse ya que éstos inducen al error e intervienen en la búsqueda de la verdad y, por otro lado, se deberán atender las necesidades del alma

---

<sup>173</sup> Mas Torres, Salvador, *Ethos y pólis*. óp. cit., pp. 100-101

mediante la reflexión y el conocimiento que pueden aproximarse a la verdad. La virtud aparece cuando el hombre se aparta del cuerpo desarrollando un único deseo hacia la sabiduría que se amplifica durante la muerte cuando se desapega completamente el juicio de las necesidades mundanas, purificando y liberalizando el conocimiento adquirido.<sup>174</sup>

En el diálogo que Sócrates mantiene con Menón se preguntan si la virtud puede ser enseñada, como los sofistas propagaron por toda Grecia. Sócrates niega saber algo de la virtud, pero se propone averiguarlo. Menón por su parte está muy seguro que la virtud depende de cada individuo, por ejemplo, la virtud del hombre es dedicarse a los asuntos de la ciudad para beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos, la virtud de la mujer es administrar los asuntos del hogar, así como también hay virtud de los niños, ancianos y esclavos, conjeturas que Menón desarrolla con base en el influjo del pensamiento sofista. Sócrates, contrario a este eclecticismo, cree que la virtud tiene una esencia que la hace común a todos, siendo su principal característica que es útil en todo momento por lo cual la virtud sólo puede ser la sabiduría que se aloja en el alma y depende de la razón. La sabiduría como virtud no puede ser enseñada, puesto que no es una ciencia, ya que no tiene maestros ni discípulos y los que pretenden serlo carecen de ella.<sup>175</sup> La virtud no es algo que se aprenda, ni un don natural que tengan todos los hombres, sino que se transmite por medio de una influencia de Dios,<sup>176</sup> se presenta como un don divino en aquellos que lo poseen, una facultad omnipotente que actúa sobre los hombres. Esta facultad divina no es otra que el *Logos* (λόγος) como un esfuerzo intelectual que desde la razón inspira a los humanos a actuar sin temor a equivocarse, ya que el logos refiere a la sabiduría que obra en favor de lo bueno y lo justo. El logos se manifiesta como un imperativo categórico que impulsa a los hombres a

---

<sup>174</sup> Platón, *Diálogos II*, Fedón, Editorial Gredos, 1987, Madrid, pp. 524-589.

<sup>175</sup> Platón, *Diálogos II*, Menón, óp. cit., pp. 429-453: “De todos los que hacen profesión de ser útiles a los hombres ¿solamente los sofistas se diferencian de todos los demás en que no ya no mejoran aquello que se les confía, como los demás hacen, sino que los empeoran? ¿Y se atreven a exigir descaradamente dinero por eso? [...] Lo que sé es que Protágoras ha reunido más dinero con el oficio de sofista que Fidias, autor de tantas obras maestras [...] Protágoras ha corrompido aquellos que le frecuentaban, despachándoles en peor estado de cómo habían llegado a él, sin que toda Grecia haya tenido la menor sospecha de ello [...]

<sup>176</sup> Para Sócrates Dios es un patrón supraindividual que busca la fuente de la perfección humana en el logos y en las cualidades morales, por ende, el desafío se encuentra en seguir a esta recta inteligencia, es decir, continuar por el sendero que alimenta a el alma y abandonar aquellos elementos que sólo le dan placer al cuerpo, como la belleza, la riqueza, el poder y la fama, que eran los consuetudinarios en el régimen democrático y en la filosofía sofista.

conducirse a partir de la recta inteligencia, siguiendo el camino de la bondad y la rectitud, revelando el carácter intelectual de la moralidad socrática.

Los planteamientos que Sócrates elabora sobre la conducción de la ciudad-Estado son una censura a los postulados sofistas que guiados por el relativismo y el escepticismo de sus conclusiones filosóficas justificaron la confrontación de las ciudades y los ciudadanos, además que consintieron la acumulación de riquezas y de poder en los individuos que se concebían como independientes de cualquier lazo familiar o comunitario. Sócrates replanteó la función de las instituciones de la ciudad y el papel de los ciudadanos, no ya conducidos por los intereses individuales sino a partir de la virtud, considerando a la ciudad como la realización más sublime de la organización humana. El ámbito público, desde la perspectiva de Sócrates, es el lugar en donde se evidencia la virtud de los hombres, pero también como el lugar en donde se guía hacia la virtud, a donde se conduce hacia lo bueno, lo bello y lo justo, siendo el único camino hacia la felicidad verdadera. La ciudad, por lo tanto, será el lazo más importante que una a los hombres, superior a los lazos familiares o tribales, de ahí que los ciudadanos estén obligados a seguir las leyes de la ciudad por encima de cualquier otro mandamiento, incluso cuando estas leyes sean injustas, pues preferible morir a desobedecerlas.<sup>177</sup>

Platón (427-347 a. C.) en su texto sobre la *República* reflexiona sobre la tutela del Estado sobre los ciudadanos, desarrollando una ciudad idealizada en donde se conduce a los ciudadanos hacia la virtud. Influidor por los diálogos socráticos, Platón comienza señalando la imposibilidad de un régimen político que anhele la riqueza y los beneficios personales por encima de los de la ciudad, ya que la virtud se establece en gobernar para beneficio de los gobernados y no para beneficio propio. Lo mismo reconoce cuando considera la posibilidad de que una banda de ladrones se apropie del Estado, registrando la dificultad de que tal gobierno perdure puesto que la discordia, la avaricia, los odios y las disputas no lograrán generar un entendimiento en común, no pudiendo existir un Estado de tales características.

---

<sup>177</sup> Platón, *Diálogos II*, Critón, óp. cit., pp. 184-221: “¿O que tan sabio olvidaste que la patria es más sagrada y venerada que el padre, la madre y todos los demás progenitores juntos, que a la Patria corresponde y le den la mejor parte los dioses y aun los hombres de entendimiento, que se debe reverenciar y obedecer y tener para con la Patria airada mayores miramientos que con un padre, y que se debe persuadirla o hacer lo que prescriba, sufrir lo que manda se sufra, y llevar en paciencia si ordena azotes y cadenas? [...] así que es justo, sin huir del cuerpo, sin retroceder, sin abandonar la fila; y en la guerra y en tribunal, hay que hacer lo que manda ciudad y patria [...]”



Lo único que genera un interés común son la amistad, la concordia y la justicia, por lo cual no puede haber un Estado en donde se obre contrario a estos principios.<sup>178</sup>

El Estado, dice Platón, nace cuando los hombres no se autoabastecen individualmente y, sin embargo, necesitan de muchas cosas para vivir, por lo que para evitar realizar acciones que no son dichas ni aptas para todos los individuos se busca organizar estas actividades de acuerdo a las que les parecen más oportunas a cada cual según sus aptitudes y gustos. El Estado se crea como el organizador de estas actividades permitiendo que se libere el cuerpo y el alma de los individuos, haciéndolos más productivos y beneficiando con ello a toda la comunidad.<sup>179</sup> El Estado se agranda cuando se le adosan actividades humanas que nos son indispensables para vivir como es el caso de los artesanos, los poetas, los mercaderes, los actores, etc., teniendo que ampliar sus territorios para cultivar la tierra y obtener alimento para todos, dando origen a las guerras, lo que a su vez requiere de la creación de un grupo de guardianes que protejan a la ciudad-Estado de las incursiones enemigas y resguarden a los gobernantes del perjurio extranjero.<sup>180</sup>

La creación de los guardianes de la ciudad implican una gestión del bíos desde el ámbito público, ya que es necesario educarlos para que cuiden y respeten a la ciudad, a la vez que se deberán mostrar decididos en contra de los enemigos del Estado.<sup>181</sup> Esta educación contempla la gimnasia para desarrollar la fortaleza del cuerpo y la música para desarrollar la nobleza del alma. No obstante, lo que se tiene que supervisar detenidamente desde el Estado es la creación de los mitos, ya que estos son la base de la educación y reflejan acciones que no son propias de los ciudadanos virtuosos.<sup>182</sup> Según Platón, se tienen que evitar los mitos en donde los dioses se hagan la guerra o se confabulen contra los hombres u otros dioses. El

---

<sup>178</sup> Platón, *Diálogos V*, República, op. cit., pp. 346a-354a

<sup>179</sup> *Ibíd.*, pp. 369b

<sup>180</sup> *Ibíd.*, pp. 374a

<sup>181</sup> *Ibíd.*, pp. 375c

<sup>182</sup> La oposición del Estado platónico a la narrativa de un Dios violento y vengativo causante de todos los males humanos está en relación al imperativo moral que se elabora desde los diálogos socráticos. Un Dios con características violentas no podría ser el origen de la virtud, ya que la virtud se describe como un don divino que busca a través del logos el bien para su comunidad. Un Dios violento y vengativo que busca los placeres humanos y haga todo lo posible por conseguirlos está imposibilitado a ser origen de la virtud. Este mismo imperativo moral es el que inhabilita la posibilidad de que el Dios platónico mude de forma, como lo narraban los mitos de los dioses naturales, pues un Dios que altera su bondad y belleza para constituirse en un ser mundano que engaña a los hombres con su apariencia es un Dios que no puede constituirse alrededor de la virtud. “Por consiguiente, no puede hallarse en Dios un poeta mentiroso”

Estado deberá evitar que los ciudadanos repliquen este comportamiento, por lo que lo mejor será dejar de narrar estos mitos. “No se puede admitir que se diga que Dios es dispensador de bienes y males ni que Dios hace crecer la culpa entre los hombres, pues Dios es bueno y él no puede ser la causa de todos estos males como narran los relatos homéricos, ya que de la mayoría de los males de los hombres Dios es inocente”.<sup>183</sup>

Las ciudades griegas desde su fundación utilizaron los mitos religiosos para legitimar las relaciones de poder que después culminarían con la creación de una autoridad política como fue el caso de la adoración a Palas Atenea en la polis ateniense. No obstante, lo que propone Platón, no es sólo legitimar un ejercicio de dominación a partir de un relato religioso, sino edificar el comportamiento de los ciudadanos en torno a este relato religioso. Platón busca a partir del mito sobre la bondad de los dioses incidir en el comportamiento que deberán de tener los ciudadanos con respecto a sus coetáneos,<sup>184</sup> interviniendo en la esfera privada para determinar la conducta individual de cada ciudadano desde el ámbito público y para beneficio público, siendo esta una idea reveladora para la gestión de la vida como un instrumento del ejercicio del poder político.<sup>185</sup> El Estado platónico busca abatir las perversiones y las corrupciones de las sociedades griegas tendientes al libertinaje, la avaricia y el egoísmo, intentando controlar a sus poblaciones a través de la educación y las leyes, por lo tanto, el Estado regulará el comportamiento de los individuos para convertirlos en

---

<sup>183</sup> *Ibíd.*, pp. 375a-381a

<sup>184</sup> En la República imaginada por Platón se deberán prohibir el narrar las quejas y los lamentos de los dioses y héroes antiguos, y sólo se remitirá tal comportamiento a las mujeres y a los hombres viles, siendo esta conducta indigna de los guardianes de la ciudad. En los relatos míticos se evitarán las risas violentas, ya que esto conduce a una reacción violenta que se debe de evadir en la realidad para soslayar los conflictos en la ciudad. También se prohibirán las mentiras en los mitos que generalmente dicen tanto dioses como héroes, esto con la finalidad de que los gobernados tampoco las ocupen, pues si bien los gobernantes de la ciudad pueden mentir para beneficio del Estado, no así los gobernados, que pueden con sus mentiras poner en riesgo a la tripulación de una nave o a la composición de las tropas guardianas, conllevando a la ruina del propio Estado. Se deben de evitar los relatos en donde los hombres sean apegados a la riqueza, pues se volverán sobornables. Y, en definitiva, se deben de prohibir que los poetas narren situaciones imaginadas de hombres viles, y sólo se concentren en narrar las acciones de los hombres de bien.

<sup>185</sup> El Estado platónico deberá de supervisar a los poetas para que se ciñan a estas reglas, pues a pesar de que lleguen a la ciudad poetas llenos de destreza para imaginar situaciones maravillosas y seductoras por su contenido idealizado, éstos tendrán que ser expulsados de la ciudad, pues sólo se emplearan poetas más austeros y menos agradables, pero más provechosos para el Estado. Lo mismo se tiene que aplicar con el resto de los artesanos, arquitectos o artistas de la ciudad, impidiéndoles que representen la malicia, la intemperancia, la indecencia y el servilismo de los hombres, evitando con ello que los guardianes y el resto de la población crezca con estas imágenes de vicio y corrupción.

ciudadanos de bien, que sean provechosos y que aprecien la justicia, la sabiduría y la belleza de la vida, estableciéndose una presumible rectoría de la vida desde el ámbito público.

No obstante, esta gestión de la vida desde el ámbito público no va encaminada a resguardar o a regular el bíos de los hombres, sino principalmente está dirigida a gestionar el zoé como una existencia superior que trasciende más allá de la propia materialidad derivado de un sumo objetivo. La gestión de la vida en la ciudad platónica responde a la protección de los ciudadanos que virtuosamente participan en el espacio público y que miran por el interés de la ciudad-Estado como la realización más sublime de la organización humana, aunque para ello tengan que intervenir en la esfera privada para gobernar la vida de los hombres; no para conservar su vida biológica, sino para conservar la existencia material de la ciudad. Lo anterior explica por qué el objetivo de disciplinar a los guardianes no es propiamente defender el bíos del conjunto de los ciudadanos, sino más bien defender a los gobernantes y a la ciudad de los ataques externos. Lo que se busca es proteger a la vida cualificada que rige sobre la ciudad y que trasciende a la existencia orgánica de sus pobladores. De igual forma explica por qué el Estado prohíbe a los ciudadanos el mentir, el lamentar, el sobornar y el tener una vida apegada a los placeres mundanos, ya que derivado de estas acciones se ponen en riesgo no la existencia biológica, sino la vida cualificada de estos mismos ciudadanos que al actuar vilmente estarán privilegiando su existencia orgánica, dejando de lado el zoé que permitirá el desarrollo de la ciudad. Platón prohíbe el tener una vida llena de placeres del cuerpo, no porqué estos acarreen enfermedades, vicios y una muerte prematura, sino porque estas acciones impiden el desarrollar una existencia virtuosa en el espacio público, objetivo superior de la organización comunitaria.

La intervención del ejercicio del poder político sobre la vida biológica de los hombres con el objetivo solamente de regular y proteger la vida cualificada se logra ejemplificar cuando Platón establece las restricciones con respecto a las muestras de amor. Éstas manifestaciones corporales de atracción y deseo deberán de ser moderadas y armoniosas de acuerdo a la virtud pública. La muestra de este amor debe ser tal que parezca que se trata al amado como a un hijo, de no ser así, “que se afronte el reproche público de la tosquedad y el mal gusto”.<sup>186</sup> Lo mismo sucede cuando se propone unir a los mejores hombres con las

---

<sup>186</sup> *Ibíd.*, pp. 403a

mejores mujeres para que procreen,<sup>187</sup> o cuando señala la obligación de que las mujeres procreen para el Estado de los veinte hasta los cuarenta años en la mejor etapa de su vida reproductiva,<sup>188</sup> ya que estas intervenciones sobre los genes no tienen por objetivo el desarrollar una raza o fenotipo ideal centrados en las cualidades orgánicas de los individuos, tampoco tiene por objetivo el apelar a la salud de las madres y de sus hijos, sino por el contrario, se tiene como finalidad el procrear a los sujetos que por sus cualidades del alma ya demostradas por sus progenitores, sean virtuosos para la ciudad y sirvan para el bienestar de la comunidad. Se busca reproducir una vida cualificada que se conduzca por la virtud, más que una vida biológica saludable que se manifieste en su corporalidad.<sup>189</sup>

El Estado platónico tendrá como tarea primordial el regular la vida de los ciudadanos para alcanzar la virtud, por tal motivo cuando una persona sea enfermiza se le dejará morir, no porque con ello se evite la propagación de la enfermedad, sino porque tal padecimiento manifestará la dependencia que tiene el individuo sobre su cuerpo lo cual lo limitará a alcanzar una existencia superior.<sup>190</sup> Pero así como habrá médicos que se encarguen de las enfermedades del cuerpo, también habrá quien se encargue de las enfermedades del alma. Los jueces buenos y sabios tendrán que ser los encargados de curar el alma enferma de los vicios y los placeres corpóreos a partir de su conocimiento y virtud. Sin embargo, al igual que el Estado dejará morir a un hombre por sus padecimientos corporales, así mismo el poder político dejará morir a los hombres que por sus enfermedades del alma afecten el bienestar de la comunidad, desterrándolos de la ciudad, apartándolos del resto de los ciudadanos y evitando con ello que se contraigan los mismos padecimientos que lo condenan a la vileza.<sup>191</sup>

Platón reitera constantemente que el objetivo del Estado no será otro que regular, gestionar y proteger el *zoé* de los hombres libres en las ciudades griegas. Para lograr este

---

<sup>187</sup> *Ibíd.*, pp. 459d

<sup>188</sup> *Ibíd.*, pp. 460c

<sup>189</sup> Similar situación se manifiesta con respecto a la práctica de la gimnasia que como disciplinamiento del cuerpo resulta óptimo para obtener una buena vida, no obstante, su mayor beneficio no será una vida biológica saludable, sino la suposición de que el perfeccionamiento del cuerpo conllevaría a un perfeccionamiento del alma, por lo que un hombre virtuoso sabrá de antemano las ventajas de tener un cuerpo sano. De igual forma cuando Platón aborda la cuestión de la alimentación, señala que una alimentación variada atraerá enfermedades e intemperancia, en cambio la simplicidad confiere salud y armonía al cuerpo, pero particularmente en el alma que trasciende hacia la virtud.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, pp. 407d

<sup>191</sup> *Ibíd.*, pp. 409c

objetivo, Platón describe una serie de controles sobre la existencia de los sujetos tales como la prohibición de conductas cercanas a la vileza y al egoísmo, así como la reproducción de valores como la sabiduría, la moral y la virtud. Platón además expone algunos otros controles sobre los ciudadanos tales como la prohibición a los guardianes de poseer algún bien privado salvo los de primera necesidad,<sup>192</sup> tampoco podrán mirar ni tocar el oro o la plata,<sup>193</sup> las mujeres deberán de ser comunes a todos los hombres y por lo tanto los hijos lo serán también,<sup>194</sup> nadie tendrá nada en privado conviviendo juntos en el gimnasio y en las asambleas, teniendo todos los ciudadanos casa y comida en común.<sup>195</sup> Estos controles rigurosos tienen por finalidad el desarrollar una existencia cualificada, manteniendo como denominador frecuente la preeminencia de lo común sobre lo familiar, lo público sobre lo privado. Esto conlleva a suponer que para Platón los problemas de las polis griegas partían del lugar privilegiado que tenían las γένοϋς y la propiedad en la ciudad, de su relevancia aunado al individualismo, es que se generaron las ansias de riqueza material y placeres corpóreos para sí mismos y para sus familias, por lo que la solución de estos males pasa por desterrar cualquier implicación de lo privado como determinante en el ejercicio del poder político en las ciudades griegas.

Las superposiciones del zoé sobre el bíos, de lo común sobre lo familiar y de lo público sobre lo privado, son parte de la idealización que Platón elaboró conforme a lo que él creía son los mejores mecanismos de gobierno. En la *República*, Platón expone algunas soluciones a las contrariedades de su tiempo, reflejando una racionalización profunda de los problemas públicos de las polis griegas. No obstante, estas soluciones no dejan de ser más que proposiciones idealizadas. Ni democracias, ni oligarquías, ni tiranías aplicaron tal gestión sobre el bíos de sus súbditos o ciudadanos, en buena medida porque no existían los medios ni las instituciones para tal control y supervisión sobre la conducta y pensamientos de los hombres.<sup>196</sup> En conclusión, todo lo concerniente a la existencia orgánica y su regulación será

---

<sup>192</sup> *Ibíd.*, pp. 416d

<sup>193</sup> *Ibíd.*, pp. 417a

<sup>194</sup> *Ibíd.*, pp. 457c

<sup>195</sup> *Ibíd.*, pp. 458d

<sup>196</sup> La filosofía clásica emerge con respuestas a las corrupciones que se enfrentaban en las polis griegas; desde la hipocresía del gobierno democrático ateniense que se hallaba inmerso en sendos gobiernos demagogos, hasta los excesos de la aristocracia espartana que a través de divisiones muy claras en la ciudad (homoio, motaz, periecos e ilotas) que condenaban a la esclavitud a los ciudadanos griegos. La filosofía es un intento por desarrollar nuevas formas de gobierno en las que se privilegie lo común y lo virtuoso a través de una regulación

importante para el Estado platónico siempre y cuando afecte la vida cualificada de los hombres libres y su actividad virtuosa dentro de la ciudad, de otro modo resultará intrascendente

Aristóteles (384-322 a. C.) deja de lado la idealización de un Estado perfecto que recomponga las condiciones políticas y morales de las sociedades griegas como lo había realizado Platón, y más bien busca razonar las circunstancias por las que él cree se desarrolla un hombre de bien, un hombre que impulsado por imperativos morales despliegue una vida virtuosa, que no solamente sea moral sino también práctica a través de un perfeccionamiento de la actividad política que contribuya a plasmar un mejor tipo de humanidad. Para Aristóteles la virtud solo se logra en la esfera pública, ya que la actividad política es la única que mira por el fin y el bien supremo de los hombres libres que es la felicidad. La esfera pública es el único espacio que busca alcanzar lo mejor y lo más bello para los hombres, lo que constituye el engrandecimiento del alma. No así la vida privada, debido a que este es un medio para alcanzar otro bien que no es el fin superior, ya que éste conduce a la riqueza o la procreación de una familia con la finalidad de mantener los placeres del cuerpo, la acumulación de riquezas y el linaje, pero ninguno de ellos conduce al fin supremo del hombre. Algunas veces los hombres se confunden y piensan que la riqueza conduce hacia la felicidad, empero, tal confusión deriva de que la felicidad necesita de un suplemento de prosperidad para alcanzarla. Para desarrollar bellas acciones es necesario estar provistos de recursos, no obstante, sin este fin estas riquezas no representan nada. Lo mismo el nacimiento ilustre, la influencia política o la hermosura. Estas condiciones no representan la virtud, siendo sólo medios para alcanzar el beneficio privado, pues nadie sería feliz siendo miserable, formando parte de un linaje vil o siendo solitario.

---

de la conducta de los ciudadanos. Sin embargo, esto no determinó en ningún sentido una gestión de la vida biológica desde el ámbito público, como ya se ha mencionado, su preocupación se establecía en regular la vida cualificada de los ciudadanos libres en las ciudades griegas. Algunos textos filosóficos antiguos afirmaban la existencia de tal control sobre la bíos de los ciudadanos y los súbditos en las polis griegas, de forma similar a la expuesta por Platón en su República imaginada. Estos textos son La constitución de Atenas y La constitución de Esparta atribuidos al filósofo, historiador y militar Jenofonte (431-354 a. C.) también conocido como el viejo oligarca por sus inclinaciones conservadoras, carecen de la certeza de que tales obras hayan sido escritas por el autor, pues de prosa descuidada y con argumentos repetitivos, están lejanas a las habilidades del filósofo, por lo que parecen ser obras desarrolladas posteriores a la muerte del filósofo, que en forma de panfletos se distribuyeron entre partidarios del gobierno aristocrático de Esparta.

El verdadero hombre de Estado, esto es, el político que ha de ocuparse de la virtud, va a apelar al alma de los ciudadanos en dónde se aloja la razón y la moral, para lograr guiarlos por los senderos de la virtud. De este modo, es más estimable un político que posea los saberes de las cosas del alma y sepa transmitir estos saberes a los ciudadanos para la conducción de la ciudad-Estado, que un médico, que sólo tenga conocimientos del cuerpo y de cómo remediar sus males, pero que en ningún sentido conduzca hacia la felicidad verdadera.<sup>197</sup> Aristóteles además manifiesta una jerarquía entre los elementos que componen al hombre, ya que mientras el alma conduce a la felicidad suprema que es el fin de la humanidad, el cuerpo sólo arrastra al bienestar privado que es un medio para inmiscuirse en los asuntos públicos. Desde la perspectiva de Aristóteles, y en confluencia con sus antecesores, el cuerpo no regirá hacia la virtud, debido a que seguirlo irreflexivamente lo llevará a la intemperancia y a la incontinencia lo que lo transformará en vil, en cambio, el alma lo conducirá por el camino de las virtudes, algunas morales como la liberalidad y la templanza, otras intelectuales, como la sabiduría, la comprensión y la prudencia, pero que en definitiva ambas se manifestarán como elementos superiores que transitarán a los hombres hacia la felicidad verdadera.

La virtud para Aristóteles, al contrario que, para Sócrates y Platón, no es un don divino, pero tampoco es un don de la naturaleza, sino más bien es fruto de la experiencia y del tiempo que abona a la costumbre. La virtud se manifiesta como una potencialidad de los hombres que se tiene que desarrollar al paso del tiempo a través de actos públicos que la ejerciten. Se establece entonces a la virtud como hábitos, disposiciones desarrolladas a través de la costumbre para realizar lo bueno, lo justo y lo bello. Estos hábitos deben constituirse a través de un punto medio entre el exceso y el defecto determinados por la razón, tal es el caso de la templanza que como una virtud desarrollada entre los placeres del cuerpo y el alma se fundará entre dos extremos contrarios, que en su exageración harán igualmente reprehensible esta conducta. La virtud para Aristóteles no tendrá relación únicamente con las atenciones del alma y el desprecio del cuerpo, sino más bien con la medianía en los actos realizados impulsados por la razón. El deseo al alimento y a los placeres del amor que son agradables y necesarios sólo se convertirán en vicio cuando se aflijan los hombres en su necesidad, lo

---

<sup>197</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Editorial Porrúa, 2016, México, pp. 19-20

mismo los placeres del alma como el apetito del honor y el afán de saber, que se trasformarán en perversión cuando se busquen incansablemente.

En los anteriores párrafos se muestra la preeminencia que para Aristóteles tiene lo público sobre lo privado y la vida cualificada sobre la vida orgánica elementos que condicionarán todas sus reflexiones en torno a la virtud y a la ética pública. A pesar de que Aristóteles reconoce la importancia de los elementos del ámbito privado para alcanzar la felicidad como la riqueza o la familia, así como reconoce la importancia de las necesidades orgánicas como los placeres del amor y la alimentación para desarrollar una existencia superior, es ineludible señalar que sólo se puede transitar hacia la virtud a través de la dedicación en los asuntos públicos que conllevarán a la felicidad verdadera, desarrollando una existencia superior en donde se prime la razón, sobre la incontinencia de una vida pasional. De modo que la inteligencia y la razón como elementos inherentes a la sabiduría, serán condiciones virtuosas que inmortalizarán al hombre, en cambio, el cuerpo, por mucho que se afanen los hombres en embellecerlo o asegurarlo, no llegará a desarrollar una existencia superior a través de su protección que resultará finita.

Los filósofos socráticos engrandecieron la actividad política a través de la virtud, estableciendo a la vida pública como una labor ética-política centrada en la razón para lograr la felicidad verdadera. El fin de este planteamiento filosófico se ubica en controlar, proteger y gestionar la vida cualificada que gobierna y participa en los asuntos de la ciudad para su glorificación. De ahí que la filosofía clásica no pueda ligarse con el ejercicio de la biopolítica que prevalecerá en las sociedades modernas, ya que sus objetivos serán diferentes. La herencia de la gestión del bíos en las sociedades modernas partirá de otros senderos que será necesario analizar en los siguientes capítulos.

### ***Reflexiones del capítulo***

La construcción de la ciudad-Estado en la antigua Grecia se desarrolló mediados por la adoración a los dioses mitológicos de la naturaleza utilizando esta doctrina religiosa para legitimar las relaciones de dominación a través del conocimiento de las liturgias y sacerdocios, lo que permitió el establecimiento del poder político para la resolución de los problemas extra-familiares y la defensa de los ataques externos, pero también para la generación de un régimen aristocrático que gobernó justificando su dominación en el



liderazgo de sus familias y en el conocimiento de los cultos antiguos. El desarrollo de la esfera pública rigió sobre ciertos aspectos particularmente religiosos de las comunidades del Ática por lo que no tuvo la ciudad-Estado la fortaleza para desarrollar un gobierno sobre la vida orgánica de sus poblaciones. La mayoría de las ordenaciones sobre las leyes o sobre la moral eran facultades de las γένοϋς, en donde se agrupaban los aspectos económicos, educativos y conductuales de los hombres. De ahí que en un primer momento la vida virtuosa se asimilara a los patriarcas intérpretes de las cosas divinas y la vida biológica fuera regulada en la esfera privada a través de las instituciones familiares.

No fue sino hasta la generación de las concepciones del logos (razón) y el nomos (leyes comunes) que se comenzó a cuestionar el funcionamiento de las relaciones de dominación, ya que en éstas había prevalecido el interés familiar y por tanto privado sobre el interés de la ciudad y por ende público. Solón esgrimiendo estas herramientas de pensamiento, consolidó el poder de la polis ateniense sobre el de las familias tradicionales sentando las bases para que fuera la ciudad-Estado quién juzgara a los ciudadanos mediante las leyes comunes, las cuales serían decretadas a partir de una discusión pública en la que participarían los ciudadanos atenienses en el consejo del Areópago. Solón también redujo el poder político y económico de los eupátridas, permitiendo que se resquebrajara el régimen clientelar sobre el cual estaba asentado, evitando que los ciudadanos se convirtieran en esclavos de los eupátridas a partir de la eliminación de las deudas contraídas. El ámbito público buscó limitar el control que las aristocracias tenían sobre la existencia orgánica de los individuos desde la esfera privada, sin embargo, la ciudad-Estado no planteó en ningún momento una gestión del bíos, así como tampoco confeccionó ninguna institución dedicada a la protección u optimización de la existencia orgánica de los individuos para beneficio del ejercicio del poder político. Las acciones desarrolladas para ampliar el poder de la ciudad-Estado lograron primordialmente reducir la autoridad que tenía la aristocracia sobre el resto de la población, estableciendo los pilares para el posterior desarrollo del régimen democrático que buscó elaborar un interés común que imperara sobre el interés particular de las familias tradicionales.

Para el régimen democrático ateniense la utilización de la vida de los ciudadanos es sumamente relevante ya que es debido a esta predisposición que se cumplen determinadas

labores necesarias para el mantenimiento y ejecución del poder político, como la intervención en las asambleas, en los tribunales, en el ejército, en las ceremonias públicas, etc., tareas en las que anteriormente sólo participaban las familias aristocráticas. La utilización de la vida por parte del poder político no es propiamente una administración del bíos, sino se espera que sea una administración del zoé, es decir, se espera que los ciudadanos comprendan los intereses comunes de la ciudad y actúen para satisfacerlos olvidando de satisfacer sus propios ímpetus y utilidades, buscando sea una vida más cercana a las virtudes que a las pasiones. Sin embargo, esta vida presumiblemente superior guiada por el bien común del régimen democrático en realidad fue tutelada por la búsqueda de riquezas en la esfera pública para asegurar el bíos desplegado en la esfera privada. La riqueza supuso el sostén de la existencia biológica desde el ámbito familiar rechazando con ello la pretensión de establecer una vida pública apartada de los intereses personales. El zoé, por lo tanto, fue trastocado por el predominio del bíos que buscó ser asegurado por la participación de los individuos en los asuntos de la ciudad. Esta situación tampoco generó una gestión del bíos desde la ciudad-Estado. La vida siguió siendo regulada desde el ámbito privado, sólo internándose en los asuntos de la ciudad para obtener dividendos para su aseguramiento.

A este respecto, los pensadores clásicos de la filosofía griega observaron las consecuencias que traía consigo la intervención de los intereses personales en los asuntos de la ciudad. Estos intereses únicamente respondían al objetivo de asegurar la existencia biológica, privilegiando las pasiones y las satisfacciones, a la razón, la ética y la templanza. Particularmente la filosofía socrática observó los conflictos perennes entre las ciudades y sus ciudadanos que por toda Grecia se disputaban la hegemonía política y la distribución de las riquezas, por ello es que estos pensadores desarrollaron una comprensión de la realidad centrada en la virtud que concebida a través del logos como un imperativo categórico indujera a los hombres a conducirse a partir de la recta inteligencia, evitando los conflictos inherentes a la búsqueda del interés personal tutelado por el aseguramiento del bíos. Tal concepción filosófica instituyó la preminencia de la vida pública como una labor ético-política centrada en la razón para lograr una vida cualificada que condujera hacia la felicidad verdadera. La finalidad de las reflexiones filosóficas expresadas por Sócrates, Platón y Aristóteles fue controlar, proteger y gestionar el zoé desde el ámbito público para el engrandecimiento de la ciudad y el progreso de la existencia misma de los hombres.

Es así que se considera que el zoé fue preminente para el ejercicio del poder político de las ciudades antiguas de Grecia, particularmente en la polis ateniense. La vida virtuosa estuvo vinculada a la religión, a la razón, a la participación pública y a un imperativo moral, siendo el zoé la herramienta encargada de regular la existencia de los hombres para gobernarlos. En cambio, el bíos fue una potestad que no se sustrajo de la esfera privada. Fueron las familias y luego los individuos quienes se encargaron autónomamente de satisfacer sus necesidades y placeres, no interviniendo ninguna institución pública para su cuidado, protección y optimización. De ahí que no sea posible vincular las prácticas biopolíticas con el origen y el sustento de las instituciones públicas occidentales tanto oligárquicas como democráticas en Grecia, origen que está en otras latitudes y que esta investigación expondrá posteriormente.

## Capítulo 2. La gestión de la vida en la ciudad de Roma

*Nunca es demasiado breve la vida de quien ha cumplido plenamente el deber de la virtud perfecta.*

*Marco Tulio Cicerón, Disputaciones Tusculanas*

*Añaden luego los riesgos para la vida, y pretenden intimidar a personas valientes con un vergonzoso miedo a la muerte, cuando tales personas suelen estimar como mayor desdicha el consumirse por la vejez natural que el tener ocasión de dar enteramente por la patria aquella vida que, después de todo, debe darse a la naturaleza.*

*Marco Tulio Cicerón, Sobre la República*

El mito sobre la fundación de Roma tiene como núcleo central la afirmación de la religión doméstica,<sup>1</sup> ya que se reconoce a la divinización de la diosa Vesta<sup>2</sup> como la encargada de proteger el hogar y el fuego sagrado de la familia y se muestra la glorificación de ciertos elementos propios de los cultos privados,<sup>3</sup> tales como la procreación como un elemento de exaltación, la actuación determinante de los dioses manes en la existencia

---

<sup>1</sup> El nacimiento de los gemelos Rómulo y Remo que dio origen a la antigua ciudad de Roma estuvo envuelto en la narrativa mitológica de la religión doméstica. La fecundación de éstos fue obra de un Dios protector de la ciudad de Alba Longa que enamorado de la belleza de la vestal Rea Silvia yace con ella fecundándola de unos mellizos. Esta acción produjo una deshonra para la sacerdotisa y para la diosa Vesta, protectora del fuego sagrado y de la fidelidad del hogar, ya que las vestales debían de permanecer vírgenes durante treinta años. El rey Amulio, tío de la vestal, buscando desagrar a la diosa y evitando males mayores a la ciudad mandó arrojar a los gemelos nacidos de la afrenta a los límites de la ciudad, lanzándolos al río Tíber. Los gemelos lograron sobrevivir al ser arrojados por la marea en las laderas del monte Palatino, ahí fueron amamantados y cuidados por una loba y fueron socorridos por una familia de campesinos que al carecer de herederos los adoptaron como propios con el objetivo de mantener los rituales de sus dioses familiares. Después de un tiempo los gemelos Rómulo y Remo repletos de virtudes militares y políticas descubrieron su verdadero origen familiar, derrocaron al rey Amulio y establecieron como rey de Alba Longa a su abuelo Numitor, quien había sido despojado de la corona por su hermano. El rey Numitor tenía preferencia por el carácter sosegado y meditabundo de Remo y no tanto por el impulsivo y engreído Rómulo, por lo que cuando éste último le propuso al rey crear una nueva ciudad éste lo aceptó sin recatos, asegurando con ello una sucesión tranquila del reino de la ciudad de Alba Longa. Los auspicios designaron a Rómulo como el primer rey de Roma, ciudad fundada en el año 753 a. C. en las faldas del monte Palatino.

<sup>2</sup> *Himnos Homéricos, Himnos XXIV*, Editorial Gredos, 1978, Madrid: “Hestia (Vesta), que atiendes la santa morada del soberano Apolo, del Certero, en la isacrátísima Pito. De continuo, destila de tus bucles húmedo óleo. Entra, pues, en esta casa, penetra con ánimo, junto al prudente Zeus y a un tiempo concede tu favor a mi canto”.

<sup>3</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros I-III*, Editorial Gredos, 1984, Madrid, pp. 128-130

material de sus descendientes,<sup>4</sup> la aceptación o el rechazo de la progenie familiar por parte del patriarca, la adopción de herederos ante la carencia de sucesores en los rituales a los dioses manes,<sup>5</sup> hasta la creación de una nueva ciudad auspiciada por los dioses de la ciudad anterior.<sup>6</sup> Por lo tanto, el establecimiento de los cultos domésticos no fue privativo de las ciudades griegas, sino también se desarrollaron en la región de Lacio en donde se establecerá y expandirá la ciudad de Roma.

Este argumento se fortalece con la narración de las ceremonias que enmarcaron la fundación de la ciudad,<sup>7</sup> en las cuales se muestra la preeminencia de los cultos familiares en las comunidades latinas que habitaron la península itálica.<sup>8</sup> Sin embargo, la religión doméstica no fue el único hilo que las hermanó, de hecho los romanos se consideraban herederos de la cultura y tradición helénica, así lo refiere Dionisio de Halicarnaso (60-7 a. C.) quién en sus textos sobre la *Historia antigua de Roma* consideraba que los reales fundadores de la ciudad no sólo fueron las tribus de latinos de Alba Longa o los sabinos que acordaron rituales conjuntos con los romanos después del rapto de sus mujeres, sino particularmente griegos que llegaron a las costas itálicas desde diversos puntos, fundando las tradiciones y costumbres romanas.<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, Editorial Gredos, 1990, Madrid, p. 172

<sup>5</sup> Plutarco, *Vidas paralelas I*, Rómulo, Editorial Gredos, 1985, Madrid, p. 225: "Se excavó un pozo redondo en el actual Comicio, y se depositaron allí primicias de todos los productos que, por ley, utilizaban como buenos y, por naturaleza, como necesarios. Y, por último, de la poca tierra que cada uno había traído de su lugar de procedencia, echaban una parte allí misma y la mezclaban. "

<sup>6</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libro I-III*, óp. cit., p. 175.

<sup>7</sup> Posterior a los auspicios que sellaron la aprobación de los dioses para la creación de la nueva ciudad, los habitantes de ésta arrojaron en un orificio excavado a pocos pasos de la casa de Rómulo un puñado de tierra traído de sus anteriores moradas, lo cual significaba el traslado de sus dioses antiguos a estas nuevas tierras, apropiándose las en este acto. Rómulo estableció los términos de la ciudad, los cuales definirían la propiedad de cada familia y los límites de la ciudad, siendo inviolables de acuerdo a los cultos domésticos, para ello Rómulo utilizó un arado con el cual iba dejando un surco en la tierra estableciendo esta barrera infranqueable desde el aspecto religioso. Remo cegado por el descontento y los celos ante la coronación de su hermano no paraba de burlarse del ritual, llegando al punto de traspasar estos términos para mostrar la debilidad de su hermano. Rómulo ante tal afrenta atravesó a Remo con una espada, manifestando la inviolabilidad de estos elementos sagrados para la ciudad.

<sup>8</sup> Virgilio, *Eneida*, Editorial Gredos, 1992, Madrid, p. 32

<sup>9</sup> Una de estas tribus fue la dirigida por Enotro hijo de Licaón provenientes del Peloponeso quienes cruzando por mar a través de golfo Jónico abandonaron las islas griegas. Fue así que desembarcaron en Yapigia al extremo oriental del golfo tarentino, al llegar ahí encontraron tierra fértil para el cultivo y el pastoreo, lo cual les permitió edificar pequeñas ciudades que en su conjunto se llamaron Enotria en honor al liderazgo que los condujo, y los pobladores se llamaron a sí mismos enotrios, los cuales se expandieron por muchas regiones de Italia, pero particularmente por los montes Apeninos y Palentino, pues gustaban de vivir en las montañas como las tenían en Arcadia y Atenas. Otra tribu griega que se expandió por Lacio fueron los pelasgos descendientes de Pelasgo hijo de Zeus y Níobe, que procedentes de la región de Argos se establecieron en el interior de la península

La similitud cultural y religiosa de ambas ciudades antiguas es análoga a la semejanza en el ejercicio del poder político,<sup>10</sup> el cual se puede resumir a partir de la implantación de la religión doméstica y su imbricación con las divinidades naturales<sup>11</sup> para la creación de un poder público con autoridades comunes. Las prácticas análogas en el ejercicio del poder político se pueden enumerar comenzando con la formación de una nobleza sacerdotal, la fundación de una monarquía arraigada en los rituales religiosos, la predominancia de los intereses familiares sobre los intereses de la ciudad, la importancia de la enajenación de la tierra por parte de la aristocracia para aseverar su señorío económico, la implantación de la servidumbre y de la clientela como mecanismos de acumulación, el derrocamiento de la

---

Itálica, ocupando las ciudades de los sículos, que fueron desterrados hacia la isla de Sicilia. Los pelasgos trabaron alianza con los enotrios y otras tribus nativas para crear nuevas ciudades que mantuvieran los ritos y las costumbres griegas como es el caso de Cere, actual ciudad de Cerveteri en Roma y Pisas, actual ciudad de Pisa en la región de la Toscana. Por último, una tribu griega de la región de Arcadia dirigida por Evandro hijo de Hermes llegaría a las costas de la península itálica, instalándose en una colina a poca distancia del río Tíber, fundando la ciudad de Palanteo (posterior Palatino) en honor al semidiós griego Pan protector de los pastores y de los rebaños. Con el favor del rey Fauno, estos griegos ocuparon amplias extensiones de tierra, sobresaliendo por el prestigio de su gobierno y por el favor de los dioses. Todavía durante los años de la República romana se ofrecían sacrificios y libaciones en honor a Evandro y a toda su estirpe. Estas tribus griegas mantuvieron sus tradiciones en la construcción de sus templos, los sacrificios a sus dioses, la purificación de sus comunidades, las libaciones y las inmolaciones entre otras costumbres más propias de las ciudades de la Hélade, por lo que la vinculación de Roma con la cultura y la tradición griega fue inherente a su linaje.

<sup>10</sup> La relación cultural y religiosa entre las ciudades griegas y las ciudades latinas que dieron origen a la ciudad romana también puede comprenderse a la luz de los diferentes héroes y mitos que vincularon su ascendencia, tal es el caso del mito de Hércules, que en uno de los trabajos que le encomendó Euristeo paseó por la ciudad de Palateneo, lugar en donde posteriormente se alzaría la ciudad de Roma. O el relato escrito por Virgilio llamado Eneida, explica los antecedentes míticos de la ciudad romana. En esta epopeya se relatan los viajes de uno de los héroes más valientes de la ciudad troyana, Eneas, quien escapa del asedio de los aqueos zarpando con un grupo de soldados y familiares hacia una nueva ciudad que remplazaría a la que habían destruido los comandados por Agamenón. Según este relato, Numitor rey de Alba Longa e hijo de Proca es descendientes del héroe troyano Eneas, siendo Rómulo y Remo la diecisieteava línea sucesoria de este héroe de la guerra troyana, lo cual expone la comunión histórica, mítica y religiosa entre las ciudades griegas y las ciudades latinas.

<sup>11</sup> Tal es el caso de la llegada a la península de Hércules, nombre romano al héroe griego Heracles, hijo de Zeus y de Alcmena, quien según los relatos pasó por estos territorios mientras realizaba uno de los doce trabajos que le encomendó Euristeo, el cual era robar el ganado de Gerión, ser antropomorfo de tres cabezas y tres cuerpos. Al terminar este trabajo y en el traslado de este ganado hacia Argos, Hércules dejó que el ganado pastara en los alrededores de la ciudad Palanteo por su excelente herbaje. Mientras él dormía algunas vacas se extraviaron, por lo que Hércules al despertar comenzó a buscarlas en los alrededores, para referirse a estos animales con los pobladores nativos utilizó la palabra local vitalus (ternera), por lo que posteriormente él llamó a todo este territorio Vitulia, siendo la raíz de la palabra Italia que nombraría hasta la actualidad este territorio. Estas vacas fueron robadas por Caco que las escondió a pocos pasos de la colina en una cueva, arrastrándolas por la cola para evitar ser encontradas por las huellas de su marcha. Hércules encontró a Caco en la entrada de la cueva y le preguntó acerca del ganado, Caco negó saber algo, pero tampoco permitió que ingresara a la cueva, Hércules entonces condujo al resto de las vacas a la puerta de la cueva, éstas empezaron a mugir al oler a sus compañeras dentro, de esta forma fue descubierto el ladrón, por lo que Hércules dio muerte a Caco con una maza. Este mito legitimó el levantamiento de un altar en honor a Júpiter con la intención de purificar el río y la colina del asesinato llevado a cabo por Hércules, sacrificando una ternera como agradecimiento por el hallazgo e instaurando ritos religioso griegos en las faldas de los montes que le dieron cobijo a la ciudad romana.

monarquía para darle paso a una aristocracia asentada en las familias tradicionales, la generación de leyes comunes como resultado del enfrentamiento entre las clases sociales, el surgimiento de una oligarquía comercial que lucharía por la hegemonía política de la ciudad, las sediciones de las clases bajas que buscarían mejorar su estatus político y económico mediante revueltas y apoyándose en líderes que benefician a sus causas, entre otros fenómenos más que podemos ubicar en ambas ciudades-Estado.<sup>12</sup>

La semejanza en el desarrollo de las relaciones de dominación de ambas ciudades antiguas se observa también en la gestión de la vida. En una y otra ciudad se desplegó una administración del bíos como parte de la esfera privada gobernando la existencia orgánica de los individuos como un asunto que sólo le compelia a las familias y a su singularidad resolver. Aunque en algún momento esta gestión de la vida biológica se tornó relativamente pública normando las causas que conducían a la pena capital y ocupándose de la entrega de determinados bienes para el sostenimiento de los habitantes, en general, no existió por parte del poder político de estas ciudades una gestión del bíos, es decir, una protección y administración generalizada del cuerpo, la razón y la comunidad de los hombres para beneficio de determinada relación de dominación. Más bien, la administración de estos bienes necesarios para el mantenimiento del bíos se utilizó para la defensa y legitimación del zoé, el cual fue el asiento para el ejercicio del poder político en estas ciudades antiguas.

El poder político en la ciudad de Roma se ocupó principalmente de organizar y preservar la existencia cualificada de las élites en pos de una vida virtuosa. Tanto en la Monarquía como en la República la ciudad de Roma no intervendrá en la esfera privada para optimizar, proteger y utilizar la existencia orgánica del conjunto de los ciudadanos, sino que buscará que los sujetos en lo individual preserven su existencia biológica para desarrollar posteriormente un nivel de vida superior, alejado de los elementos que le recuerden su existencia orgánica, placentera y violenta. El poder político escrutará y organizará los elementos de la vida virtuosa a través de determinados valores y conductas como la religión, la valentía, el honor, la razón y la medianía que los conduzcan hacia una existencia

---

<sup>12</sup> Aunque se fundó la ciudad ateniense a inicios de la Edad de Hierro (1200 a. C.) y Roma no lo haría sino hasta el siglo VIII a. C., el desarrollo político y económico no descollaría en Atenas sino hasta el reinado de Teseo alrededor del siglo VIII a. C., cuando emerge gracias a su posición central en el Ática y a la utilización de los accesos al mar, lo que le proporcionaría una ventaja natural sobre rivales potenciales como Tebas y Esparta.

imperecedera en la raigambre de la ciudad, declarando con ello la probidad de su existencia y actuación pública.

## 2.1 La gestión del bíos como facultad de la esfera privada

La importancia de los cultos domésticos en las poblaciones latinas no sólo parte de los relatos mitológicos sobre los héroes y los dioses que le dan unidad y autoridad a las familias y a las tribus, sino sobre todo a la objetivación de estos mitos que dan lugar al desarrollo de mecanismos de autoridad ejercidos dentro de estas comunidades. La relevancia de la religión doméstica pasa por reconocer su impronta en los elementos tangibles que determinan las relaciones de dominación, como es el caso de las potestades sobre los ritos y los sacrificios a los dioses que exteriorizan el prestigio y la posición de una familia en la curia o en la tribu declarando con ello una autoridad y un poder sobre el resto.<sup>13</sup> Pero más allá del señorío sobre las ceremonias religiosas, la religión doméstica descubre estas relaciones de dominación en el establecimiento de la propiedad, que como el uso, la posesión, el dominio y el usufructo de la tierra,<sup>14</sup> legitiman su tenencia, justificando la propiedad por la presencia de los dioses antiguos de las familias en estos dominios, pudiendo certificar su enajenación y obteniendo provecho económico y social de su posesión.<sup>15</sup> La religión doméstica asevera y protege la propiedad familiar mucho antes de la creación de cualquier marco jurídico estatal,<sup>16</sup> con lo cual, la simiente de las relaciones de dominación anterior al surgimiento de las instituciones de la ciudad se manifiestan en los cultos domésticos.

La propiedad se constituye como uno de los elementos más importantes de la organización social de las poblaciones de Lacio. En ella se asienta el usufructo de la tierra y su relevancia económica. Pero también de la propiedad se legitima el reconocimiento de los dioses y de la estirpe de la familia como genuinos, generando por estos motivos una estructura de dominación que se exterioriza en la jerarquización social de las comunidades,

---

<sup>13</sup> Esto se puede observar con el relato que elabora Dionisio de Halicarnaso sobre el favor que otorga Hércules a los griegos instalados en Palenteo. Hércules como correspondencia a este hecho les otorga un gran territorio, pero sobre todo les enseña a dos familias ilustres la forma en como ellos desarrollaran las ceremonias religiosas tendientes al hijo de Zeus. Los que aprendieron a hacer estos sacrificios fueron los Poticos y los Pinarios, cuyas familias se dedicaron por mucho tiempo al cuidado de estos sacrificios: los Poticos dirigían las ceremonias y tomaban la primicia en las víctimas inmoladas, y los Pinarios ocupaban una posición secundaria excluidos a participar sólo en el reparto de las entrañas.

<sup>14</sup> La expresión legal por la que se enunciaba el contenido de la propiedad: *uti, frui, habere, possidere*.

<sup>15</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros I-III*, óp. cit., p. 247.

<sup>16</sup> Plutarco, *Obras morales y de costumbres V*, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 1989, Madrid, p.43



ya que a partir de la propiedad de la tierra es que surgen, se instituyen y legitiman las relaciones de subyugación. A los propietarios de la tierra se le contraponen vasallos desposeídos de la misma: a los primeros se les conocerá como patricios (*patricius*) debido al origen reconocido de sus patriarcas (*patres*) ostentando su hegemonía sobre su gens,<sup>17</sup> a los súbditos se les conocerá como siervos (*servorum*) por la carencia de la tierra así como de protección tanto material como espiritual de los dioses manes,<sup>18</sup> o como libertos (*liberatus*) como también se les llamará a los clientes (*cliens*) los cuales tendrán similares obligaciones que los considerados así en las ciudades griegas ya que ellos trabajarán en la propiedad familiar y entregarán un tributo al *paterfamilias* reconociendo su autoridad religiosa, jurídica y militar.<sup>19</sup> La religión doméstica objetivada en la propiedad se instituye como el elemento fundamental para comprender las relaciones de dominación en la región de Lacio, no sólo por su importancia económica, sino sobre todo por el estatuto social-religioso adquirido por su tenencia.

La organización social y política posterior a la constitución de la ciudad de Roma se organiza en torno a las familias patricias, siendo éstas el pináculo del orden comunitario las cuales son dirigidas por el patriarca que es denominado *Paterfamilias*,<sup>20</sup> el cual no sólo ostenta la paternidad con respecto a su familia, sino sobre todo el poder y la autoridad propia de su pontificado, gobernando sobre el conjunto de sus integrantes en ámbitos como el religioso, el jurídico, el político, el militar y el económico.<sup>21</sup> Los hijos varones del patriarca viven dentro del hogar paterno y dependen de él a pesar de estar casados o de tener hijos, ya que aunque obtienen la mayoría de edad cuando consiguen vestir la toga viril decisión que depende del tutor o del padre de familia que generalmente se da a los diecisiete años, esto no significa el abandono de la autoridad paterna, ya que siguen viviendo en la casa familiar y

---

<sup>17</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 179: “Satisfecho ya de sus fuerzas, dispone a continuación una organización para ellas. Crea cien senadores, bien por ser suficiente este número, o bien por haber sólo cien que pudiesen ser creados senadores. En cualquier caso, recibieron la denominación honorífica de Padres, y patricios sus descendientes.”

<sup>18</sup> Marco Tulio Cicerón, *Las leyes*, Editorial Gredos, 2009, España, p. 86.

<sup>19</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros I-III*, op. cit., p. 247: “Si el patrono ha hecho agravio a su cliente que sea maldito, sacer esto, que muera.”

<sup>20</sup> De forma literal Jefe padre de familia

<sup>21</sup> La mujer, esposa legítima del patriarca, recibe el título de *Materfamilias*, colocada en un rango de inferioridad con respecto al patriarca por su imposibilidad de acceder al sacerdocio de los dioses manes. Las hijas por su parte, dependen del patriarca hasta que se casan y dejan de acudir a los rituales de los dioses familiares, debido a que ahora rinden tributo a los dioses de la familia de su marido.

rindiendo tributo a los mismos dioses familiares.<sup>22</sup> De esta forma, las familias antiguas se conforman por las ramas principales y secundarias de los patricios, así como por los clientes y siervos que dependen económica, jurídica y religiosamente de los patriarcas, estando atados a estas relaciones de subordinación por su desposesión de la tierra y por su avenencia a los dioses y rituales comunes que regirán sobre toda su existencia material desde la esfera doméstica.

La familia patricia ampliada por sus componentes religiosos y económicos constituye la *gens*, similar a la *γένος* griega, fungiendo como una entidad cohesionadora del grupo familiar. La *gens* genera una autoridad entre sus miembros a partir del *paterfamilias* que integra un cuerpo jurídico que decreta las leyes y los castigos de los integrantes de la familia, así como un cuerpo político compuesto por los principales jefes de la familia, siendo determinante para la instauración de las normas que gobernarán la conducta y moral familiar, así como para la representación de la familia en la ciudad. La *gens* comprende a una sola familia con sus diferentes ramas y subordinados, que se empatan a través del *nomen*, que clarifica su pertenencia y estatuto familiar.<sup>23</sup> En este sentido, el *nomen* de la *gens* se establece como el fundamento y demostración del orden jerárquico de las familias y tribus latinas, ya que de su nominalidad se reconocerá la autoridad religiosa, la importancia económica y el estatuto de cada individuo dentro de la organización familiar.<sup>24</sup>

Derivado de la autoridad religiosa, jurídica, política y económica de los patriarcas sobre su *gens*, éstos ostentan una completa potestad sobre el bíos de los integrantes de su familia, desarrollando una gestión de su existencia biológica en múltiples facetas. Llámese

---

<sup>22</sup> El hijo sólo puede hacerse llamar *paterfamilias* a la muerte de su padre, siendo condenado a muerte si incumple esta norma, mientras tanto recibe un salario (*peculium*) a cambio debe de responder a la autoridad de su padre (*patria potestas*) en todo momento.

<sup>23</sup> En Roma las familias patricias ostentaban tres nombres como ya se mencionó, por ejemplo; Publio Cornelio Escipión (llamado también el africano por sus victorias sobre el cartaginés Aníbal), Publio es su *preanomen*, o el nombre puestos adelante, Escipión es el nombre añadido o *agnomen*, que señalaba la rama de su familia, y Cornelio era el verdadero nombre o *nomen* que era al mismo tiempo la nominalidad de toda la *gens*.

<sup>24</sup> Los patricios gustaban de añadirse el título de *ingenuidad*, esto es de pureza. Debido su relación con los dioses antiguos y con los rituales de los cultos domésticos, los patricios legitiman su predominancia y justifican su dominación, colocando mediante esta relación con los dioses los cimientos de lo que posteriormente será la monarquía romana, que gobernará la ciudad por siete generaciones.

educación,<sup>25</sup> sanidad,<sup>26</sup> sexualidad,<sup>27</sup> razón,<sup>28</sup> trabajo,<sup>29</sup> etc., los patriarcas gobiernan sobre su estirpe, ya que cualesquiera que fueran los escenarios en los que se desarrollaran los integrantes de la gens éstos estaban determinados por las instancias familiares subordinados a los preceptos de la religión doméstica. Lo mismo sucede con aquellas dificultades que algún integrante de la familia tuviera con el exterior. Las autoridades familiares intervendrán como intermediarios, siendo el *paterfamilias* el representante de su prole ante cualquier instancia de la ciudad, convirtiéndose en el responsable ante cualquier conducta que agrave o descargue sobre la familia. Con ello la autoridad del patriarca es absoluta (*patria potestad*) regulando los cultos familiares, las leyes de la gens y el comportamiento de su familia, teniendo el derecho de vida y muerte sobre sus subordinados, tales como su esposa, sus hijos, sus esclavos, sus clientes y todo el conjunto de la organización familiar.<sup>30</sup>

Al declararse la administración y protección del bíos como algo propio de las gens, se afirma también que este resguardo de la existencia biológica es un elemento a destacar en la concepción de los cultos domésticos, siendo éstos quienes determinarán el proceder de la familia y del patriarca, así como de sus leyes y rituales. La defensa del bíos como un componente de la religión doméstica puede reconocerse a través de sus normas, por ejemplo, en la decisión de acabar, desterrar o dar muerte a aquello que ponga en riesgo a los cultos familiares, siendo su principal riesgo la extinción de la estirpe que acabaría con los dioses

---

<sup>25</sup> Plinio El Joven, *Cartas*, Editorial Gredos, 2005, Madrid, p. 155.

<sup>26</sup> Pérez Tamayo, Ruy, *De la magia primitiva a la magia moderna*, op. cit., p. 42: “Plinio el viejo dice con orgullo que la antigua Roma *era sine medicis [...] nec tamen sine medicina*, o sea, saludable sin médicos, pero no sin medicinas,” pues los médicos no eran otros que integrantes de la familia que por medio de conocimiento sobre las plantas medicinales y rituales religiosos es que trataban a los enfermos.

<sup>27</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma*. Libros VII-IX, op. cit., pp. 275: “En efecto, la antigua ley de los romanos obliga no sólo a casarse a los que están en edad de hacerlo, sino también a criar obligatoriamente a todos los hijos, ley que, guardada hasta su tiempo por sus padres, no habrían sido sin duda los Fabios los que la transgredieran.”; Luciano, *Timón o el misántropo*, Editorial Gredos, 2005, Madrid, p.17: “A la inversa, si alguien toma por esposa, de acuerdo con la ley, a una mujer de noble linaje para la procreación de hijos legítimos, y ni se une él a tan floreciente y hermosa doncella ni consiente que nadie la mire siquiera, sino que la encierra y condena a virginidad, sin prole y estéril, y a pesar de ello asegura que la ama, y lo evidencia por su color, la palidez de su rostro y el hundimiento de sus ojos, ¿acaso no daría ese hombre pruebas de locura, puesto que, debiendo engendrar una prole y gozar del matrimonio, obliga a marchitarse a una doncella de rostro tan hermoso y tan atractiva, manteniéndola de por vida como si estuviera consagrada a la Tesmóforo?”

<sup>28</sup> De Coulanges, Fustel, op. cit. p. 87: “Los penates añaden, son los dioses que nos hacen vivir, sustentan nuestro cuerpo y dirigen nuestra alma.”

<sup>29</sup> Cicerón, *Las Leyes*, Editorial Gredos, 2009, España, p. 81.

<sup>30</sup> El *paterfamilias* es el único que no está obediente a la autoridad de otro, mientras que el resto de la gens se encuentra en una relación de dependencia con respecto a él, de la que no pueden salir sino es con la muerte del patriarca o con la propia en el caso de los varones, para las mujeres es más complejo, ya que a la muerte del patriarca pasan a depender de su familiar varón más cercano.

manes.<sup>31</sup> El ocaso de la estirpe ocurrirá cuando la familia aprueba o acoja el adulterio, la castidad, las malformaciones, los asesinatos, los abortos, etc., acciones que son consideradas impías por la religión,<sup>32</sup> y que, además, objetivamente, condenan al bíos de los hombres a su desaparición. Es decir, además de que estas acciones sentencian a la familia religiosamente, también objetivamente la condenan biológicamente al evitar una adecuada reproducción orgánica de la estirpe. La religión doméstica al establecer el objetivo de proteger a los dioses y de acabar con aquello que ponga en riesgo la existencia de la estirpe paralelamente gestiona y protege la vida orgánica de los integrantes de la familia desde el ámbito privado. El aseguramiento del bíos aseverará la continuidad de los cultos privados y de los dioses manes.

El objetivo de salvaguardar los rituales domésticos mediante el amparo del bíos puede ilustrarse también en las normas e instituciones que rigieron sobre la familia romana. Tal es el caso del matrimonio, ya que propiamente la unión de un hombre y una mujer no era un acto civil, moral o jurídico, sino más bien un acto religioso por el que se engendraba a un continuador varón de los rituales familiares, siendo esta procreación su culminación. Cuando se lograba este objetivo se expresaba la fórmula sacramental *ducere uxorem liberorum quaerendorum* (casarse con una esposa, hijos, cosa que responder) quedando la pareja unida ante los ojos de los dioses.<sup>33</sup> Era tan importante engendrar un heredero para los cultos que el marido ante la sospecha del embarazo de su esposa, podía mandarla a examinar con los familiares del *paterfamilias* y al momento del parto la casa podía ser clausurada, de modo tal que todo aquel que ingresara o saliera de la casa no resultara un peligro para el infante ya sea por un ataque al heredero o por la suplantación del nacido.<sup>34</sup> El celibato también era una conducta castigada desde el ámbito familiar. Los hombres casados o solteros que no tuvieran

---

<sup>31</sup> De Coulanges, Fustel, op. cit. p. 42

<sup>32</sup> Interesante lo que cuenta Tito Livio de la curia de los Poticos que al introducir cambios en los rituales ancestrales de sus dioses estos se extinguieron por obra de sus mismos dioses. Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros VIII y X*, Editorial Gredos, 1982, España, p. 153: “Inducida por el propio Apio la familia de los Poticios, a la que correspondía por derecho de familia el sacerdocio del Ara Máxima de Hércules, con el fin de delegar su ministerio había instruido a unos esclavos públicos en el ceremonial de aquel culto. Se cuenta, además, cosa sorprendente y que podría hacer sentir escrúpulos religiosos en introducir cambios en los cultos establecidos, que habiendo en aquel entonces doce familias de Poticios y en ellas unos treinta varones adultos, murieron todos dentro del año y su descendencia con ellos; y no sólo se extinguió el nombre de los Poticios, sino que también el censor algunos años más tarde fue privado de la vista por la cólera de los dioses que no olvida.”

<sup>33</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros IV-VII*, Editorial Gredos, 1990, Madrid, p. 229

<sup>34</sup> Vial Dumas, Manuel, *Derecho, muerte y matrimonio: La familia matrimonial en el Mediterráneo cristiano, desde la Antigüedad al final de la edad media*, Universitat de Girona, 2012, Girona, p. 42

hijos tenían desventajas pecuniarias, no pudiendo adquirir herencia o legado alguno testamentado por su padre. El marido sin hijos podía adquirir solamente la mitad de lo que se le hubiera dispuesto a su favor y el soltero tenía que casarse y tener descendencia para exigir la herencia de la gens.<sup>35</sup> La esfera familiar a partir de sus instituciones como el matrimonio y la sucesión protegían y fomentaban el bíos de los integrantes de la familia,<sup>36</sup> dedicados a la preservación de la stirpe y de la religión doméstica.<sup>37</sup>

Así como la gens protege y gestiona el bíos de sus integrantes, así también tiene la potestad de arruinar y acabar con esta existencia biológica. Para el patriarca era totalmente lícito abandonar a un infante nacido de un matrimonio si consideraba que el producto de éste era parte de una relación adúltera, a la esposa también se le daba muerte, ya que “El hijo de la adúltera aniquila en esta vida y en la otra las ofrendas dirigidas a los manes”.<sup>38</sup> La decisión de abandonar al hijo por parte del patriarca no sólo se expresaba por este motivo. Darle muerte al hijo era una decisión absolutamente soberana del *paterfamilias*, ya sea por cuestiones religiosas al recibir un oráculo negativo del infante, ya sea por cuestiones políticas al evitar restarle poder al primogénito, ya sea por cuestiones económicas al sortear una boca más que alimentar o por cualesquiera que fuera el motivo el *paterfamilias* tenía la potestad absoluta de aniquilar a los integrantes de la gens ya sea mediante el aborto o el infanticidio.<sup>39</sup> Pero no sólo el patriarca disponía de la vida de sus hijos durante el nacimiento, también lo

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, pp. 44-45.

<sup>36</sup> También se puede afirmar que la familia se encargaba de conservar la vida de sus integrantes debido al principio fundamental de socorrer y asistir a los integrantes de la familia en momentos determinantes. Esto se puede comprobar, por ejemplo, cuando fue apresado Apio Claudio, lo que ocasionó que toda su gens estuviera de luto y buscara su resarcimiento, lo mismo cuando derivado de las guerras se apresaba a un miembro de la familia, pues las gens se asociaban para rescatar a sus miembros hechos prisioneros. Las normas de los cultos domésticos que guiaban a las gens en los albores de la constitución de la ciudad romana establecieron como un elemento esencial de su supervivencia la protección y gobierno de la vida biológica de los individuos integrantes de las familias patricias, siendo ellos quienes continuarían y darían viabilidad a los cultos de sus dioses, por lo que la gestión de la existencia orgánica correría a cargo del ámbito privado.

<sup>37</sup> La herencia era otra de las normas que velaba por la perpetuidad de los dioses manes y por el resguardo de la vida biológica de la familia. Los bienes de la gens sólo podían ser traspasados a través de la línea paterna, con el objetivo de que estos bienes heredados no se dispersaran y sólo pudieran ser usufructuados por los integrantes de la familia, con lo cual se presume quedaban resguardados no sólo los cultos domésticos, sino también la subsistencia orgánica de la familia. Similar situación se presenta con la posesión y uso de la propiedad familiar ya sea de la tierra o de los esclavos, ya que esta propiedad sólo correspondía a los integrantes de la gens utilizar y lucrar, con lo cual, ellos se aseguraban de salvaguardar su existencia material con el provecho que pudieran obtener de ésta, ya sea por medio del trabajo o por medio del tributo.

<sup>38</sup> De Coulanges, Fustel, *op. cit.* p. 88.

<sup>39</sup> Vial Dumas, Manuel, *Derecho, muerte y matrimonio*, *op. cit.*, p.43

hacía durante toda su existencia.<sup>40</sup> El padre podía vender al hijo por cuestiones de deudas y retornar con él cuando se pagará tal compromiso, lo mismo podía condenarlo a muerte o azotarlo si así lo creía correcto.<sup>41</sup> El jefe de familia tenía la facultad total para disponer sobre la existencia orgánica de su prole.

La gens y en particular los patriarcas gestionaban la vida y la muerte de los integrantes de su familia, ya sea por medio de la administración sobre la salud, la educación, el trabajo y la economía, ya sea por medio de las instituciones religiosas como el matrimonio y la herencia que procuraban y protegían la subsistencia de la gens, o ya sea por las normas familiares que prohibían el celibato, castigaban el adulterio y permitían que las leyes familiares juzgaran la conducta de los integrantes de la gens. En los albores del nacimiento de la ciudad romana la familia tenía total autoridad sobre la gestión y protección del bíos, tanto en el disciplinamiento de la corporalidad, en el control de la conciencia y en la regulación de la comunidad, por lo que la administración de la vida orgánica desde la esfera privada fue integral.

Las familias se organizaban en curias, las cuales a su vez se reunían en tribus, siendo tres las que fundaron a la ciudad de Roma.<sup>42</sup> Éstas fueron la Ramnes cuyo nombre tiene

---

<sup>40</sup> Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables I-VI*, Editorial Gredos, 2003, España, p. 389

<sup>41</sup> Como cuando Espurio Casio, cónsul de Roma de los siglos VI y V a. C., fue mandado azotar por su padre Casio, que lo condenó a muerte acusándolo de querer convertirse en rey de Roma por haber promulgado una ley agraria como tribuno de la plebe y haberse ganado el favor de los ciudadanos por muchas otras acciones populares. Lo mismo hizo Lucio Bruto político y militar del siglo VI a. C. con sus hijos, pues como patriarca de su gens, ordenó que los apresaran y les dieran latigazos atándolos a un palo y ordenó que los decapitaran por haber pretendido restaurar la tiranía de los Tarquinos. Similar situación se presentó con Tito Manlio Torcuato dictador del siglo IV a. C. quien sentenció a su hijo Décimo Silano cuando los macedonios lo acusaron ante el Senado romano de corrupción y malos tratos en su gobierno; Manlio Torcuato dedicó dos días completos a escuchar a ambas partes y al término expresó la siguiente sentencia: “Puesto que tengo prueba de que mi hijo Silano ha recibido dinero de los aliados, le considero indigno tanto de la República como de mi hogar, por lo cual ordeno que desaparezca inmediatamente de mi vista”, Silano poco después de escuchar esta sentencia se ahorcó por la deshonra.

<sup>42</sup> Pero este cuerpo familiar agrupado en la gens no era el único que intervenía en la gestión de la vida de sus comunidades, también lo hacía la curia, como se le conoció en las ciudades latinas a la subdivisión social parecida a la fratria en las ciudades griegas. La curia agrupaba gens que eran cohesionadas a través de un supuesto origen en común que se afirmaba a través de un Dios de la naturaleza, como es el caso de los Poticos que tenían a Hércules como su divinidad, los Naucios que conservaban a Minerva como su diosa o la curia de la familia Julia que tuvo como su diosa a Venus, etc. La agrupación de estas familias a través de una divinidad natural generaba una relación de hermandad, desarrollando comidas y rituales en conjunto que permitían la elección de autoridades y normas que gobernaban sobre ellas. Las curias desarrollaron determinados elementos que suponían un gobierno y protección sobre la vida orgánica de sus integrantes, como la dispensa de comida en los rituales públicos que muchas veces eran determinantes para el sostenimiento de las familias, la administración de las tierras pertenecientes a las curias que se cedían a determinadas familias para producir

relación con Rómulo y estaba compuesta por latinos que habitaron principalmente las faldas del monte Palatino,<sup>43</sup> la Titiense que tienen su origen en Tito Tacio rey de los sabinos que compartió el trono con Rómulo hasta su muerte, ellos vivieron en el monte Quirinal en honor al Dios de esta tribu llamado Quirino,<sup>44</sup> y la tribu conformada por los etruscos llamada Luceres la cual se ignora el origen, aunque algunos autores apuntan a la familia sabina de los Tarquinos, esta tribu habitaba principalmente las laderas del monte Capitolio.<sup>45</sup> Cada una de estas tribus estaba conformada por diez curias y cada una de éstas por diez gens, por lo cual, al inicio de la ciudad<sup>46</sup> Roma estaba compuesta por tres tribus, treinta curias y trescientas gens, las cuales le rendían pleitesía al Dios de la ciudad Júpiter, el cual fue el que agrupó a estas tribus en una ciudad-Estado.<sup>47</sup>

A pesar de la fundación de la ciudad de Roma<sup>48</sup> y del establecimiento de la esfera pública la gestión de la vida orgánica continuó siendo una propiedad del entramado familiar, particularmente de la gens. La primicia de las familias patricias se mantuvo aun y que estas

---

alimentos, la agrupación de los ejércitos de las gens para la protección del conjunto de los integrantes de la curia, la generación de leyes que impelían a sus integrantes en la defensa de las causas en común, etc.

<sup>43</sup> Hay varias versiones sobre el nombre el monte Palatino, algunas apuntan a las migraciones griegas quienes lo denominaron así por el Dios Pan, otras apuntan a la diosa romana de la tribu Remnes, Pales, divinidad protectora de los pastores y vaqueros. En honor a ella se celebraban las Pariles o, mejor, Paliles siendo esta una fiesta antigua celebrada por los pastores y vaqueros el 21 de abril. Parece que en un principio esta era una divinidad masculina, apareciendo como una diosa posteriormente.

<sup>44</sup> Quirino era también un epíteto de Jano, como *Janus Quirinus*.

<sup>45</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 188

<sup>46</sup> Al parecer las tres tribus: los Remnes, los Tities y los Lauceres pudieron haber sido creadas antes de la liga septimontial a finales del siglo VIII a. C., siendo esta una confederación de aldeas o curias establecidas en los territorios que posteriormente serían de la ciudad de Roma, por lo que su fundación es anterior a la ciudad. Por otro lado, las curias se establecen como un grupo de familias alrededor de una aldea que debieron de organizarse política y religiosamente desde mediados de la edad de bronce, muy anterior al desarrollo de la ciudad romana.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 183.

<sup>48</sup> Dionisio de Halicarnaso apunta a que tanto las tribus como las curias fueron establecidas por Rómulo posterior a la fundación de la ciudad. No obstante, esta investigación presupone que estas subdivisiones sociales se desarrollaron anterior al reinado de Rómulo, siendo estas sus fundantes y no al revés. Esta conjetura parte de las tradiciones griegas que le dieron basamento a la cultura romana, en donde las familias, las fratrias y las tribus como cuerpos independientes se unieron a partir de los dioses de la naturaleza para la protección del grupo social. Éstas constituyeron a las ciudades con rituales, dioses y normas comunes que hermanaban a las tribus, fratrias y γένοϛ, limitando con ello los conflictos internos. Similar situación se desarrolló en las ciudades de Lacio, ya que las instituciones políticas resultado de la unión de estas poblaciones reafirmaban su compromiso con sus fundantes, estableciendo dioses y rituales comunes, pero respetando las leyes y los cultos particulares de cada familia y tribu, por lo que en muchas ocasiones se imponían las potestades familiares para castigar a alguno de sus integrantes por encima de las leyes de las ciudades. De este modo, podría considerarse que Rómulo reorganiza las curias y las tribus para darle cabida a los individuos y familias que progresivamente se adosaron a la ciudad, pero parece claro que tanto etruscos, como sabinos y latinos, así como sus curias y familias existieron anterior a la fundación de Roma, pues sus rituales, dioses, nombres y propiedades precedieron a los de la ciudad.

mismas familias construyeron y fundamentaron a las instituciones de la ciudad. La creación de la ciudad-Estado no se contrapuso al objetivo de las gens sobre la gestión del bíos de sus integrantes, sino más bien se sometió a la correspondencia religiosa entre las tribus, legitimando la existencia superior de los patricios en el pontificado al dios Júpiter. La ciudad de Roma organizó ejércitos conjuntos para librar batallas en contra de los enemigos extranjeros y se le dieron potestades al Senado para organizar los rituales religiosos de la ciudad a partir de la elección de los sacerdocios, pero en ningún momento tuvo la autoridad para dirigir al interior de las familias, ni para crear instituciones para el cuidado, disciplinamiento y castigo del bíos. La gestión y protección de la existencia orgánica se mantuvo como facultad intacta del entramado familiar mientras la ciudad se encargó de administrar y resguardar la vida virtuosa de los hombres participantes de los asuntos públicos.

La fundación de la ciudad romana estuvo determinada por la distribución de poder entre el rey, el Senado y las curias, lo cual tuvo por objetivo el evitar que las guerras sólo se decidieran por el monarca.<sup>49</sup> La división de poderes entre estos estamentos emanaba de la aportación de los integrantes de las familias al cuerpo militar.<sup>50</sup> No obstante, debido a la pequeñez de estas fuerzas militares es que Rómulo decidió desarrollar una serie de medidas que aumentarían el tamaño de la población,<sup>51</sup> lo que presumiblemente conllevaría a una administración del bíos desde la esfera pública. Las medidas que planteó fueron “[...] no pasar a cuchillo a los hombres en edad militar de las ciudades tomadas en combate, ni hacerlos esclavos, ni coger sus tierras para pastos, sino enviar colonos a una parte de su

---

<sup>49</sup> Rómulo estableció que la ciudad de Roma tuviera como régimen de gobierno la monarquía encabezada por él y posteriormente en conjunto con Tito Tacio rey de los sabinos. También estableció que para ayudarlo en los asuntos públicos se eligiera un Senado compuesto por cien integrantes, todos padres conscripti (padres inscritos en las curias y tribus). El rey tendría la supremacía en las celebraciones religiosas y sacrificios dirigidos a los dioses comunes, la custodia y protección sobre las leyes y tradiciones de la ciudad, así como perseguir los delitos más graves que atentaran contra su estabilidad. El Senado por otro lado, tendría la autoridad de deliberar y votar sobre todo lo que el rey les propusiera e imponer lo que decidiese la mayoría. Por último, a los ciudadanos se les otorgaron tres privilegios: escoger magistrados, ratificar leyes y decidir sobre la guerra cuando el rey se los pidiese, estas decisiones se expresaban a través del voto por curias, por lo que eran las decisiones de los paterfamilias en la ciudad.

<sup>50</sup> Las curias aportaban al ejército cien infantes y diez jinetes por cada una, por lo que en los primeros años posteriores a la fundación de Roma no había más de tres mil infantes y menos de trescientos jinetes en la ciudad. Las tribus por su parte contribuían con los céleres como un cuerpo de servicio para las necesidades urgentes del rey. Este cuerpo militar que prestaba apoyo tanto en tiempos de guerra como de paz reunió cerca de trescientos hombres pertenecientes a las casas más destacadas de las tribus eligiéndose de la misma manera que se habían elegido los senadores, es decir, por propuesta de las curias y de las tribus.

<sup>51</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros I-III*, óp. cit., p. 174-175



territorio, para hacer a las ciudades vecinas colonias de Roma y a algunas de ellas concederles incluso la ciudadanía.”<sup>52</sup> Esto es, proteger y respetar la vida biológica de los individuos que capturados en combate pudieran servir a la ciudad romana utilizándolos como combatientes en el ejército o como trabajadores de las tierras confiscadas. Estas acciones públicas que parecieran una gestión del bíos en tanto se estaría desarrollando una administración de la vida para su aprovechamiento, un disciplinamiento de los hombres para beneficiar económicamente al poder político y una optimización de la vida, no es tal. En la ocupación de las ciudades de Cenina y Antemna por parte de las tropas de Roma están las claves para desechar esta hipótesis:

Rómulo mandó trescientos hombres a cada ciudad como colonos, a quienes las ciudades dieron una tercera parte de su tierra para que la repartieran en lotes. A aquellos ceninenses y antemnates que quisieron cambiar su residencia a Roma los desplazó junto con sus mujeres e hijos conservando sus lotes de tierra y trayendo las riquezas que poseían; el rey inmediatamente los inscribió en tribus y curias (no eran menos de tres mil, de modo que los romanos tuvieron entonces por primera vez un total de seis mil infantes según el registro).<sup>53</sup>

Rómulo buscó aumentar sus fuerzas armadas añadiendo combatientes a su ejército o riquezas a su ciudad, auxiliando la vida de estos jóvenes caídos prisioneros y sus propiedades. Pero esto no significó en ningún sentido una gestión de la vida orgánica de estos individuos por parte del poder político, esto es, un gobierno sobre el bíos por parte del Estado, ya que la ciudad no intervino sobre el cuerpo, la razón y la comunidad de estos individuos para regularlos o protegerlos más allá de dejarlos vivir y adosarlos en labores productivas. La administración y protección sobre la existencia orgánica de estos jóvenes fue traspasada enseguida a las curias y tribus en donde fueron inscritos estos nuevos integrantes de la ciudad, ciñéndose a las leyes y autoridades de las familias patricias a través de la clientela, ya que a la mayoría se le negó el estatuto de ciudadanía,<sup>54</sup> entregando y administrando sus riquezas en el entramado familiar, concediendo tributo al *paterfamilias* y determinando desde la gens si estos recién llegados eran aptos para conformar las fuerzas militares de la ciudad. No puede

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 177

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 201

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 177: “pues éstos por conservar su noble linaje no concedieron a nadie, o a muy pocos, la ciudadanía.”

señalarse, por lo tanto, que estas medidas tendieran hacia un gobierno sobre la vida biológica desde la esfera pública. La real gestión del bíos se desarrolló desde la esfera privada determinada por las voluntades del patriarca.

El rapto de las sabinas es otra acción que podría calificarse como un proyecto destinado a la administración de la vida biológica desde el ejercicio del poder político. Este proyecto impulsado por Rómulo y aprobado por el Senado para aumentar el tamaño de la población de la ciudad<sup>55</sup> concluiría con el matrimonio “a fuego y agua” de las raptadas por los hombres pertenecientes a las gens romanas, buscando con ello aumentar la población y entablar relaciones con las ciudades vecinas.<sup>56</sup> No obstante, estas acciones públicas, como el perdón de la vida de sus oponentes y la adhesión de más poblaciones a la ciudad mediante el casamiento, sólo pudo desarrollarse a través de la intervención de las instituciones familiares que fueron las que en realidad se hicieron cargo de estas poblaciones integrándolas a los dioses, costumbres, leyes y autoridades de las gens, para posteriormente integrarlas a las instituciones de la ciudad. No se puede señalar que estas acciones interesadas en el acrecentamiento de la población se tradujeran en un gobierno del bíos por parte del poder político, puesto que lo único que realizaron las autoridades de la ciudad fue afirmar sus necesidades para otorgarle viabilidad al Estado.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 180: “Roma era ya tan fuerte, que su potencial bélico estaba a la altura del de cualquiera de los Estados vecinos; pero, debido a la falta de mujeres, su grandeza estaba abocada a durar una generación, al no tener en sí posibilidad de perpetuarse ni existir matrimonios con los pueblos del entorno. Entonces, por consejo del Senado, Rómulo envió una legación a los pueblos circundantes a presentar una petición de alianza y de enlaces matrimoniales con el nuevo pueblo [...] La legación no fue escuchada favorablemente en parte alguna: hasta ese extremo despreciaban y, a la vez, temían, por sí mismos y por sus descendientes, a una potencia tan grande que se desarrollaba en medio de ellos.”

<sup>56</sup> Cuando los sabinos y romanos se aprestaban al combate por este motivo, las mujeres raptadas suplicaron el fin del combate, pues si proseguían iban a perder a sus esposos, padres o hermanos irremediablemente. Para evitar esta situación se firmó un armisticio en donde se estipulaba que Rómulo y Tacio, rey de los sabinos, se encargarían de la misma magistratura en la ciudad de Roma en donde se unirían ambos reinos: “los sabinos que quisieran ser ciudadanos de Roma realizarían sacrificios en común y serían adjudicados a tribus y curias. Después de jurar esto y, según los juramentos, construirían altares, especialmente en medio de la llamada Vía Sacra, se fusionaron entre sí.”

<sup>57</sup> Una medida más que buscó aumentar la población en el reino romano fue la obligación impuesta por el gobierno de la ciudad para que los habitantes criaran a todo vástago varón y a las hijas primogénitas, exigiéndoles que no mataran a ningún niño menor de tres años, a no ser que fuera lisiado o monstruoso desde su nacimiento. Contra quienes incumplieran esta ley, Rómulo fijó entre otras penas, la confiscación de la mitad de sus bienes. Esta medida que parecería una intromisión del poder público en las potestades de la gens, no limitó en modo alguno la autoridad del paterfamilias, ya que todavía quedaba en sus manos la autoridad de aceptar o rechazar al infante mediante la fórmula religiosa *liberum tollere suscipere* (los niños que deben de aceptar); ni tampoco impidió que los infantes quedaran expuestos, es decir, que tras nacer, el padre previendo su desafeción los mostrara ante cinco hombres, y si ninguno lo recibía, expusiera al infante delante del templo

En cambio, durante la monarquía romana la gens fue tan importante en relación a la administración de la vida orgánica que el Senado legisló sobre la jurisdicción del patriarca sobre sus subordinados, la cual tendía hacia una total soberanía del *paterfamilias*. Rómulo concedió que en caso de adulterio de la mujer o si ésta bebía vino fuera castigada por el cuerpo jurídico de la gens, dándole la facultad de sancionar estas dos faltas con la muerte.<sup>58</sup> De igual forma el patriarca podía encerrar, azotar, encadenar o incluso matar a sus hijos, teniendo permitido venderlos hasta por tres ocasiones. Numa Pompilio segundo rey de Roma (716-674 a. C.) señaló a este respecto que “sí un padre permite a su hijo tomar mujer [...] ya no tendrá el padre poder de vender al hijo”, lo cual muestra el arraigo de estas conductas en las familias patricias durante la consolidación de la ciudad-Estado de Roma.<sup>59</sup>

Las instancias del ejercicio del poder político intervinieron particularmente en la existencia de los hombres a partir del desarrollo e implementación de una vida virtuosa. La ciudad-Estado buscó alejar a los hombres de los placeres y los vicios, intentando con ello conducir a la ciudad por los senderos de la virtud y la piedad.<sup>60</sup> Un buen gobierno de la ciudad

---

de la Pietas, adonde había una columna lactaria a cuyo pie se depositaban estos niños que eran despreciados por sus familias, los cuales eran tomados posteriormente por personas para explotarlos en prostíbulos, como mendigos o como esclavos, y en donde ninguna institución o ley de la ciudad se creó para su cuidado. Esta medida tendiente regular la reproducción biológica de los integrantes de la ciudad desde el ámbito público no supuso en ningún sentido un sobre-posicionamiento de sus potestades sobre las de la gens, ya que en definitiva estos tenían la última palabra en la aceptación o rechazo del menor, así como en su abandono.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 189.

<sup>59</sup> El Imperio de la gens se muestra por encima de las autoridades de la ciudad cuando los patriarcas depusieron y asesinaron al primer rey y fundador de la ciudad romana, Rómulo. Lo anterior sucedió posterior a las batallas que se libraron contra los sabinos, cuando las tribus etruscas combatieron contra el poderío del nuevo vecino romano, así lo hicieron los Veyos y los Fidenas, que lucharon y arrasaron con algunas poblaciones romanas cerca del Tíber. Rómulo los combatió y los venció a ambos, pero al tenerlos como rehenes, y ante la medida de no dar muerte a los jóvenes en edad militar decidió libéralos contra las costumbres de la gens y sin el consentimiento de los patriarcas. Esto generó mucho rencor entre los primeros pobladores de Roma quienes observaban que el rey tenía muchas consideraciones con los recién llegados, en contraste, a los integrantes de la gens y las curias antiguas los trataba con crueldad, tal es el caso de los delincuentes de la ciudad, muchos de ellos ilustres integrantes de las familias tradicionales a los cuales los arrojaba desde lo alto de la roca Tarpeya para darles muerte, por lo que los integrantes del Senado les parecía que su actuación era más la de un tirano y menos la de un rey. Los patricios conspiraron contra Rómulo y le dieron muerte. Posteriormente, se le atribuyeron mitos a su desaparición, pero siempre se mantuvo la especulación sobre el asesinato del rey a manos de las familias patricias.

<sup>60</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 179: “No sólo admiro estas medidas de Rómulo, sino aun otras que voy a decir, porque comprendió las causas que conducen a un buen gobierno de las ciudades; todos los políticos las repiten sin César, pero muy pocos las ponen en práctica. En primer lugar, la buena disposición de los dioses, cuya presencia lleva al éxito todas las acciones humanas; en segundo lugar, la sensatez y la justicia, por las que al perjudicarse menos unos a otros conservan mejor la armonía y miden la felicidad no por los más vergonzosos placeres sino por lo honrosos; finalmente la nobleza en la guerra, que produce también las otras virtudes provechosas para sus poseedores.”

será aquel integrado por políticos que tengan el beneplácito de los dioses a partir de la prudencia y la justicia en sus acciones, en la felicidad por los placeres honrosos que limiten los que parezcan vergonzosos y por la nobleza en la guerra y la rectitud en la paz. Un buen hombre público tendrá que velar por la vida virtuosa a partir del reconocimiento de los dioses, la valentía en el campo de batalla y la elocuencia en las asambleas públicas. La dicha de su participación en los asuntos de la ciudad estará motivada por los goces dignos de su posición y por las actuaciones virtuosas que apelarán a la justicia, a la honradez y al bien común.<sup>61</sup>

La esfera pública regulará y protegerá la búsqueda del zoé a partir del engrandecimiento de la vida virtuosa, suprimiendo los dioses y rituales que convoquen a la corrupción de sus ciudadanos con la finalidad de desarrollar una vida pública honesta.<sup>62</sup> La esfera privada por su parte gestionará y resguardará la vida biológica a partir del poder de las familias tradicionales, quienes administrarán la existencia material mediante el control de la propiedad y las leyes que regirán sobre la educación, la salud, la reproducción o cualquier instancia que tenga relación con la existencia orgánica de sus integrantes. Queda establecido el espacio en el que se expresará la libertad, la igualdad, la dignidad, la piedad, la razón y la

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 181-182: “Y nadie podría ver entre los romanos, aunque sus costumbres están ahora corruptas, ni éxtasis divinos, ni transportes coribánticos, ni colectas religiosas, ni bacanales, ni ritos místéricos, ni vigiliias nocturnas de hombres con mujeres en templos, ni ningún otro engaño semejante, sino que todo lo relativo a los dioses se hace o dice de manera circunspecta [...] Y lo que yo admiro sobre todo, que aunque innumerables pueblos llegaron a la ciudad, que tenían la obligación de honrar a sus dioses patrios según sus costumbres locales, la ciudad no aceptó oficialmente el culto de ninguna de estas prácticas extranjeras (cosa que les ha ocurrido ya a muchas ciudades), sino que, incluso introduciendo algunos ritos debido a oráculos, los celebra según sus propias costumbres excluyendo toda charlatanería mítica, como los ritos de la diosa del Ida [...] Pero ningún romano nativo va en procesión por la ciudad pidiendo limosna, ni tocando la flauta con un vestido multicolor, ni celebra los misterios de la diosa según los ritos frigios debido a una ley y decreto del Senado. Tan precavidamente se comporta la ciudad respecto a los usos foráneos acerca de dioses, y rechaza como vanidad todo lo que no encierra decoro.”

<sup>62</sup> La esfera pública privilegiará la gestión del zoé a partir de una vida centrada en la religión, la razón, la justicia y el bien común, incluso el Senado intervendrá en la regulación de las actuaciones públicas que no reflejen esta existencia superior. La satisfacción de los placeres corporales y la celebración de una vida perecedera a partir de los dioses que santifiquen estos placeres será rechazado, tal es el caso de Ida, diosa frigia también llamada la Gran Madre, que en su honor se celebraban Metroas o fiestas que ensalzaban la fertilidad agraria y la fecundidad humana a partir de banquetes a los que acudían sus fieles concediéndose a los placeres corporales, o Baco, Dios romano del vino y la vegetación que inspiraba los rituales orgiásticos también llamados bacanales que otorgaban placeres al cuerpo y conducían a una existencia transitoria. Hay que dejar en claro que la ordenación pública en relación a estos dioses y rituales religiosos no tuvo por motivación el evitar que estas acciones degeneraran en enfermedades físicas o mentales, oposiciones en las comunidades por la introducción de nuevos dioses o desregulaciones sobre las poblaciones ante la introducción de individuos que parezcan desiguales, sino más bien, la administración de tales ritos y dioses tuvo por objetivo el rechazar la corrupción moral e intelectual de aquellos esclavos de sus intereses y pasiones, que no desarrollando una existencia virtuosa en el espacio público se dejaron guiar por los ímpetus propios de su existencia material.

virtud, entendiendo estos valores como propios de la participación pública y, por otro lado, queda claro en donde se buscará la supervivencia, las pasiones, el trabajo, la reproducción y la economía, como un asunto familiar que solo se ubicará en la esfera privada, elementos que a continuación se profundizarán.

## **2.2 La manifestación del zoé en la constitución del poder político romano**

El ejercicio del poder político en la Monarquía y en la República romana se legitimó a través de la vida virtuosa. Los reyes o cónsules de la ciudad mantuvieron cualidades propias de su liderazgo como la valentía militar, la moderación pasional, la frugalidad patrimonial, la sapiencia intelectual, la piedad religiosa y la habilidad política, lo que los hacía dignos de dirigir al pueblo romano ya que anteponían su existencia material, sus necesidades mundanas y sus goces corpóreos a la perpetuidad de la ciudad y de sus dioses, desarrollando con ello una existencia superior alejados de la búsqueda por preservar su existencia finita. Sin embargo, cuando estas magistraturas públicas abandonaron la virtud para engrandecer una vida efímera centrada en los placeres corpóreos, prefiriendo la riqueza, la vanidad y la liviandad para con sus familiares y amigos en vez de la honorabilidad y la dignidad para la ciudad y sus dioses, es que se deslegitimó el ejercicio del poder político alzándose movimientos populares o militares para derrocar a los gobernantes en tanto carecían del fundamento que justificaba su mandato.

La administración y gestión de la vida cualificada se desapegó de la existencia material propia de la vida privada en donde se gestionaban los intereses de la familia, así como de sus mecanismos de subsistencia, ejemplos de ello se encuentran en la mayoría de los reyes que gobernaron a Roma. Numa Pompilio (716-674 a. C.) fue el segundo rey de Roma, elegido<sup>63</sup> ya que “Su fama era enorme no sólo entre la gente de Cures sino también entre los pueblos vecinos por su sabiduría”.<sup>64</sup> De origen sabino tenía sólo su virtud como carta de presentación,<sup>65</sup> así lo reconoce Tito Livio quien señala que en “aquella época era muy

---

<sup>63</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas I*, “Numa”, op. cit., p. 342.

<sup>64</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros I-III*, óp. cit., p. 226

<sup>65</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas I*, “Numa”, op. cit., p. 342: “Si bien ya por naturaleza tenía buena disposición de carácter para toda clase de virtud, todavía se volvió más civilizado gracias a la educación, el sufrimiento y la filosofía; pues se apartó no sólo de las pasiones censurables del alma, sino también de la violencia y la ambición que tan bien consideradas están entre los bárbaros, y tenía como auténtica hombría el encarcelamiento de los apetitos por la razón dentro de uno mismo.”

ponderada, la equidad y la piedad de Numa Pompilio [...] un hombre muy versado —en la medida en que se podía serlo en aquellos tiempos— en derecho sagrado y civil.”<sup>66</sup> Su gobierno se caracterizó por evitar las campañas militares suponiendo que un pueblo acostumbrado a las armas se vuelve un pueblo incivilizado,<sup>67</sup> por lo cual buscó la paz, siendo piadoso y justo en los asuntos públicos. Esta piedad pública la desarrolló a través de los rituales religiosos por lo que levantó muchos recintos sagrados, instituyó festivales y nombró sacerdotes, así como realizó purificaciones, expiaciones y honores a los dioses de la ciudad.<sup>68</sup>

El rey Numa concedió grandes beneficios a los pobres o plebeyos (*plebeius*) de la ciudad, quienes integraron un grupo social relevante para la subsecuente historia romana. Los plebeyos reconocidos así por su carencia de antepasados<sup>69</sup> llegaron a la ciudad desde otras latitudes y se instalaron con la promesa de obtener tierra donde levantar un hogar. Otros más eran clientes o siervos alejados de las propiedades patricias buscando evitar su explotación o castigo por un crimen en el orden familiar. Esta masa de individuos no había conseguido su objetivo que era hacerse de un lote de tierra,<sup>70</sup> viviendo en la pobreza a expensas de las comidas curiales. El rey Numa con el fin de evitar disturbios o una revolución de la plebe distribuyó la tierra que le había pertenecido a Rómulo, además aumentó el perímetro de la ciudad para entregar un lote a cada individuo que así lo solicitara.<sup>71</sup> Las medidas del rey Numa revelan la virtud de su mandato: desde la piedad en los asuntos religiosos, la justicia

---

<sup>66</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 195.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 196

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 197.

<sup>69</sup> Etimológicamente esta denominación parece sugerir la condición de "hijos de la tierra". En contraste con los patricios o clientes quienes mantuvieron una relación originaria con los dioses manes, fueron en su mayoría individuos pobres o empobrecidos por las conquistas romanas.

<sup>70</sup> La tierra se otorgaba cuando la plebe participaba en una campaña militar y ante la carencia de guerras en tiempos de Numa la plebe vivía en la pobreza.

<sup>71</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros I-III*, óp. cit., p. 247.

en los problemas públicos,<sup>72</sup> la sabiduría para tratar y administrar los temas de la ciudad, hasta la entrega de tierras a los pobres para evitar una guerra interna.<sup>73</sup>

Similar situación se presentó con el rey Tulo Hostilio, (673-642 a. C.) quien ascendió al trono derivado de su virtud como hombre belicoso necesario para una ciudad que se aletargaba en los rituales religiosos. Tulo Hostilio declaró la guerra a los albanos<sup>74</sup> derivado de la incursión y saqueo a las aldeas romanas y viceversa.<sup>75</sup> La guerra contra Alba Longa se reveló como un enfrentamiento familiar. Los romanos habían traído consigo a los dioses que amparaban a los albanos, manteniendo una relación de parentesco. Para evitar una guerra familiar<sup>76</sup> este enfrentamiento se decidiría en el combate de una pareja de trillizos, por parte de Roma los Horacios y por parte de Alba Longa los Curiacios.<sup>77</sup> La relevancia del enfrentamiento entre Roma y Alba Longa a través de la lucha de los trillizos estriba en el hecho de reconocer las estructuras de poder que se desenvolvían alrededor del ámbito familiar en la gestión del bíos de los integrantes de la gens. Ante la decisión de los reyes de cada ciudad y del senado para que los trillizos los representaran mediante un combate fue indispensable la aprobación del paterfamilias. Así lo manifestó el mayor de los Horacios:

Si nosotros fuéramos libres y dueños de nuestra propia voluntad y nos ofrecieras la posibilidad, Tulo, de decidir acerca del combate contra nuestros primos, sin demorarnos te expondríamos nuestras propias resoluciones. Pero

---

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 248: “Y con estas reflexiones fue el primer hombre que erigió un templo de la Fe Pública y le instauró sacrificios, como a los otros dioses, a expensas del estado. Y con el tiempo esta costumbre pública de la fidelidad y firmeza hacia los hombres iba a transformar también las costumbres de los particulares. Ciertamente la fidelidad fue considerada un asunto tan venerable e incorruptible que el juramento por la propia fidelidad era el mayor que uno podía hacer y más seguro que todo testimonio. Y cuando se producía entre dos hombres una discusión acerca de un contrato sin testigos la que dirimía la disputa e impedía que avanzase era la fidelidad de cada uno de los propios litigantes. Y las magistraturas y tribunales de justicia decidían la mayoría de las controversias mediante juramentos por la fe.”

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 249: “De esta forma, libres de guerras, con gran despreocupación de los asuntos públicos y castigados vergonzosamente por pereza y dejadez, todos eran trabajadores independientes, y consideraban que la riqueza de la tierra era más justa que la de la guerra y más dulce que la abundancia insegura.”

<sup>74</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 205

<sup>75</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros I-III*, óp. cit., p. 273: “Resumiendo, los que van a gobernar a otros deben reunir estas dos cualidades: valor en el combate y prudencia en las decisiones, virtudes que se dan entre nosotros. Y que no es una jactancia vana nos lo atestigua la experiencia mejor que cualquier argumento. No sería posible que una ciudad llegara a ser tan importante en extensión y poder en la tercera generación desde su fundación, a no ser que el valor y la sensatez abundasen en ella.”

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 263: “También nosotros (los romanos) suponíamos que íbamos a sufrir una grave desgracia si nos veíamos obligados a resolver por medio de sangre y muerte una guerra entre parientes; y cuando realizamos los sacrificios previos a la guerra, éstos nos hicieron desistir de entablar combate.”

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 264

puesto que nuestro padre todavía vive, sin cuyo beneplácito no decimos ni hacemos lo más mínimo, te pedimos que aguardes un poco nuestra respuesta, hasta que hablemos con él.<sup>78</sup> [...] preferiríamos estar muertos antes que vivir siendo indignos de ti y de nuestros antepasados.<sup>79</sup>

El sacrificio de los trillizos al ceder su vida biológica a la ciudad no fue tal, ya que no perdieron nada que resulte menos valioso que su entrega por el beneficio público. Su existencia finita es insignificante comparada con la existencia imperecedera de una vida y muerte virtuosa en favor de la conservación del bien común y de sus dioses. Tal muestra de “nobleza” fue el motivo por el que el padre de los Horacios consintió el enfrentamiento entre primos.<sup>80</sup> Al acabar el combate, sólo el mayor de los Horacios resultó con vida, lo que determinó que Roma fuera vencedora y que gobernara sobre su anterior ciudad tutora.

Durante el festejo por la victoria de la ciudad de Roma se presentó Capena, la hermana menor de los Horacios ante los jubilosos por la victoria romana, que llorando por el amor que sentía por uno de sus primos asesinados se abandonó a la pasión secreta, maldiciendo a su estirpe y a su hermano vencedor por haber dado muerte a su prometido.<sup>81</sup> El único trillizo con vida le recriminó de este modo:

[...] no te alegras desgraciada, por el bien común de la patria ni te lamentas por las desdichas particulares de nuestra casa, sino que, despreciando a tus propios hermanos, lloras el destino de tu prometido, y no consumiéndote en soledad bajo las tinieblas, sino a los ojos de todos. A mí me reprochas mi valor y mis coronas, ¡falsa doncella, enemiga de tus hermanos e indigna de tus antepasados! Puesto que no lloras a tus hermanos sino a tus primos, y tienes el cuerpo entre los vivos, pero el alma junto al muerto, vete con aquél a quien llamas, y no deshonres a tu padre ni a tus hermanos.

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 276

<sup>79</sup> *Ibíd.*, pp. 276-277

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 278

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 282: “¡Tú, el más infame de los hombres, te alegras por haber dado muerte a tus primos, y haberme privado a mí, tu desgraciada hermana, del matrimonio, ay, miserable! Y no te compadeces de tus parientes muertos, a quienes llamabas hermanos, sino que como si hubieras realizado una gran hazaña, estás fuera de ti de placer y llevas coronas por tales desgracias; tu corazón ¿al de qué fiera se asemeja?”



Las recriminaciones del mayor de los Horacios a su hermana menor quien demostraba una agonía privada en el espacio público y desdeñaba la algarabía popular de la victoria de la ciudad están relacionadas al lugar categórico para la virtud y el bienestar común, así como al lugar determinado para las pasiones y las necesidades mundanas en la ciudad romana. El trillizo vencedor censuró a su hermana por no alegrarse de la victoria de la ciudad la cual se obtuvo a través de la justicia, el valor y la designación de los dioses, perteneciendo éstos a una vida virtuosa desplegada en el espacio público. En cambio, la hermana menor manifestaba sus efusiones derivadas del asesinato a uno de sus primos públicamente, los cuales tendrían que desahogarse en la soledad, bajo las tinieblas de la casa paterna en donde pertenecían tales emociones derivadas de su existencia pasional. Es por ello que el mayor de los Horacios le mencionó a su hermana menor que su alma está muerta, siendo ahí en donde se aloja la dignidad y la virtud propias del orgullo de la ciudad y los dioses, en cambio su cuerpo está entre los vivos, en donde sobreviven las pasiones y las necesidades que hace ostensible indebidamente en el ámbito público. Tal impiedad sobre sus hermanos, sobre sus dioses y sobre su ciudad sólo logró repararse con la muerte, castigo que su propio hermano llevó a cabo a los ojos de todos los romanos.

El asesinato de Capena a manos de su hermano no produjo una desazón en la gens, consintiendo el patriarca tal castigo a su hija y no rindiéndole los honores funerarios acostumbrados ni sufriendo castigo alguno el infractor decretado por el consejo jurídico de la familia.<sup>82</sup> En cambio, este homicidio dejó una pesadumbre en la ciudad puesto que la dejaba impura a los ojos de los dioses, ya que no se había decretado un juicio religioso para determinar el castigo de la infractora.<sup>83</sup> Es por ello que fue necesario un juicio público al mayor de los Horacios que fue desahogado por los duunviros quienes actuaron en nombre del rey. Ellos enumeraron los delitos cometidos por el mayor de los Horacios, ya que no estaba permitido matar a nadie en el espacio público sin un juicio declarado válido por el monarca y tales asesinatos tenían que estar mediados por un ritual religioso. “El padre

---

<sup>82</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros I-III*, óp. cit., p. 283: “[...] el padre, al enterarse de una desgracia tan horrible, no sólo no se irritó, sino que consideró lo sucedido como justo y conveniente. No permitió que fuera conducido a casa el cadáver de su hija, ni consintió que la enterraran en la tumba de sus antepasados, ni hacerle funerales, ni sudario ni otros ritos acostumbrados, sino que, abandonada donde fue muerta, los viandantes le tributaron los honores fúnebres amontonando tierra y piedras, como a un cadáver falto de quien le haga un sepelio.”

<sup>83</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 209

defendía al muchacho acusando a su hija y diciendo que lo sucedido era un castigo, no un asesinato; y pretendía ser él mismo el juez de sus propias desgracias por ser padre de ambos.”<sup>84</sup> La autoridad del patriarca sobre el bíos de la familia predominó sobre la autoridad pública del rey y los duunviros, ya que ante la incapacidad de condenar públicamente un castigo familiar avalado por el patriarca y ante la invalidez de censurar a un héroe de la ciudad que había entregado su vida a ésta, es que decidieron que la sentencia recayera sobre el pueblo romano “convertido entonces por primera vez en juez de un proceso de pena capital, el cual se sumó a la opinión del padre y absolvió del asesinato a aquel hombre”.<sup>85</sup>

Esta administración de la vida biológica desde la esfera privada no sólo debe analizarse mediante estos relatos, sino especialmente a partir de los mecanismos objetivos que se utilizaron para tales fines como es el caso de la educación, que como un medio de control permite reconocer la tutela y el disciplinamiento sobre los cuerpos y la razón de los individuos a través de las pautas sobre el comportamiento y la subjetivación de los valores hegemónicos. La educación en la Monarquía y en la República romana se encuentra inmersa en un contexto estrictamente familiar y de dependencia dentro de la gens, así lo manifiesta Marco Porcio Catón (234-149 a. C), el cual reconoce que la educación de los antiguos y la propia estaba sustentada en las enseñanzas familiares desde la infancia primera hasta por lo menos los diecisiete años de edad bajo la vigilancia de la madre y del padre de familia,<sup>86</sup> desdoblando una serie de habilidades en el campo de las letras y de las matemáticas, pero de manera fundamental en el campo de la religión<sup>87</sup> en donde era necesario perpetuar los rituales sagrados de la gens.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 284

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 285

<sup>86</sup> Marrou, Henry-Irenne, *Historia de la Educación en la antigüedad*, Ediciones Akal, 2004, Madrid, pp. 302-303.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 307: “Al joven noble no sólo se le educa en una atmósfera de respeto a la tradición nacional, patrimonio común a toda Roma, sino también de respeto a las tradiciones propias de su familia. Sabemos en qué medida el orgullo de las casas nobles, ufanas de los magistrados curules que habían dado a la República, se ostentaba públicamente en el fasto de los grandes funerales, donde se hacían desfilar las imágenes de los antepasados y en que una oración fúnebre exaltaba, al mismo tiempo, la gloria de éstos y del propio difunto.”

<sup>88</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas IV*, Editorial Gredos, 2007, Madrid, p. 96: “Cuando empezó a comprender (su hijo), tomándole consigo le enseñaba las letras, aunque tenía como esclavo a un maestro de buen gusto, llamado Quilón, que enseñaba a muchos niños. Porque no le parecía bien que su hijo, como él mismo afirma, fuese reprendido o tirado de la oreja por un esclavo, caso de que resultase torpe en aprender, ni que hubiera de agradecer a un esclavo una enseñanza tan importante, sino que él personalmente era el maestro, el profesor de leyes, el instructor de gimnasia, enseñando a su hijo no sólo a lanzar la jabalina, a combatir con armamento

Los varones patricios<sup>89</sup> posterior a la entrega de la toga viril desarrollaban una nueva etapa en su educación en la que se desapegaban del estricto marco familiar, ya que las enseñanzas no eran impartidas por el *paterfamilias* o alguna instancia dentro del hogar. Sin embargo, esto no suponía el abandono de la gens, ya que su educación en la retórica y en las enseñanzas militares las realizaban junto a individuos afines a la familia por estrechos lazos de *amicitia*, es decir, de amistad con la familia. Bajo la protección de algún aliado los patricios abordaban las enseñanzas de su posterior vida pública en las asambleas llamadas *tirocinium fori* o en el ejército llamada *tirocinium militiae*. Marco Tulio Cicerón fue uno de los muchos que recibieron este tipo de educación, entregándolo su padre para su educación a Quinto Mucio Escévola (159-88 a. C.) quien había sido cónsul romano y tenía gran autoridad en las disertaciones sobre el derecho.<sup>90</sup> Cicerón inició su carrera de jurisconsulto bajo la dirección de este amigo de la familia y al pasar de los años él también serviría como educador de muchos jóvenes amigos como Celio, Pansa, Hircio y Dolabela entre otros.<sup>91</sup> Por ello, aunque los hijos de las familias patricias salieran del ámbito familiar para afirmar su educación, éstos no se desapegaban de la gens estableciendo un elemento de control sobre la conducta y la conciencia de los ciudadanos romanos desde el ámbito privado.<sup>92</sup>

Al igual que la educación la salud también se implanta como un mecanismo que objetivamente exterioriza la gestión del bíos desde el ámbito privado, ya que este rubro

---

pesado y a montar a caballo, sino también a golpear puñetazos con la mano, a soportar el calor ardiente y el frío, y a abrirse paso atravesando los remolinos y turbulencias del río”

<sup>89</sup> En el caso de los siervos la educación también se impartía dentro el seno familiar, pues los *vernae*, es decir, esclavos nacidos de esclavos y criados como tales, recibían enseñanzas acordes con sus funciones futuras desarrollados por integrantes de la gens u otros esclavos.

<sup>90</sup> Marco Tulio Cicerón, *Sobre la República*, Editorial Gredos, 1990, España, p. 152

<sup>91</sup> Marrou, Henry-Irenne, *Historia de la Educación en la antigüedad*, óp. cit., p. 305

<sup>92</sup> Similar situación sobre la educación familiar se puede observar en las cartas publicadas por Cayo Plinio Cecilio Segundo, al que también llamaron Plinio el joven, siendo él un abogado, escritor y científico de la antigua Roma, el cual abordó el tema de la educación de forma recurrente en la recopilación de sus cartas, que fueron enviadas a personajes importantes de la ciudad. En una de estas misivas enviada a Corelia Hispítula que fue cónsul de la ciudad, reconoce que la educación familiar es lo mejor que se les puede brindar a los hijos, pues en ella se encierra la rigidez de las costumbres familiares y el amor por inculcar la virtud en los descendientes para engrandecer aún más el nombre familiar. En otra carta enviada a Ticio Ariston reconoce que desde tiempo inmemorial los jóvenes de las familias patricias aprendían de los mayores no sólo viendo y escuchando, sino practicando en las artes militares y en las asambleas del Estado, puesto que “Todos tenían a su padre como maestro, y si alguien no tenía padre, alguien miembro ilustre de su familia de edad avanzada ejercía el papel de tal.” Por último, en una carta enviada a Cornelio Tacito quien fuera historiador, gobernador y cónsul de la ciudad, se reconoce que la educación debería ser preferentemente en donde viven los jóvenes, incluso él estaba dispuesto a aportar dinero con la finalidad de traer profesores designados por los padres para que los estudiantes no abandonaran a la familia y se les inculcara el amor por el lugar de nacimiento.

sistematiza y trata las anomalías corporales desde las gens. En los primeros años de la ciudad romana la medicina estuvo influenciada por los etruscos, ya que por un lado éstos eran entendidos en las plantas medicinales y en el tratamiento con aguas termales realizando sanaciones con resultados alentadores para su época, pero por otro lado estas curaciones estaban enlazadas a los rituales consagrados por los sacerdotes familiares quienes eran los que aplicaban estos paliativos, confeccionando conjuros e invocaciones mediante entrañas de animales, cartas pronósticas etruscas o procesiones religiosas.<sup>93</sup> La medicina influida por el pensamiento místico-familiar provocó una multiplicación de los dioses encargados de curar diferentes enfermedades como Febris diosa de la Malaria de los pantanos de Roma, Scabies diosa de la Sarna, Angura de los dolores de garganta, Mefitis diosa de la fetidez, Mena diosa de la menstruación, Partula ligada al cordón umbilical, Salus diosa de la salud en general, etc.<sup>94</sup>

Esta perspectiva mística<sup>95</sup> fue gradualmente abandonada ante la llegada del pensamiento racionalista de la medicina griega, que atrajo a la ciudad romana una gran cantidad de médicos.<sup>96</sup> La modificación desarrollada por el pensamiento racionalista en la medicina no supuso un cambio drástico en el tratamiento de la salud desde el orden familiar, ya que incluso durante los consulados romanos los patriarcas se hacían cargo de la sanidad, como lo testifica Marco Porcio Catón:

[...] tenía escrito un recetario y, según él, cuidaba y trataba a los que estaban enfermos en su casa, sin prescribir jamás ayuno a nadie, al contrario, alimentando con legumbres y con trozos pequeños de carne de pato, o de paloma o de liebre. Pues esto era fácil de digerir y conveniente para los enfermos, excepto

---

<sup>93</sup> Cárdenas Arévalo Jorge, *La maravillosa historia de la medicina*, Trujillo, 2001, Perú, p. 204

<sup>94</sup> Pérez Tamayo, Ruy, *De la magia primitiva a la magia moderna*, op. cit., p. 42-43

<sup>95</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 386: “Los estragos de la enfermedad en Roma no son menores que los de las armas entre los aliados. El único cónsul que quedaba con vida, muere; murieron también otros hombres ilustres [...] también entre la población anónima se extendió ampliamente la virulencia de la enfermedad; el Senado, huérfano de ayuda humana, orientó hacia los dioses a su pueblo y sus súplicas: dispuso que los ciudadanos con sus mujeres e hijos fuesen a suplicar e implorar insistentemente la clemencia de los dioses. Empujados cada uno por sus propias calamidades e invitados, además, por la autoridad oficial, llenan todos los templos; las mujeres, prosternadas por todas partes, barriendo los templos con sus cabellos, imploran el perdón de las iras del cielo y el fin de la peste.”

<sup>96</sup> Como Arcagathus, experto cirujano llamado Carnifex (Carnívoro) por la disección de los cuerpos, así como Asclepiades de Bitina, promotor, junto con su discípulo Temison, de la Escuela Metódica que basaba sus diagnósticos y recomendaciones médicas en el análisis racional y empírico de las enfermedades.

que producía muchos sueños a los que comían. Y usando semejante cuidado y régimen, él mismo tenía salud y mantenía sanos a los suyos.<sup>97</sup>

La sanidad practicada a inicios de la ciudad romana fue una facultad propia del orden familiar en donde el *paterfamilias* o el *servus medicus*<sup>98</sup> sanaba al conjunto de la gens con plantas y tratamientos medianamente efectivos o con plegarias a los dioses familiares para la sanación de sus enfermedades. Por lo que a pesar del ejercicio racional de la medicina influida por su adelanto en Grecia y del desarrollo de un espacio público complejizado por el gobierno consular, la salud se mantuvo como una potestad del entorno doméstico, no existiendo intromisión alguna por parte de las autoridades estatales que estaban enfocadas en la regulación de la existencia virtuosa para el ejercicio del poder político.<sup>99</sup>

El censo público es otro mecanismo objetivo que revela la administración y gestión del zoé desde el ejercicio del poder político en Roma, ya que aunque éste estaba encargado de establecer cuántas personas vivían en la ciudad, así como el número de los que nacían, morían o alcanzaban la mayoría de edad, nunca fue relevante para gestionar el bíos de la población, por el contrario, se detenía en analizar, cuantificar y cualificar el zoé como mecanismo de organización política.<sup>100</sup> En estos censos se valoraba la riqueza familiar, el nombre y la edad de los hombres, las mujeres, los hijos, los familiares y los subordinados de la gens, añadiendo a que curia y tribu pertenecían. Esto dispuesto a través de un ritual religioso en el que se juramentaba decir la verdad con penas como la privación de los bienes o castigos como azotes o ser vendidos como esclavos en caso de mentir.<sup>101</sup> También en los censos se registraba el origen de los individuos, las dignidades familiares, así como la contabilidad de la riqueza

---

<sup>97</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas IV*, op. cit., p. 102.

<sup>98</sup> El *servus medicus* no era otro que un esclavo de la familia generalmente extranjero que tenía ciertos conocimientos médicos que se practicaban únicamente dentro de la gens

<sup>99</sup> En otro momento de esta investigación ya se ha abordado también la regulación familiar sobre la reproducción de los individuos, en donde a pesar de la prohibición estatal de matar a niños menores de tres años o a niñas primogénitas, no se modificó un ápice el derecho patriarcal de reconocer o no a los infantes nacidos con la sospecha de ser fruto de una relación adúltera, y se consintió que fueran abandonados dentro o fuera de la ciudad, multiplicando las filas de la plebe. Las autoridades de la ciudad no regularon, ni protegieron la vida orgánica de los infantes, puesto que incluso hicieron clara una excepción a este respecto con los infantes nacidos trillizos por la hazaña realizado por los Horacios a los cuales se les costearía desde el erario público su crianza, protección y educación hasta la pubertad. Lo anterior, clarifica la nula importancia de la vida biológica para las estructuras del ejercicio del poder público. El lugar de esta existencia se encontraba en la esfera doméstica, desarrollando esta protección y optimización de su vida de acuerdo a sus circunstancias.

<sup>100</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, Editorial Gredos, 1984, España, p. 29.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, pp. 29-31.

para el cobro de los impuestos. A partir de estos censos se decretaba el lugar que las familias debían de ocupar en el espacio público, tanto en las magistraturas como en los cuerpos militares, tomando en consideración la estirpe, la valentía, la sabiduría y la piedad familiar.

Ejemplo de lo anterior fueron las centurias que estaban divididas de acuerdo al origen familiar, la riqueza, la participación en las asambleas y el reconocimiento público. Seis fueron las clases centuriales que se organizaron para defender la ciudad. Las primeras cuatro estaban conformadas por las familias patricias, las cuales estaban mejor equipadas y formaban la caballería de la ciudad, pero en su interior estas centurias eran menos numerosas dado la inferioridad numérica de los patricios y sus clientes. En cambio, la plebe agrupaba las últimas dos centurias que estaban mal equipadas pero eran más numerosas en su interior, las cuales se dedicaban en su mayoría a la construcción de máquinas de asalto o de armas de combate.<sup>102</sup> Estos grupos militares no recibían ninguna paga por sus servicios y tenían que acudir al llamado de las centurias con y por sus propios medios.<sup>103</sup> De esta manera, los patricios participaban más en las guerras que los plebeyos, ya que al ser superiores el número de centurias patricias y al ser éstos minoritarios en su interior eran solicitados más asiduamente por la ciudad. En contraste, los plebeyos estaban casi exentos del servicio militar en combate, ya que cuando sus centurias eran llamadas a la guerra sus integrantes se dedicaban a tareas que no necesariamente ponían en riesgo su vida biológica.<sup>104</sup>

Esta división militar pronto se relacionaría al lugar que cada una de estas clases ocuparía en la esfera pública. Los patricios como individuos castos por su estirpe tenían que demostrar su virtud haciéndose notar en la guerra por su valentía, anteponiendo el interés y la existencia de la ciudad a la propia, siendo merecedores por ello al respeto y a la dignidad de ocupar las magistraturas. En cambio, los plebeyos sin ascendencia se mostraban satisfechos de no arriesgar su vida biológica en las guerras de la ciudad, cuidando de satisfacer sus necesidades materiales desde el ámbito privado. La participación más activa de

---

<sup>102</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 237-238.

<sup>103</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., pp. 30-33

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p.33: “Constituían la primera división noventa y ocho centurias, incluyendo la caballería; la segunda, veintidós, incluyendo a los artesanos; la tercera, veinte; la cuarta, nuevamente veintidós, con los tocadores de trompeta y cuerno; la quinta, treinta; la última de todas la constituía una sola centuria, la de los pobres.”

los patricios en las guerras y en las magistraturas públicas pronto quedó plasmada en las limitaciones a los pobres para que éstos decidieran en los asuntos de la ciudad.

Desde la fundación de Roma el pueblo a través del voto curial decidía sobre la designación de los magistrados, la ratificación de las leyes y la revalidación de las guerras. No obstante, derivado de la inconformidad de los patricios por la intromisión de familias sin honorabilidad en los asuntos públicos, y ante el argumento de que los únicos capacitados para decidir eran los que tenían la nobleza de participar en las guerras,<sup>105</sup> es que decidieron que la designación de los magistrados, la ratificación de las leyes y la revalidación de las guerras se ratificaran únicamente por la votación de las centurias en donde los patricios eran mayoría.<sup>106</sup>

El rey Servio Tulio (578-534 a. C.) apartó a los pobres de los asuntos públicos sin que estos lo advirtieran,<sup>107</sup> puesto que las clases bajas apegadas a su existencia mundana accedieron sosiegas al nuevo equilibrio de poder. Los plebeyos, favorecidos por la poca participación en la guerra que significaba el verse librados del servicio militar y del mínimo cobro de impuestos que ahora recaía en su mayoría en los patricios, aceptaron la intrascendencia pública al verse excluidos de las magistraturas de la ciudad, relegándolos únicamente al espacio privado donde podían satisfacer sus necesidades materiales y sus placeres. Los patricios, por otro lado, aumentaron su participación en la esfera pública derivado de su virtud entendida como la entrega de su existencia y riquezas a la ciudad. La virtud como cualidad intrínseca a la administración del Estado fue utilizada por la clase patricia para habilitar su predominio público y legitimar unas relaciones de dominación que los colocaba a la cabeza del ejercicio del poder político.

Estos mecanismos objetivos de la gestión y predominancia del *zoé* desde el ámbito público consintió que los individuos que accedieran a las magistraturas durante la monarquía

---

<sup>105</sup> *Ibíd.*, pp.35-36.

<sup>106</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., pp. 238-329: “Efectivamente, no se concedió a todos indistintamente la facultad de voto individual con el mismo valor y los mismos derechos, como habían hecho los demás reyes de acuerdo con el uso establecido a partir de Rómulo, sino que se establecieron grados, de suerte que nadie pareciese excluido del voto y todo el poder estuviese en manos de los principales de la ciudad. Así, los caballeros eran invitados a emitir el voto los primeros; después, las ochenta centurias de la primera clase, de suerte que, si no había acuerdo ya —lo cual ocurría rara vez—, eran llamados los de la segunda clase, y casi nunca se descendía hasta llegar a las clases más bajas.”

<sup>107</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., p. 36.

provinieran únicamente de la clase patricia, justificando esta hegemonía por la virtud religiosa, militar, racional o piadosa que estos detentaban. Así lo hicieron Rómulo, Numa y Tulo,<sup>108</sup> los cuales argumentaron su llegada y permanencia en el trono con base en la vida cualificada. Así como también lo realizaron Anco Marcio,<sup>109</sup> Lucio Tarquino Prisco<sup>110</sup> y Servio Tulio,<sup>111</sup> los cuales abonaron para que la clase patricia monopolizara la virtud a través de las restricciones en la participación pública, en los sacerdocios, en las magistraturas y en la guerra.

Las acciones que realizaron los monarcas estuvieron principalmente encaminadas al engrandecimiento de la ciudad a través de la promoción del *zoé*; tal fue el caso de la integración plebeya al Senado, acción que fue justamente aceptada por el desarrollo de una existencia cualificada en algunos individuos, lo que justificaba su ascenso social. Similar situación se presentó con la construcción de las murallas que protegían a la ciudad y las

---

<sup>108</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., pp. 219-220

<sup>109</sup> De Anco Marcio (641-617 a. C.) se puede resaltar su piedad religiosa. Siendo nieto de Numa, Anco intentó retomar muchas ceremonias religiosas que habían sido instituidas por su abuelo debido a que el rey observó que los ciudadanos se habían vuelto beligerantes y ambiciosos, privilegiando la riqueza y el engrandecimiento individual derivado de las guerras constantes de las cuales se obtenían botines y honores que los romanos luchaban encarnizadamente por obtener. Para evitar estas pasiones y ambiciones propias de la guerra pidió que se venerasen de nuevo las cosas divinas, exhortando a los ciudadanos a que se dedicaran a profesiones menos amenazantes como a la agricultura y a la ganadería, tachando de poco fiables a quienes guiados por las ambiciones de poder y riqueza ofrecían sus servicios a la ciudad.

<sup>110</sup> De Lucio Tarquino “el viejo” (616-578 a. C.) se puede resaltar su origen, ya que su padre era de la región griega de Corintio, el cual construyó su riqueza a través del comercio entre las islas griegas y las ciudades de Lacio, al establecerse la tiranía en su ciudad natal se traslada a la ciudad de Tarquino en la península, casándose con una mujer ilustre, de la cual obtiene un hijo llamado Lucumón. A la muerte de su padre, Lucumón pretendió participar en la política y figurar como uno de los principales ciudadanos de su ciudad, pero fue expulsado de la misma por su lucha política. Lucumón se traslada junto con su familia y riqueza a Roma donde había escuchado que eran bien recibidos los extranjeros. Ahí conoce al rey Anco quien lo acoge de buena gana y lo integra a una curia y a una tribu. Lucumón cambia su prenombre por Lucio y adquiere como nomen el de su ciudad, llamándose ahora Lucio Tarquino. Él regaló toda su riqueza al erario público y participó con gran valentía en las batallas que sorteaban los romanos, siendo reconocido por su buen criterio a la hora de opinar sobre cualquier tema de importancia pública. Tarquino atrajo la confianza de los patricios y plebeyos, por lo que se le consideró un ciudadano que por su virtud podía ocupar la magistratura de rey en la ciudad romana. Tarquino reconoció a cien de los mejores plebeyos quienes por sus virtudes militares o políticas merecían participar en los asuntos de la ciudad, por lo cual, los ascendió a la categoría de patricios, integrándolos a las curias, a las centurias y al Senado, por lo que el número de senadores aumentó a doscientos.

<sup>111</sup> Servio Tulio (578-534 a. C.), hombre virtuoso que nacido de una esclava, había sido criado en el hogar del rey como parte de su servicio doméstico, terminando por ser él el protector de la familia Tarquino. Servio Tulio había vivido toda su vida al lado del rey Tarquino, de modo que había accedido a la educación tanto formal como militar, lo que le permitió participar en las guerras dentro de las centurias que integraban a la caballería dando muestras de valentía en su accionar. Con sólo veinte años fue designado general revelándose como un factor importante para derrotar a los tirrenos, por lo cual obtuvo las coronas del triunfo que se ofrecían a los generales que vencían en el campo de batalla. Derivado de estas muestras de virtud es que, por votación entre las centurias, los romanos decidieron que era digno de acceder a la clase patricia, como ya antes había ocurrido con otros generales. Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., pp. 9-11.



cloacas que desahogaban las aguas negras de la urbe, las cuales tenían como objetivo no tanto proteger el bíos de los habitantes de la ciudad, sino proteger el ejercicio del poder político que era detentado por la vida virtuosa de los patriarcas, senadores y magistrados, siendo preciso resguardar el zoé de estos distinguidos. Muestra de lo anterior es que muchas aldeas romanas, particularmente al sur de los montes albanos, quedaron fuera del perímetro de la muralla y a merced de los pueblos belicosos que rodeaban a la ciudad.<sup>112</sup> De igual forma, la mayor parte de la ciudad no accedió a los servicios de desfogue de aguas negras. Éstos se centraron en las zonas más bajas situadas en torno al foro y en las vaguadas existentes entre las colinas donde se ubicaban los edificios públicos y las casas de los principales de la ciudad, el resto de la urbe continuó conviviendo con el hedor de las aguas pantanosas.<sup>113</sup> Las deficiencias en los servicios urbanos no causaron mayor resquemor al ejercicio del poder político. Las murallas y las cloacas cumplían su objetivo que era proteger la existencia cualificada de los hombres de estirpe que regían sobre la ciudad y vivían guarecidos por estos avances.

La virtud de las familias patricias que los legitimaba a monopolizar el ejercicio del poder político se velaba cuando los hijos de los reyes pretendían disputar las magistraturas derivado de un supuesto derecho hereditario, y por lo tanto, de un origen biológico.<sup>114</sup> Así sucedió en las luchas entre los hijos de Anco Marcio y Tarquino “el viejo”,<sup>115</sup> o entre los hijos de Tarquino y Servio Tulio.<sup>116</sup> Esto podría suponer que el zoé era cuestionado por la

---

<sup>112</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., pp. 25-26: “La edificación de la ciudad ya no llegó más lejos, pues, según dicen, no lo permitió la divinidad; y todas las tierras habitadas en torno a ella, que son muchas y vastas, están desprotegidas y sin murallas y son muy fáciles de someter para cualquier enemigo que venga.”

<sup>113</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., 231.

<sup>114</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., pp. 13-14

<sup>115</sup> Estos avances en la ciudad ayudaron a que Lucio Tarquino “el viejo” gobernara con el beneplácito tanto de los patricios como de los plebeyos, otorgando dignidades y resguardos a la aristocracia de la ciudad y entregando bienes y divertimentos a las masas desposeídas. Su muerte se debió a la lucha por usurpar su poder. Quienes conflagraron en su contra fueron los hijos de Anco Marcio y algunas familias patricias que apoyaban sus aspiraciones, pues ellos pretendían acceder al trono de Roma justificados por los lazos de sangre con su padre, y por cuestionamientos sobre la virtud del actual rey octogenario, particularmente debido a sus inclinaciones religiosa y a su estirpe. No obstante, tales confabulaciones no resultarían provechosas, la virtud del rey era de conocimiento público y estaba por encima de los lazos biológicos, tanto de los sucesores del rey Anco Marcio como del origen del propio Tarquino. Debido a la imposibilidad de destronar al rey los hijos de Anco planearon asesinarlo, para ello esgrimieron un engaño a través dos jóvenes vestidos de pastores que llegaron ante el rey para resolver supuestas cuestiones de tierras. Con podaderas en las manos se acercaron al monarca, y fingiendo una disputa golpearon la cabeza de Lucio Tarquino con consecuencias mortales.

<sup>116</sup> Las riquezas confiscadas por Servio Tulio fueron distribuidas entre los plebeyos de la ciudad ganando su admiración y apoyo, por lo que ante un entorno favorable en la ciudad es que la familia Tarquino anuncia la

propia aristocracia que lo detentaba con el objetivo de instaurar un poder político centrado en el bíos, máxime cuando tales luchas políticas se enfocaban en satisfacer las necesidades de la plebe en la ciudad.<sup>117</sup> Los partidarios de una y otra fracción entregaban beneficios materiales a la plebe con el fin de obtener su apoyo en las luchas políticas.<sup>118</sup> Esto podría suponer que el zoé en torno a la religión, la valentía, la razón y la piedad perdía vigencia por el bíos que guarecía las monarquías hereditarias y satisfacía las condiciones materiales de la plebe. No obstante, esto no fue así. Tales anhelos de los hijos de los monarcas fueron refrenados por los propios senadores, y las medidas destinadas a paliar las desigualdades sociales sólo fueron coyunturales, cuando estas condiciones cambiaron se mantuvo de hecho un gobierno absoluto de las familias patricias sobre el resto de la población, justificando este

---

muerte del rey apoyando la llegada de Servio Tulio como su sucesor. Tal anuncio fue respaldado por la plebe en las votaciones curiales, que todavía tenían relevancia para la designación de las magistraturas. Evidentemente esta designación provocó el enfado entre las familias patricias en el Senado, pues muchas de ellas habían apoyado a los hijos de Anco Marcio en su confabulación, otras pensaban que Servio no era merecedor de tal dignidad por su origen y algunas otras suponían que el protector de los Tarquino se había saltado algunas formalidades legales para su designación. Por ello es que acordaron los patricios, que ante la primera comparecencia de Servio Tulio en el Senado estos lo harían dimitir, empero, no contaban que Servio Tulio en esa primera asamblea pública anunciaría medidas extraordinarias que lo apuntalarían en el trono

<sup>117</sup> *Ibíd.*, pp. 19-20: “Escuchad ahora los beneficios que personalmente me dispongo a otorgaros, motivo por el que he convocado la asamblea. Con la intención de ayudar a aquellos de vosotros que tienen ya deudas contraídas que no pueden pagar por falta de recursos, les doy de mi fortuna el dinero necesario para saldarlas, con el fin de que no se vean privados de su propia libertad quienes han consolidado la de todos, pues son ciudadanos y han soportado muchas penalidades por la patria. Por otra parte, no permitiré que se prive de libertad por deudas a quienes las contraigan en el futuro, y estableceré una ley para que nadie preste dinero sobre la libertad personal, pues considero que a los prestamistas les basta con apoderarse de los bienes de los deudores. [...] ordenaré valorar todos los patrimonios y que, según esta valoración, cada uno pague lo que le corresponda; pues considero justo y conveniente para todos que los que tienen mucho, paguen mucho, y los que tienen poco, poco, como he sabido que sucede en las más importantes y bien gobernadas naciones. Me parece que no deben ser los dueños de la tierra pública [...] los más desvergonzados, como ocurre ahora, tanto si la han obtenido por un favor, como si la han adquirido por compra. Por el contrario, debéis ser sus dueños los que no tengáis ningún lote de tierra, para que, como hombres libres que sois, no os veáis obligados a ser jornaleros ni a cultivar las posesiones ajenas en lugar de las vuestras; pues no podría desarrollarse un espíritu noble en unos hombres que carecen del sustento diario.”

<sup>118</sup> Estas medidas anunciadas por Servio Tulio se asemejaban a las desarrolladas por Solón en la polis ateniense posterior a la lucha civil entre los eupátridas y los demiurgos. Estas acciones públicas no tenían por objetivo el resolver la situación de pobreza en la que vivían los desposeídos, ni corregir o gestionar las necesidades materiales de las clases más bajas desde el ámbito público ya que no se crearon leyes ni instituciones para su cuidado, protección y optimización. Únicamente se les redujeron las cargas que agobiaban su existencia orgánica, como pagar las deudas de los más pobres o prohibir que estas fueran cobradas con la corporalidad del deudor, además de otorgarles determinadas ventajas materiales a estas poblaciones como fue la reducción de los impuestos cobrados y el acceso a ocupar las tierras pública. El objetivo principal de las medidas anunciadas por Servio Tulio fue compensar determinadas relaciones de poder que habían favorecido a las familias patricias y les habían permitido gobernar tanto en el espacio público como en el espacio privado sin contraposición de por medio, por lo que la aplicación de estas medidas en favor de los plebeyos, fue la forma de subsanar este gobierno absoluto que les consentía a los patricios.

gobierno en una presumible existencia virtuosa que en nada le importaba la vida orgánica del resto de la población.<sup>119</sup>

El retiro de las deudas, la limitación del gobierno sobre la corporalidad del deudor y la repartición de las tierras públicas a los plebeyos se manifestaron como acciones que únicamente buscaron un equilibrio en las relaciones de dominación y no un quebrantamiento en el asiento en el que estaba edificado el ejercicio del poder político. La vida cualificada se mantuvo como un elemento que determinó el acceso o no a las magistraturas y a las decisiones en los asuntos públicos. Esto explica por qué Servio Tulio que había logrado mantener la corona de Roma con el apoyo de la plebe pronto encaminaría la mayoría de sus acciones, no a proteger y a satisfacer el bíos de sus aliados, sino agradar a las familias tradicionales que se habían opuesto a su reinado.

El deseo de Servio de hacerse parte de las familias honorables de Roma, y así afirmar su virtud, lo llevó a emparentar a sus dos hijas con los dos nietos -o hijos- de Lucio Tarquino.<sup>120</sup> Con esto Servio Tulio pretendió dejar atrás la mácula de su origen esclavo, buscando aletargar su estirpe mediante esta unión, así como evitar que le sucediera lo mismo que al viejo Tarquino con los hijos de Anco Marcio.<sup>121</sup> Sin embargo, la existencia superior que buscaba alcanzar el rey romano pronto se vio truncada por la prepotencia, avaricia y fogosidad de Lucio Tarquino “el soberbio” el cual aspiraba al trono de Roma<sup>122</sup> derivado del

---

<sup>119</sup> Para resguardar la virtud como el elemento de legitimación del poder público de la ciudad de Roma del avasallamiento de las oligarquías que anteponían sus intereses económicos, personales, y familiares fue imperioso por parte de las aristocracias tradicionales el tratamiento de las necesidades materiales de la población más pobre, con el objetivo de equilibrar las relaciones de dominación que se decantaban por las familias más ricas que pretendía obtener el gobierno de la ciudad por medio de la violencia y la riqueza, echando abajo las virtudes propias de la estirpe, la religión, la sabiduría, la valentía, etc. Se necesitó de la intervención del bíos de los ciudadanos más pobres desde el espacio público para que estos a su vez sostuvieran y preservaran a la existencia cualificada como el mecanismo de acceso a las magistraturas de la ciudad, limitando el gobierno a partir de las relaciones de sangre y las riquezas como pretendían desarrollar las oligarquías de la ciudad romana.

<sup>120</sup> Existe una polémica sobre los herederos de Lucio Tarquino Prisco, pues Dionisio de Halicarnaso señala que son los nietos de monarca y Tito Livio considera que son sus hijos.

<sup>121</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 236.

<sup>122</sup> El mayor de los Tarquinos se llamaba como su abuelo Lucio (534-509 a. C.) el cual tenía un carácter violento e impulsivo, el menor se llamaba Arrunte, pacífico y razonable, no obstante, los dos buscaban conquistar el lugar que antes había ocupado su abuelo y que ahora ocupaba su suegro, por lo que se enfrentaron a sus lazos familiares y a la oposición de sus esposas, las cuales contrastaban con sus temperamentos. La esposa de Lucio estaba entumecida en los rituales religiosos, la esposa de Arrunte era vanidosa y arrogante, lo que la hacía buscar los máximos beneficios y placeres. Esto llevó a la conflagración de Lucio y Tulia, esposa de Arrunte, para que los dos mataran a sus cónyuges y se unieran en matrimonio para obtener el trono de Roma, así lo hicieron, y sin la aprobación del padre y la madre se casaron, haciendo pública su unión. La unión de esta pareja

origen biológico de su estirpe, así como de la supuesta corrupción del rey de origen esclavo que había usurpado el trono de Roma.<sup>123</sup>

Las discusiones entre Servio Tulio y Lucio Tarquino “el soberbio” exponen los elementos requeridos para legitimar el ejercicio del poder político en la monarquía romana. Lucio apelaba a los lazos de sangre como justificación para ocupar el trono que antes le había pertenecido a su abuelo y que sólo había recaído en Servio, no por su honorabilidad que calificaban los integrantes de las familias tradicionales como cuestionable, sino por su ocupación de las necesidades orgánicas de los plebeyos a los cuales en nada les interesaba el bien común, privilegiando siempre sus necesidades, pasiones e intereses por encima de los de la ciudad. Servio Tulio por su parte deslegitimaba cualquier ambición de poder sustentado en las relaciones de sangre y colocaba el acento en la dignidad como origen del verdadero poder político que él creía representar, no habiendo falta o acción que rebajara la condición virtuosa de su gobierno.<sup>124</sup> Estos dos argumentos, aunque contrapuestos, exhiben que el ejercicio del poder político no recae directamente en los lazos biológicos o en la gestión de la vida orgánica de las poblaciones, conllevando a gobiernos indignos que se guían por el interés particular. Por el contrario, la vida virtuosa se desdobra en el apego a la ley, a la

---

desafió el gobierno de Servio, pues tanto Lucio como Tulia incitaban a los patricios descontentos a que desconocieran el reinado de Servio, tachándolo de ilegítimo por su origen y designación.

<sup>123</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., pp. 53-54: “Mi abuelo Tarquino se hizo con el poder de Roma tras sostener múltiples y duros combates por él. Muerto Tarquinio, yo soy su sucesor, según las leyes vigentes entre todos los hombres, tanto griegos como bárbaros; y, como les ocurre a los demás que reciben en herencia los bienes de sus abuelos, a mí me corresponde heredar no sólo su fortuna, sino también su trono. Tú, sin embargo, me has entregado las riquezas que dejó, pero me privas del trono y llevas ocupándolo durante todo este tiempo, a pesar de haberlo obtenido ilegalmente; porque ni te designaron los interregnos, ni el Senado votó a tu favor, ni conseguiste este poder mediante una elección popular legítima como mi abuelo y todos los reyes que lo precedieron; antes bien, compraste y corrompiste por todos los medios a la muchedumbre sin hogar, sin recursos, que había perdido sus derechos de ciudadanía por condenas o por deudas y a la que no importaba nada el bien común. Sin embargo, entonces decías que no te hacías cargo del poder en tu propio interés, sino que alegabas que nos lo estabas guardando a nosotros, que éramos huérfanos y pequeños.”

<sup>124</sup> *Ibíd.*, 57-58: “Si la ley general hubiese establecido que los herederos, junto con la hacienda y las riquezas de los reyes fallecidos, recibiesen también su trono, vuestro abuelo Tarquinio no habría recibido el poder a la muerte de Anco, sino el mayor de los hijos de éste. Sin embargo, el pueblo romano no llamó para gobernar al sucesor del padre, sino a la persona que era digna del mando [...] Pero si no confiabas en este argumento y considerabas que yo estaba gobernando injustamente la ciudad, y que tú eras el más indicado para recibir la custodia del Estado, debías haber actuado de este modo: tras hacer una investigación de mis faltas y una enumeración de tus servicios, debías haberme citado a juicio para ver quién de los dos merecía el cargo. No hiciste ninguna de estas dos cosas, sino que, después de tanto tiempo, como si hubieras vuelto en ti tras una larga borrachera, te presentas ahora acusándome, y ni siquiera lo haces ante quienes debieras.”

religión y a los intereses comunes, siendo esta la que puede justificar la participación y detentación de las magistraturas públicas.

La disputa entre Lucio y Servio acabó con la victoria del primero, ya que aunque Servio tenía el apoyo del pueblo, la mayoría de las familias patricias apuntalaron a Tarquino derivado del desprecio que siempre tuvieron por el origen esclavo del rey y por las dispensas que otorgaba al pueblo romano.<sup>125</sup> Este relevo se expresó violento y pasional, ya que Tarquino en la plenitud de su vida reclamó y ocupó el lugar del rey en el Senado, y cuando el octogenario Servio marchó a reclamar su trono Lucio lo arrojó de las escalinatas del Senado hiriéndolo de gravedad por la caída, por lo que Servio se dispuso a retirarse del Senado, no obstante, fue alcanzado por servidores de Lucio para darle muerte y así desterrar definitivamente la sombra del viejo rey.<sup>126</sup>

Este comportamiento en el espacio público no es trivial, ya que el uso de la violencia en el ejercicio del poder político expone el enfrentamiento entre entidades efímeras que combaten para preservar su existencia orgánica a través de la satisfacción de sus placeres y necesidades. La violencia desdeña la existencia virtuosa que privilegia la discusión y el debate con sentido mediante argumentos para purificar sus discrepancias. La violencia ejercida por Lucio Tarquino manifiesta la intemperancia de su carácter, privilegiando la existencia biológica en el espacio público que se expresa mediante la fuerza, la opresión y la dominación del más fuerte, revelando con ello la incontinencia de sus pasiones y la intimidación como componente del ejercicio del poder político. La actitud de Lucio “el soberbio”, llamado así por la prohibición de celebrar los rituales funerarios a su suegro,<sup>127</sup> adelantó las estructuras en los que recargaría su reinado. Concentrado en la violencia, la riqueza, la vanidad y la liviandad, el rey descargó la satisfacción de sus placeres individuales sobre la virtud de la ciudad, transformando con ello los elementos que sostendrían su poder,

---

<sup>125</sup> *Ibíd.*, p. 62: “Tu atrevimiento y desvergüenza, Tulio, que, a pesar de no ser un hombre libre, sino un esclavo, nacido de una esclava que mi abuelo adquirió de entre los prisioneros de guerra, tuviste la osadía de proclamarte rey de los romanos.”

<sup>126</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 246: “Entonces, Tarquinio, obligado ya por la fuerza circunstancias a llevar su osadía hasta el final, y contando con muchas más posibilidades en razón de su edad y de su fuerza, agarra a Servio por la cintura, lo saca de la curia y lo tira escaleras abajo; acto seguido, vuelve a la curia para mantener reunido al Senado. Huye la guardia y el séquito del rey; éste, casi desangrado, escapaba hacia su morada con un séquito que no era el propio de un rey cuando los emisarios de Tarquinio le dan alcance en su huida y lo matan.”

<sup>127</sup> *Ibíd.*, 247

ya no sobre la vida cualificada propia de las familias tradicionales, sino sobre la existencia mundana, cualidad de los gobiernos tiránicos.

Lucio Tarquino alteró las leyes y tradiciones por las que se regía la magistratura principal de la ciudad, cambiando los rituales religiosos y el debate público en las asambleas por el hermetismo y la zozobra de las discusiones privadas.<sup>128</sup> El rey, temeroso de perder su vida, no salía de su palacio sin una guardia real que lo protegiera y nadie se le podía acercar si él mismo no lo llamaba. Los asuntos públicos no se trataban en el Senado ni en el foro de la ciudad, sino en la casa del rey con sus más íntimos colaboradores por lo que las decisiones públicas no provenían ni de augurios religiosos ni de leyes de la ciudad, sino del humor del rey y del interés de sus familiares.<sup>129</sup> Derivado de esto es que el rey se adjudicó la potestad de instruir las causas judiciales sin asesores legales, así como de aplicar la pena capital sin juicio o ritual religioso de por medio, teniendo la posibilidad de ejecutar, desterrar o privar de bienes no sólo a los sospechosos y culpables de algún crimen, sino también a los opositores de su reinado.<sup>130</sup>

Los oponentes al gobierno de Lucio Tarquino fueron los aristócratas que observaban como se enjuiciaba y despojaba de sus riquezas y honores a personajes ilustres de la ciudad provenientes de las gens más antiguas, así como se asesinaba y desterraba a los senadores críticos de las acciones del rey a los que se les arrebataban sus riquezas y propiedades, siendo remplazados en el Senado por familiares y amigos del monarca, o en el mejor de los casos quedando vacante su lugar, lo que desacreditaba las decisiones tomadas por esta asamblea.<sup>131</sup> Las acciones encaminadas a afectar a los patricios y a sus potestades gentilicias también sucumbieron sobre la mayoría de los plebeyos. A estos se les retiraron todas las ventajas que les había otorgado Servio, restableciendo el antiguo mandato tributario en el que los impuestos eran iguales para ricos y pobres, reintegrando el sistema de deudas que se cobraban con la corporalidad del deudor y arrebatando a los pobres las tierras públicas.<sup>132</sup>

---

<sup>128</sup> *Ibíd.*, p. 64: “Este hombre dicen los romanos que fue el primero que alteró las costumbres y leyes tradicionales, ya que recibió el poder, no del Senado y el pueblo, como todos sus predecesores, sino únicamente del pueblo, tras haberse ganado a los pobres con sobornos y muy diversas formas de adulación a los ricos”

<sup>129</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., pp. 66-67

<sup>130</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 248.

<sup>131</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., p. 68

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 69.

Lucio Tarquino prohibió las reuniones de las gens, las curias y las tribus derivado de su miedo a un levantamiento popular, dividiendo a la plebe a través del censo entre los que eran leales y podían servir en la guerra y entre los que podían servir sólo para trabajos manuales en la ciudad. Los que no se integraron a las centurias construyeron los canales del drenaje, levantaron los edificios públicos y recubrieron los pórticos del circo y el foro, a cambio, el Estado les otorgaba una discreta cantidad de trigo por estos trabajos fatigosos que acabaron con la vida de muchos hombres.<sup>133</sup> Estas acciones manifiestan una administración y control del bíos desde el ámbito público, gestionando la existencia orgánica de los hombres de acuerdo a las necesidades del ejercicio del poder político. Se disciplinaba a los pobres y a los ricos optimizando su corporalidad y redistribuyendo a la población de acuerdo a las necesidades de las relaciones de dominación, por ende, se puede reconocer cierta administración pública sobre la vida, la muerte, la conducta y la conciencia de los hombres desde el ámbito público.<sup>134</sup>

Esta primitiva gestión del bíos utilizó a la violencia como el dispositivo de administración y control sobre las poblaciones,<sup>135</sup> privilegiando a la coerción como

---

<sup>133</sup>Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 258: “Empeñado en acabar el templo, hizo traer obreros de toda Etruria y recurrió no sólo a los fondos del Estado, sino a la mano de obra de la plebe. Era éste un trabajo no liviano que venía a sumarse al de la guerra, pero sin embargo a la plebe le resultaba menos duro levantar con sus propias manos los templos de los dioses que después, cuando tuvieron que pasar a otras obras no tan grandiosas y más trabajosas: la construcción de gradas en el circo y la conducción subterránea de la cloaca máxima, desagüe de todas las inmundicias de la ciudad; dos obras que a duras penas pudieron ser igualadas por ninguna de las de nuestra moderna magnificencia. Después de ocuparse la plebe en estos trabajos, como Tarquino tenía el convencimiento de que una población numerosa, si estaba desocupada, era una carga para la ciudad, y además quería ensanchar con remesas de colonos las fronteras del Imperio, envió colonos a Signia y a Circeyos, destinados a constituir baluartes de Roma por tierra y por mar.”

<sup>134</sup> El gobierno de Lucio Tarquino está determinado por la gestión y protección de la vida orgánica de la población, incluida la suya. El rey considera como un asunto de suma importancia para la ciudad su propia existencia, por lo tanto, su vida era salvaguardada por un grupo de guardias, que lo mismo protegían al rey que apremiaban o disuadían conductas que pusiera en riesgo el ejercicio de poder público. El hermetismo de un rey temeroso de perder la vida material conllevaba la toma de decisiones arbitrarias en el hogar junto con sus amigos y familiares, desaconsejando el debate público y la argumentación con sentido en las asambleas, desdeñando, la cercanía con las familias gentilicias que habían gobernado en Roma desde su fundación e imponiendo una unívoca visión por medio de la violencia sobre el gobierno de la ciudad.

<sup>135</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 248: “Después, consciente de que su usurpación del poder era un precedente que podía volverse en su contra, se rodeó de guardaespaldas armados; y es que no tenía ningún otro derecho al trono aparte de la fuerza, dado que era rey sin el sufragio del pueblo y sin la ratificación del Senado; a esto se sumaba el tener que afirmar su poder sobre el miedo, al no poder abrigar esperanza alguna de aceptación ciudadana. Para que ese miedo fuese más generalizado, él solo sin asesores instruía las causas que implicaban pena capital y, por esa razón, estaba en su mano ejecutar, desterrar, privar de bienes no sólo a los sospechosos o a los que no veía con buenos ojos sino a aquellos de los que no podía esperar más que botín.”

mecanismo de gobierno, contrario a los anteriores monarcas que habían antepuesto la virtud como justificación de su reinado y a la religión como herramienta de gobierno. Ahora el control de la población se realizaba a través de la coacción, el temor y la violencia que intervenían en la conducta y conciencia de los ciudadanos, ya sea limitando los rituales de las gens, las curias y las tribus, imponiendo las ceremonias religiosas únicamente a Júpiter<sup>136</sup> u obligando a la población a trabajar en las obras que el rey así lo requiriera.<sup>137</sup>

La predominancia del bíos sobre el zoé en el ejercicio del poder político durante el reinado de Lucio Tarquino fue a su vez el detonante de su caída. Lucio, que había utilizado a la violencia como medio para eliminar a sus opositores, que había levantado un ejército sostenido por la plebe y que había embellecido a la ciudad a través del trabajo forzado, cayó al oponérsele una violencia mayor a la ejercida por él. Lo mismo puede decirse con respecto a las pasiones y corrupciones que Lucio Tarquino había fomentado en algunas familias incluyendo la suya, favoreciéndolas y enriqueciéndolas a través de la esfera pública para evitar un levantamiento popular, cayendo su reinado en buena medida por privilegiar estos placeres sobre un reducido grupo de ciudadanos que se imponían sobre el resto guarecidos a la sombra del monarca. La violación de la noble Lucrecia a manos del hijo del rey<sup>138</sup> es la muestra de la exacerbación de las pasiones propias de una existencia biológica y el desapego

---

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 256-257

<sup>137</sup> La primitiva gestión del bíos desde la esfera pública a través de la violencia se hizo más ostensible cuando se excluyeron algunos de los componentes que limitaban las potestades del rey sobre la existencia orgánica de sus ciudadanos, es decir, cuando se les retiraron potestades a las familias, a las curias y a las tribus romanas para desarrollar sus propias leyes y juicios familiares, prohibiéndoles reunirse y hacer comidas y rituales en conjunto, lo que ocasionó que el dique que evitaba que el monarca incidiera en el bíos de la población y restringiera la intervención del poder público en las familias romanas se fracturará. Esto permitió que el rey sin un juicio y ritual religioso de por medio condenara a la muerte a ciertos individuos, los desterrara de la ciudad por conveniencia o los convirtiera en esclavos por utilidad pública, incidiendo sobre la gestión de la vida de sus ciudadanos desde las magistraturas de la ciudad.

<sup>138</sup> El inicio de la defenestración de los Tarquinos se puede ubicar en el asedio del ejército romano a la ciudad de Ardea, la cual era sitiada no por un agravio a Roma sino por la riqueza que esta ciudad contenía y que el rey deseaba obtener. Mientras Lucio Tarquino dirigía este asedio, envió a su hijo Sexto Tarquino a una ciudad llamada Colacia para hacer gestiones militares, ahí se alojó en la casa de su pariente Lucio Tarquino Colatino, quien fue recibido por la esposa de Colatino, llamada Lucrecia, la cual fue muy amable con el hijo del rey, empero, a pesar de esta amabilidad, Sexto trató de seducirla y después de la cena esperó la noche para asaltarla en sus aposentos amenazándola con la muerte si intentaba gritar. Lucrecia esposa de Colatino se vio forzada a ceder y permitió lo que pretendía Sexto. Al amanecer, el hijo mayor de Lucio Tarquino regresó a su campamento y Lucrecia agobiada por lo sucedido se vistió de negro y adentrándose en la ciudad romana encontró a su padre con algunos parientes cerca del foro, ahí contó el ultraje cometido por Sexto Tarquino, quien de forma irreparable había maculado su existencia y la de su familia, por lo que pidió que se tomará venganza de lo sucedido. Después de que ellos se enteraron de la tragedia, Lucrecia tomó una daga que había escondido entre sus ropas y de una puñalada atravesó su pecho hasta acabar con su vida.



por una existencia virtuosa,<sup>139</sup> elementos que derrumbarían el poder político en torno a la monarquía romana.<sup>140</sup>

Este suceso muestra la oposición de dos modos de acción en la esfera pública. Por un lado, el de la virtud y la honorabilidad representados por Lucrecia y Junio Bruto quienes desde la piedad, la valentía, la justicia y la sabiduría se desarrollaron en el espacio público para despreciar el gobierno tiránico de los Tarquinos,<sup>141</sup> poniendo en riesgo su vida para salvaguardar a la ciudad de la corrupción despótica de los monarcas. Por otro lado, se muestra la esfera de las pasiones y las necesidades personificado por Sexto y Lucio Tarquino, quienes desde la liviandad y la avaricia actuaron para beneficiarse de su posición pública y satisfacer sus deseos privados, acudiendo a la violencia como el mecanismo satisfactor de su humanidad efímera. Este contraste que se manifiesta a través de la tradición narrativa romana es el que ha conducido a esta investigación, oponiéndose las actuaciones públicas de una vida virtuosa con aquellas desarrolladas a través de una vida apegada a las necesidades biológicas.

La caída de Lucio Tarquino “el soberbio” derruyó el ejercicio del poder político monárquico debido a dos factores. El primero de ellos parte de la monarquía que representaba un peligro para una ciudad que buscaba ser dirigida por los patricios y para beneficio de los

---

<sup>139</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., pp. 95-96: “Pues si consientes -dijo- en concederme tus favores, te haré mi mujer y reinarás conmigo, ahora en la ciudad que me ha dado mi padre y, después de su muerte, sobre los romanos, los latinos, los tirrenos y demás pueblos sobre los que él gobierna, pues yo sé que heredaré el reino de mi padre, como es justo por ser yo su hijo mayor. Pero ¿qué necesidad hay de que te explique todos los bienes de que disfrutaban los reyes y que tú compartirás conmigo, si los conoces perfectamente? Pero si por salvar tu virtud, tratas de oponer resistencia, te mataré y luego daré muerte a uno de los criados, colocaré juntos vuestros cuerpos y diré que te sorprendí realizando una acción vergonzosa con el esclavo y que me encargué de vengar la honra de mi pariente, de modo que tu muerte será indigna y deshonrosa, y tu cuerpo no recibirá sepultura ni ningún otro de los honores acostumbrados.”

<sup>140</sup> Este acontecimiento conmocionó a la sociedad romana por lo que la agitación trocó en arrojo contra los que consideraron tiranos, pues no respetaban, ni la honorabilidad de las mujeres patricias, ni a los dioses familiares ni los de la ciudad que mancillaban con su gobierno. Los patricios se organizaron para enfrentar a los Tarquinos quienes se hallaban fuera de la ciudad. Dirigiendo la sedición se encontraba Publio Valerio quien era reconocido por su sabiduría y valentía, y Lucio Junio Bruto, primo de Lucio Tarquino, quien tenía mucho resentimiento contra el rey por haber asesinado a su familia. Ellos exhortaron al levantamiento militar en contra de los tiranos que habían corrompido a la ciudad y se habían enriquecido a costa de las arcas públicas. Para azuzar esta insurrección, deambularon con el cadáver de Lucrecia en hombros por toda la ciudad para que el resto de la población se enterara de lo sucedido en Colacia. Bruto alentó a la insurrección con estas palabras: “[...] todos debemos elegir una de estas dos opciones: una vida libre o una muerte gloriosa” luchando contra los tiranos. Al mismo tiempo que Junio Bruto se encontraba en el campamento romano convenciendo a los generales de repudiar a los Tarquinos, el rey llegó a la ciudad y encontró las puertas cerradas, por lo que intentó regresar junto a sus tropas para comandar un asedio a Roma, pero antes de llegar a ellas, le informaron del rechazo a su dirección y de la sentencia a muerte que pendía sobre su existencia, por lo que no tuvo otra opción que exiliarse.

<sup>141</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 269.

mismos, por lo que la generación de pretensiones dinásticas en la familia de los reyes representaba una dificultad para la continuación de este régimen de gobierno que se legitimaba en el *zōé*. El segundo problema de la monarquía romana estaba relacionado con la administración y ocupación del *bíos* de los ciudadanos desde la esfera pública. Ya que el rey para afirmar su poder había desarrollado ciertas prácticas que tendían hacia la entrega de dádivas a los plebeyos, por lo que el uso de la virtud como el elemento que había legitimado el ejercicio del poder político se relegó, particularmente en los gobiernos de Lucio Tarquino y de Servio Tulio quienes privilegiaron el gobierno sobre el *bíos* desde la esfera pública.

Consecuentemente, la clase patricia modificó el régimen de gobierno en la ciudad de Roma, desarrollando lo que a su parecer era una República, que en términos modernos parecería más una aristocracia ya que era comandada por dos cónsules renovados cada año pertenecientes a las familias patricias, los cuales detentaban las potestades que anteriormente habían sido habilitadas por el rey, evitando con ello un gobierno vitalicio del monarca, así como una acumulación de poder que permitiera de nueva cuenta la intervención de la esfera pública en el entramado familiar, es decir, la intervención del ejercicio del poder político en la administración del *bíos* de las poblaciones.<sup>142</sup>

Los plebeyos, aunque habían apoyado el derrocamiento de Lucio Tarquino por la forma tiránica en la que éste había administrado a la ciudad, no estaban totalmente de acuerdo en acabar con la monarquía. Este régimen de gobierno había servido como contrapeso a la dominación patricia, manifestando los monarcas una preocupación por las condiciones materiales de los pobres para hacerse de su apoyo político, integrándolos a las leyes y al ejército de la ciudad.<sup>143</sup> La preferencia de las clases más bajas por la monarquía pronto se acrecentaría con el establecimiento de la República, debido a que los patricios encabezados por los cónsules reintegrarían las leyes y las costumbres a tiempos de Anco Marcio, refundando el viejo principio de propiedad a través de la religión hereditaria y despojando a la mayoría de los plebeyos de las tierras otorgadas en tiempos de Servio Tulio. Los plebeyos al carecer de una estirpe reconocida por la ciudad se convirtieron de nueva cuenta en súbditos de las familias patricias, considerando a los plebeyos como desprovistos de dioses y por lo

---

<sup>142</sup> *Ibíd.*, p. 270.

<sup>143</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., pp. 114-115.

tanto, de las dignidades divinas, eliminando con ello su participación pública.<sup>144</sup> Las familias patricias junto con sus clientes se alzarían majestuosamente como los vencedores del derrocamiento de la monarquía, en cambio los plebeyos quedarían a merced de los patricios, careciendo de leyes, propiedades y dioses que los resguardaran. La instauración de la República impuso férreamente los valores que distinguían a los patricios de los plebeyos en torno a una vida superior, manteniéndola como justificante para la detentación de las magistraturas y la participación en las asambleas en la ciudad, elementos que se analizarán a continuación.

### **2.3 La búsqueda de virtud entre patricios y plebeyos**

Los primeros cónsules de la República romana fueron Lucio Junio Bruto y Lucio Tarquino Colatino, los cuales desplegaron rituales religiosos muy estrictos para su investidura, en buena medida buscando retomar las dignidades religiosas como legitimación de su gobierno. No obstante, el principal desafío de la República no pasaba tanto por su legitimación sino por evitar que Lucio Tarquino y sus hijos retornaran al trono de Roma con ayuda de los ejércitos extranjeros, principalmente de latinos que circundaban a la ciudad. Es por ello que los cónsules evitaron a toda costa que los Tarquinos regresaran a la ciudad, habitaran su domicilio o retomaran sus riquezas.<sup>145</sup> La intransigencia de los cónsules conllevó a la conjura de algunas familias patricias que se habían beneficiado del gobierno de los Tarquinos y que deseaban su retorno, además de ciertos plebeyos que veían en la repatriación del rey la forma de desembarazarse de la opresión y explotación patricia. Los conjurados planeaban perturbar al gobierno consular mediante sobornos a los senadores, a través de la escasez de los recursos para los plebeyos y utilizando la añoranza de las ventajas que les procuraba la monarquía para generar el descontento. La conjura fue descubierta y sus cabecillas fueron detenidos en la casa de los Aquilios, hijos de la hermana de Lucio Tarquino

---

<sup>144</sup> Dion Casio, *Historia de Roma. Libros I-XXXV*, Editorial Gredos, 2004, Madrid, p. 224: “Se enzarzaron en conflictos intestinos: la causa era que los ricos querían dominar totalmente a los más pobres como si remaran sobre ellos, mientras los más pobres no querían ceder a la servidumbre lo más mínimo, pues creían que eran iguales ante la ley; unos, que buscaban incansablemente la libertad, trataban incluso de explotar las haciendas de aquéllos; los otros, anhelantes de un poder desmesurado, trataban de explotar incluso los cuerpos de éstos.”

<sup>145</sup> Esto a pesar de que el pueblo romano en votaciones curiales optó por regresarles todas sus pertenencias a los antiguos monarcas. Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., p. 125: “Después de que cada uno de los cónsules hablara largamente, las curias, en número de treinta, emitieron su voto, y por tan poca diferencia se inclinó hacia una de las opciones que los que aconsejaban la devolución de las riquezas superaron por un solo voto a los que deseaban retenerlas.”

Colatino, y entre los conjurados también se revelaron pruebas de que los hijos de Junio Bruto habían intrigado en contra del gobierno de su padre.<sup>146</sup>

La evidencia demostró que los familiares de los cónsules estaban planeando el retorno de los Tarquinos a pesar de haber jurado que quienes tuvieran estas intenciones serían gravemente castigados por las autoridades de la ciudad. Tal situación expone cómo es que se buscó reconstituir la virtud como mecanismo de legitimación del ejercicio del poder político por encima de las relaciones familiares o de sangre. Junio Bruto después de analizar las evidencias que inculpaban a sus hijos y de escuchar sus alegaciones los sentenció a la pena de muerte, no por ser cónsul de la República, no teniendo las facultades para mandar a asesinar a un ciudadano, sino por ser jefe de la gens con las potestades para determinar la vida o la muerte de los integrantes de su familia.<sup>147</sup> La virtud del cónsul se hizo de manifiesto al esclarecer los excesos de sus hijos, privilegiando con ello la honorabilidad y la supervivencia de la ciudad por sobre las pasiones de su existencia privada. Este decreto evidenció la autoridad del patriarca como dirigente de su familia y juez sobre la vida y la muerte de los integrantes de su gens, potestades que no lograron ser cuestionadas desde la esfera pública<sup>148</sup> puesto que el bíos solo podía ser administrado desde la esfera privada, lugar donde residía el control sobre la conducta y conciencia de los individuos.

Por otro lado, Tarquino Colatino intentó defender ante las autoridades de la ciudad la inocencia de sus sobrinos, alegando la ignorancia de la juventud y las malas compañías que los influenciaron, suplicando evitar el juicio público como un favor a cambio de las acciones realizadas por él en beneficio de la ciudad. No consiguiendo convencer al Senado y a Bruto de la inocencia de sus sobrinos, Colatino intentó que le rebajaran la pena a un castigo corporal. Al no obtener una respuesta afirmativa, declaró lo siguiente: “[...] Pues bien, ya que eres retorcido y cruel, yo, que poseo el mismo poder que tú, dejo en libertad a los jóvenes.” Bruto indignado respondió: “Mientras yo viva, Colatino, no podrás liberar a los traidores de la patria; y también tú pagarás en breve el castigo que te corresponde”.<sup>149</sup> La

---

<sup>146</sup> *Ibíd.*, pp. 126-128

<sup>147</sup> *Ibíd.*, 128-129

<sup>148</sup> Esta sentencia fue descalificada por los integrantes del Senado, quienes consideraban que un hombre que había hecho tanto bien a la ciudad no se merecía el sufrimiento de sentenciar a sus hijos a la muerte, no obstante, nada podían hacer, puesto que este fallo no se realizaba desde la palestra pública, sino desde la esfera privada, en donde los cónsules o los senadores no podían intervenir.

<sup>149</sup> *Ibíd.*, p.130

clara injerencia de los intereses privados en esta decisión que Tarquino Colatino tomó como cónsul de la ciudad, representante de los intereses comunes, lo condenaron al destierro.<sup>150</sup> Una vez más se observa la intención de dotar de dignidad y virtud al espacio público el cual estaba absorto a los intereses privados, que al mezclarlos como lo hizo Colatino y como antes lo había hecho Lucio Tarquino, tendrían como represalias el destierro de su patria, el arrebato de sus riquezas y el oprobio de su descendencia.

La idea de dotar de virtudes y honores a las actuaciones públicas estuvo relacionado al intento de justificar el ejercicio del poder político mediante la religión, la estirpe, el conocimiento y la valentía,<sup>151</sup> relegitimando las relaciones de dominación a través del zoé. La reconstitución de la vida virtuosa como mecanismo de autenticación del ejercicio del poder político subordinó a los oligarcas y a los clientes a los propósitos de las aristocracias. No obstante, esta obediencia se ciñó particularmente a los plebeyos quienes careciendo de riquezas no podían adquirir estas dignidades en tanto eran esclavos de sus necesidades, privados de estirpe y de religión, quedando sujetos a las intenciones de los patricios, tanto en el ámbito público como en el ámbito privado.

El resurgimiento de la virtud como mecanismo de legitimación política ubicó de nueva cuenta a los patricios en el pináculo de la organización comunitaria, pero a su vez, permitió que los plebeyos tuvieran una oportunidad de acceder a la existencia virtuosa y con ello a las decisiones en el espacio público. Lucio Tarquino “el soberbio” requirió que los plebeyos integraran la mayoría de las centurias debido a la hostilidad que los patricios sentían hacia su reinado y, por ende, a la negativa de participar en sus guerras, por lo que los plebeyos comenzaron a tener mayor preeminencia en el ejército romano. Ya durante la República la actuación de los plebeyos en el ejército se hizo todavía más necesaria, no pudiendo prescindir

---

<sup>150</sup> Esta sentencia que fue evitada al convencerlo sobre su error, por lo que el mismo dimitió a su cargo público y se exilió en el extranjero, en la ciudad de Liviano, en donde pasó el resto de sus días hasta su muerte.

<sup>151</sup> La valentía como virtud de las ciudades antiguas ha sido cuestionada por algunos autores, sin embargo, ésta es considerada en esta investigación como un rasgo vital para el reconocimiento del zoé y, por lo tanto, para la intervención en los asuntos del ámbito público. Un ejemplo de la valentía como virtud fue la vida del romano Horacio Cocles que luchó contra el ejército de Lars Porsenna rey etrusco, combatiendo con gallardía, defendiendo la retirada del ejército romano lo que permitió la salvación de las tropas. A este respecto, Dionisio de Halicarnaso señala lo siguiente: “Si algún romano ha ocupado una posición envidiable, éste ha sido Horacio, tras las muestras de valor que dio en aquella ocasión; pero quedó inútil para las restantes ocupaciones públicas debido a la mutilación de su pierna. Por este infortunio no obtuvo ni el consulado ni ningún mando militar. Este hombre, por la admirable hazaña que llevó a cabo en aquel combate, es más digno de recibir las alabanzas de los romanos que ningún otro de los que han alcanzado renombre por su valor.”

de este número de efectivos que estaban disciplinados a la vida marcial y se encontraban armados para la guerra. Esto conllevó a que los plebeyos se integraran de manera permanente a la estructura militar de la ciudad, permitiéndoles demostrar su valentía en el campo de batalla, ofreciendo su vida por la subsistencia de la ciudad, demostrando con ello una dignidad de la que antes quedaban exentos. Tales muestras de virtud obligaron a que las familias aristócratas ascendieran a cien plebeyos a la categoría de patricios, integrándolos al Senado.<sup>152</sup> Evidentemente el ascenso de los plebeyos a la clase patricia fue una situación excepcional, ya que a pesar de que mostraran arrojo y valentía en las guerras romanas era casi imposible que los plebeyos remontaran su condición social, desequilibrando el ejercicio del poder político en la ciudad.

Los patricios ofrecieron una serie de ventajas económicas a los plebeyos para que estos continuaran respondiendo al llamado de sus centurias,<sup>153</sup> necesiéndolos para enfrentar tanto a los etruscos como a los latinos que amenazaban a las comunidades romanas. Estos beneficios sirvieron de poco, siendo franca la desigualdad entre las clases, no teniendo los plebeyos ninguna participación pública ni beneficio social, empero continuaban arriesgando su vida para la salvación de la ciudad. Los patricios, por otro lado, tenían cooptadas todas las magistraturas públicas, beneficiándose económica y políticamente de las victorias militares. Estas desigualdades se manifestarían durante el asedio de los tirrenos a la ciudad romana quienes propiciaron escasez de alimento y hambruna en la ciudad, ocasionando que los plebeyos con o sin tierra se endeudaran para poder sobrevivir.<sup>154</sup> En ambos casos, la situación

---

<sup>152</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., pp. 136

<sup>153</sup> Estos beneficios económicos eran quedar exentos de pagar todos los impuestos que se habían decretado durante la monarquía y eximirse de pagar los impuestos públicos que se requerían durante las guerras de la ciudad. Para obtener estas ventajas solamente era necesario poner a disposición de la patria su vida, no para gestionar su existencia orgánica en su protección y optimización, sino para desarrollar por medio de la valentía y la posible muerte biológica una virtud pública a través una vida imperecedera.

<sup>154</sup> Los pobres para participar en las guerras a las que eran requeridos por sus centurias tenían que abandonar su hogar y con ello sus medios de trabajo, más aún cuando estas guerras se alargaban, por lo que sus tierras quedaban improductivas, sus rebaños eran exterminados o vendidos, sus esclavos abandonaban el hogar y el dinero acumulado se gastaba en la campaña militar, por lo tanto, se veían en una situación muy difícil. Ante este contexto, el acceder a un préstamo era la única opción que tenían para sobrevivir, no obstante, los prestamistas no deseaban arriesgar su dinero, por lo cual cobraban grandes intereses por un préstamo que la mayoría de las veces terminaba con la esclavitud del deudor. Esto conllevó a que los plebeyos rechazaran participar en una expedición planeada contra los volscos, pues a pesar de que los senadores aprobaron el reclutamiento de los soldados y fijaran una fecha para la conformación de las centurias, los plebeyos se negaron a prestar el juramento militar, desobedeciendo las ordenes de las magistraturas de la ciudad, las cuales consideraban que por medio de la coacción iban a lograr que los plebeyos se adhirieran a sus centurias de nueva cuenta.

de los plebeyos se volvió intolerable,<sup>155</sup> ya que al no pagar las deudas se convirtieron en esclavos de sus acreedores derivado de la fórmula sacramental del *nexum*.<sup>156</sup>

Tal contexto social conllevó a un enfrentamiento intestino entre los aristócratas de la ciudad y los pobres de la misma quienes se negaron a participar más en las guerras si no se modificaban las leyes para reducir sus penalidades y eliminar las deudas contraídas. Lo que solicitaban los plebeyos a los cónsules y a los senadores, aunque parecería justo, era una afrenta para los patricios quienes no podían permitir que las magistraturas de la ciudad intervinieran en la esfera privada para determinar la existencia biológica de los ciudadanos y mucho menos afectar los intereses privados de los patricios. Cuando la frustración y el enojo se apoderó de los plebeyos rodearon el foro en donde se encontraban los senadores, los cuales salieron corriendo por la exaltación, evitando una agresión de parte de la multitud que exhibía sus cadenas y sus penalidades en el espacio público, lugar distintivo de la virtud.<sup>157</sup>

La negativa de los plebeyos a participar en la guerra puso en apuros a toda la ciudad. Los cónsules en ese momento eran Marco Valerio y Apio Claudio (451 a. C.) los cuales tenían opiniones diferentes de cómo resolver este problema. Para Marco Valerio la solución pasaba por otorgarles estos beneficios a los plebeyos pues, “¿quién en su sano juicio los censuraría si por esta medida de benevolencia conseguían que los pobres fueran aliados en

---

<sup>155</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., pp. 304-305: “Un hombre de edad avanzada se precipitó en el foro llevando sobre sí las señales de todos sus sufrimientos: sus ropas estaban cubiertas de mugre, y más desagradable aún era el aspecto de su cuerpo consumido, lívido y macilento; por si esto fuera poco, lo largo de su barba y cabellos había dado a su rostro una expresión salvaje. Desfigurado como estaba, se le reconocía, sin embargo, y se decía que había mandado una centuria y se enumeraban otros brillantes hechos de armas, compadeciéndolo todo el mundo; él mismo mostraba las cicatrices recibidas dando cara al enemigo, como testimonio de haber peleado honrosamente en más de una ocasión. Al preguntarle por qué tenía aquel aspecto, por qué estaba tan desfigurado, como lo rodeaba una multitud a manera casi de una asamblea del pueblo, dijo que, mientras él estaba en el frente en la guerra contra los sabinos, sus tierras habían sido devastadas y no sólo se había quedado sin cosecha, sino que su granja había sido incendiada, sus bienes todos saqueados, su ganado robado; en esa racha tan desafortunada para él, se le habían reclamado los impuestos y había contraído una deuda; ésta, incrementada por los intereses, le había hecho quedarse, primero, sin la tierra de su padre y de su abuelo, después sin los demás bienes y, finalmente, como si fuera una enfermedad contagiosa, había alcanzado su cuerpo, y su acreedor lo había arrojado no a la esclavitud, sino a una mazmorra y a una cámara de tortura. Acto seguido, mostraba la espalda hecha una lástima por las huellas recientes de los azotes. Al verlo y escucharlo se eleva un enorme griterío. La agitación no se circunscribe al foro, sino que se extiende en todas direcciones por la ciudad entera.”

<sup>156</sup> El Nexum era una relación contractual en el antiguo derecho Romano, no obstante, sus referencias históricas son pocas y confusas, por lo que es difícil señalar con claridad su significado. El origen más usado para reconocer su valía es la fórmula sacramental del nexi, en la cual se cedía a través de un ritual religioso el dominio sobre una persona o cosa a un tercero, en este caso al acreedor, por lo cual, la cesión tenía efectos inmediatos o aplazados de acuerdo al contrato juramentado.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, 306.

vez de enemigos de la ciudad?”,<sup>158</sup> además, los plebeyos habían mostrado gran arrojo en las luchas para liberar a la ciudad de los tiranos, entregando desinteresadamente su vida por la defensa de la ciudad.<sup>159</sup> Por su parte, Apio Claudio pensaba que las luchas internas no se reducirían al otorgarles estas “ventajas” a los plebeyos, sino por el contrario, estos enfrentamientos intestinos se amplificarían, ya que muchos ciudadanos patricios que habían participado en las guerras y habían armado con sus impuestos al ejército se inconformarían cuando de forma injusta la ciudad interviniera en la riqueza de su estirpe.<sup>160</sup> Esta intervención de la ciudad en la esfera privada sólo beneficiaría a los ciudadanos más bajos y vagos, “[...] que, por querer favorecer a la peor parte de los ciudadanos, despreciarían a la mejor”.<sup>161</sup> Apio planteaba que ayudar a los pobres pasaba por administrar el bíos desde las gens, ayudándolos a alcanzar una vida virtuosa a través de la sobriedad y el decoro.<sup>162</sup>

El acuerdo entre los patricios y los plebeyos no se alcanzaba,<sup>163</sup> interrumpiendo estos debates por las guerras contra los sabinos y los auruncos, además de la obstaculización realizada por los usureros quienes habían desviado la atención de los conflictos internos a las guerras externas.<sup>164</sup> Cuando se conoció que llegaba a Roma una columna de sabinos con la

---

<sup>158</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., p. 200.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 205: “Los pobres [...] que habían vivido para el estómago y los más bajos placeres y que por ello habían perdido sus bienes, debían considerarlos como una vergüenza y un perjuicio para la ciudad, y entender que era una gran ventaja para la comunidad que se largaran voluntariamente de ella. [...] Pero hacer la ayuda extensiva a todos, de forma que de ella participaran por igual los ruines y los honrados, y favorecer a algunos no a expensas propias sino de otros, sin dejar a quienes fueran privados de su dinero ni siquiera el agradecimiento por sus favores, era algo totalmente impropio de la virtud de los romanos. Pero, por encima de estas y otras consideraciones, era terrible e inadmisibles para los romanos, que reivindicaban la hegemonía que sus padres habían adquirido con mucho esfuerzo y legado a sus descendientes, no hacer lo mejor y lo que convenía a la comunidad, bien por propia decisión, bien convencidos por otros, ni en el momento oportuno, sino que, como si la ciudad hubiese sido tomada o esperara serlo, se dejarán convencer para llevar a cabo, contra su propio criterio, algo por lo que no recibirían ningún beneficio o, en todo caso, uno muy pequeño, arriesgándose, en cambio, a sufrir los peores males.”

<sup>163</sup> Los debates no generaron cambio alguno en las leyes romanas ya que en medio de estas discusiones se presentaron los latinos dirigidos por Sexto Tarquino ante las murallas romanas para luchar arduamente. En este contexto se aprobó la magistratura de la dictadura que duraría seis meses con poderes ilimitados sobre todos los asuntos de la ciudad en momentos de apuro. El primer dictador de la República fue Tito Larcio, hombre reconocido por su virtud, quien intentó mediar en la lucha entre patricios y plebeyos sin muy buenos resultados. La aprobación de esta magistratura convenció a los plebeyos de luchar en contra de los latinos, pues pensaron que los dictadores podían pasar por encima de las reticencias del Senado y eliminar las deudas contraídas con los patricios, además de otorgarles mayores injerencias públicas, buscando con ello amplificar sus intereses en la ciudad. No obstante, aunque se ganó la guerra contra los latinos y después contra los volscos, la situación interna de Roma no se resolvió.

<sup>164</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 318-319.



intención de sitiar la ciudad los plebeyos se negaron a participar en su defensa, prefiriendo la capitulación de la ciudad a ayudar de nueva cuenta a los patricios que habían faltado a su palabra en múltiples ocasiones. Los patricios, siguiendo el consejo de Apio Claudio, intentaron reclutar a los plebeyos por medio de la fuerza, obligándolos a enrolarse en las centurias que estos despreciaban.<sup>165</sup> Tito Larcio, hombre considerado superior por su dignidad señaló lo siguiente:

Y creo que, en las actuales circunstancias, no debemos considerar nada que no sea el modo de eliminar estos males de la ciudad y de gobernamos todos de común acuerdo, anteponiendo los intereses de la comunidad a los propios; pues si la ciudad está en concordia, tendrá suficiente poder tanto para proporcionar seguridad a los amigos como para causar temor a los enemigos; en cambio, dividida, como ahora, no sería capaz de realizar ninguna de estas dos cosas. [...] Senadores, a mí me parece mejor liberar de deudas no sólo a los que combatieron valerosamente, sino también a todo el resto del pueblo. Sólo así podremos conseguir que la ciudad entera esté en armonía.<sup>166</sup>

Por su parte Publio Virginio hombre sabio y favorable al pueblo, declaro de esta manera:

Dado que el año pasado los plebeyos dieron muestras del mayor ardor en los combates en defensa de la ciudad, enfrentándose a nuestro lado contra los volscos y auruncos que atacaban con un gran ejército, opino que los que entonces nos ayudaron y tomaron parte en esas guerras deben quedar libres y que ni su persona ni su hacienda deben caer en poder de los prestamistas; y que esta medida de justicia valga tanto para sus padres y abuelos como para sus hijos y nietos.<sup>167</sup>

Ambos discursos ponen el acento en un hecho notable para los intereses de esta investigación, ya que reconocen que la intervención de la esfera pública en la gestión del bíos

---

<sup>165</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., p. 261: “En efecto, cuando ordenaban coger a uno del pueblo, todos los pobres en masa arrebatan al detenido, y si los lictores de los cónsules no querían soltarlo, los echaban de allí a golpes, y no se abstendían de pegar a los caballeros ni a los patricios que estaban presentes y trataban de impedir estos hechos; y en poco tiempo, la ciudad entera se llenó de desorden y agitación”

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p. 263.

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 263.

puede equilibrar las relaciones de dominación centradas en la virtud, dándole viabilidad a la ciudad como ya lo había realizado antes Solón en la polis ateniense, así como Servio Tulio lo había realizado en la monarquía romana. La intervención de la ciudad en los intereses de la esfera privada no partía de una preocupación por la existencia biológica de la población, ni de un interés por gestionar u optimizar la vida orgánica de estos individuos; el objetivo de esta intromisión era equilibrar las relaciones de dominación a través de la medianía y con ello resguardar la vida cualificada como legitimación del ejercicio del poder político. El evitar que los pobres sean esclavizados por las deudas tendrá como única motivación el anteponer el interés común de salvaguardar la paz en la ciudad, al interés privado propio de los usureros y prestamistas que buscaban defender sus riquezas a través de la violencia.<sup>168</sup> De esta forma, la ciudad romana protege y gestiona la vida virtuosa aún y cuando el medio para realizarla sea la intervención en la existencia biológica de los hombres de manera intermitente, no para gestionarla, sino como medio para compensar las relaciones de dominación asentadas en el zoé.<sup>169</sup>

Los pobres al observar la obstinación de los patricios abandonaron la ciudad y al ejército a pesar de los juramentos militares, trasladándose al Monte Sacro junto con sus armas para crear una nueva ciudad en la cual los asuntos públicos no estuvieran monopolizados por una élite que defendiera por medio de sus instituciones los intereses privados. Roma corría serios peligros derivado de la revuelta interna y del asedio externo, por lo cual, los senadores recurrieron a Agripa Menenio para que solucionara estos conflictos.<sup>170</sup> Agripa entendía la

---

<sup>168</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 315: “Apio Claudio, violento por naturaleza y sobreexcitado por el odio del pueblo a la vez que por el favor del Senado, dijo que toda aquella perturbación había sido provocada no por la miseria, sino por la falta de autoridad, que la plebe era más revoltosa que violenta; que la raíz de tan grave mal estaba en el derecho de la apelación: en efecto, lo de los cónsules no era poder sino amenazas, desde el momento en que les estaba permitido a los que delinquían apelar a sus cómplices «Pues bien —dijo—, nombremos un dictador, cuyas decisiones son inapelables, y en el acto ese furor que lo está inflamando todo se acallará.»”

<sup>169</sup> *Ibíd.*, p. 316.

<sup>170</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., p. 283: “Tened presentes estas cosas y cuantas os he dicho anteriormente y recordad además las consideraciones que os invitan a la reconciliación: primero, que no somos nosotros los únicos ni los primeros entre los que la pobreza se ha rebelado contra la riqueza ni la baja condición contra la ilustre, sino que, por así decirlo, en todos los Estados, tanto grandes como pequeños, la clase inferior es, por lo general, hostil a la superior (cuando los que estaban al frente del gobierno mostraron moderación, salvaron a su patria, en cambio, cuando actuaron con arrogancia, no sólo destruyeron los otros bienes, sino también a sí mismos); y, segundo, que es natural que cualquier cosa que esté compuesta por muchas partes enferme en alguna de ellas, y, además, que ni del cuerpo humano es siempre necesario cortar el miembro enfermo (pues el aspecto del resto quedaría feo y su naturaleza no resistiría mucho

animadversión que las clases más bajas tenían sobre las más altas, sobre todo cuando éstas actuaban con arrogancia y avaricia, destruyendo la esfera pública, corrompiendo el asiento en el que estaba sustentado el ejercicio del poder político. Era necesario curar todo el cuerpo político, para que en armonía buscaran el bien común, tal como lo haría el cuerpo humano.<sup>171</sup>

La famosa analogía de la ciudad como un cuerpo humano elaborada por Agripa refiere particularmente al rol independiente que cada una de las partes del cuerpo tiene con respecto al conjunto. Su función por separado es la que le da viabilidad a la asociación y no su administración única. No se mandata a tal o cual órgano a actuar de determinada manera, sino que desde la razón se reconocen las funciones particulares de cada órgano como esenciales para la supervivencia del conjunto, de manera que desde lo privado se construye lo común; se salva el conjunto al salvarse cada uno en lo particular. La actuación privada de los órganos del cuerpo tiene que estar intervenida por la medianía, la virtud y la razón, cualquier exacerbación de los impulsos traerá como resultado la ruina del conjunto. El resentimiento, la violencia, la avaricia y la arrogancia sólo conducirán a la postración extrema del cuerpo. Por el contrario, la virtud entendida como la armonía, la medianía y la realización de lo particular para beneficio del conjunto es lo que permitirá que todas las partes del cuerpo se repartan por igual la vida y la fuerza que necesitan para sobrevivir.

Las palabras de Agripa Menenio convencieron a los plebeyos de regresar a la ciudad para hacerles frente a los ejércitos extranjeros que amenazaban a Roma. Empero, los plebeyos exigieron al Senado aprobar la magistratura del tribunado de la plebe y las ceremonias religiosas para patentar su jurisdicción con respecto a los patricios y a sus magistraturas, debido a que a partir de estas ceremonias la nueva magistratura asentaría su autoridad política

---

tiempo), ni de una comunidad política desterrar la parte afectada (pues no hay duda de que, mediante la destrucción paulatina de sus partes, la totalidad se destruiría más deprisa).”

<sup>171</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 321: “En el tiempo en que, en el cuerpo humano, no marchaban todas sus partes formando una unidad armónica como ahora, sino que cada miembro tenía sus propias ideas y su propio lenguaje, todas las partes restantes se indignaron de tener que proveer de todo al estómago a costa de sus propios cuidados, su esfuerzo y su función, mientras que el estómago, tan tranquilo allí en medio, no tenía otra cosa que hacer más que disfrutar de los placeres que se le proporcionaban; entonces se confabularon, de forma que la mano no llevase los alimentos a la boca, la boca los rechazase y los dientes no los masticasen. En su resentimiento, al pretender dominar al estómago por el hambre, los propios miembros y el cuerpo entero cayeron en un estado de extrema postración. Entonces comprendieron que tampoco la función del vientre era tan ociosa, que era alimentado tanto como él alimentaba, remitiendo a todas las partes del cuerpo esta sangre que nos da la vida y la fuerza, repartida por igual entre todas las venas después de elaborarla al digerir los alimentos.”

a través de una existencia superior. La magistratura del tribunado que aprobaron los senadores en el año 494 a. C. estuvo compuesta por ciudadanos romanos que reconocidos por su virtud y designados mediante los comicios curiales tenían la obligación de defender a los plebeyos de las decisiones del Senado y de los cónsules, tanto en las asambleas como en los juicios, oponiéndose a las leyes públicas que perjudicaban a la plebe en el foro, en donde se defendían las causas abiertas en contra de un integrante de esta clase. Los tribunos no podían ser patricios ni tenían la obligación de obedecer a los patricios o a cualquiera de sus magistraturas, ya que eran inviolables y cualquiera que osara golpear o matar a un tribuno sería desterrado de la ciudad.<sup>172</sup>

La instauración de los tribunos consolidó el sistema político de la República romana, el cual comprimió las justificaciones de un gobierno virtuoso y los conflictos derivados de la lucha por acceder al poder político por medio de la violencia y la riqueza. Consecuentemente, el enfrentamiento entre las clases estuvo enmarcado por la utilización de uno u otro argumento dependiendo el contexto y las facultades que tuvieran. No obstante, es válido señalar que las demostraciones centradas en la virtud pública de los individuos predominarían en su búsqueda por alcanzar el poder político, y los argumentos que se enfocaban en la gestión de la vida biológica muchas veces fueron desdeñados. A los primeros se les calificaba como gobiernos dignos y honorables, y a los segundos se les consideraba tiranías o demagogias que era preciso eliminar.<sup>173</sup>

Con estas características la República romana se desarrolló de forma más o menos similar hasta el año 27 a. C. cuando da lugar al Imperio romano, transformándose las estructuras en las que se sostenía el ejercicio del poder político. La República en este lapso

---

<sup>172</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., pp. 325-326: “Que nadie obligue a un tribuno de la plebe a hacer algo contra su voluntad, como si se tratara de una persona cualquiera, ni lo golpee, ni ordene a otro que lo haga, ni lo mate ni ordene matarlo. Si alguno viola alguna de estas prohibiciones, sea expulsado como impío y sus bienes consagrados a Ceres; y el que mate a alguno de los que realicen estos actos, quede libre de culpan.”

<sup>173</sup> En la mayoría de las ocasiones los gobiernos de la ciudad de Roma legitimaron su posición a través de la gestión del zóe, en la cual supuestamente se privilegiaba la medianía, el interés común y la existencia de la ciudad por encima de la existencia biológica del individuo. No obstante, las veces en las que se intentó gobernar a la ciudad por medio de la violencia y privilegiando las pasiones propias de la existencia biológica, es que se resquebrajaron los asientos en los que se legitimaba el poder público y se defenestró la autoridad pública, llegando al extremo de modificar todo el sistema político como sucedió con el último monarca de Roma, el cual intentó sustentar su gobierno a partir de sus intereses personales y los de su familia por encima de los intereses de la ciudad, esto conllevó a enfrentamientos intestinos y la unión de las clases para derrocar al intemperante.

de tiempo se centró en las magistraturas de la ciudad y en su lucha por obtenerlas a través de la virtud; siendo de gran relevancia el consulado, pero también los tribunos, los decenviros, los pretores y generales del ejército, así como los senadores que continuaron siendo privativos de los patricios, aunque de a poco los plebeyos tomaron posiciones, teniendo incluso la posibilidad de acceder al consulado de la ciudad derivado de su virtud. Posterior a la instauración de los tribunos por supuesto sucedieron cambios para la República, pero estos cambios que se inscribieron en la historia de la ciudad también lo hicieron en el derecho, siendo ésta una herramienta fundamental para comprender no solo las transformaciones políticas, sino particularmente las desarrolladas en la gestión del *bíos* y el *zoé* desde la esfera pública, por ello es que el siguiente apartado se dedicará a analizar la relación del derecho con la administración de la vida en la ciudad romana.

#### **2.4 El derecho romano y la gestión de la vida en la República**

La protección de los tribunos a la clase plebeya no partía del uso y legitimación de la violencia, ya que el tribunado no se componía de ningún cuerpo armado que resarciera los daños realizados a la plebe, ni tampoco contaba con dispositivos que por medio del disciplinamiento y la intimidación evitaran este tipo de acciones. Esta protección más bien se nutría de la religión y de las leyes herméticas de la ciudad, ya que éstas sujetaban los impulsos de opresión y control de las familias aristocráticas a través del honor y la justicia.<sup>174</sup> Los tribunos apelaban a la virtud, a la dignidad, a las obligaciones religiosas y a los acuerdos sacros para con sus subordinados con el objetivo de hacer valer estos preceptos,<sup>175</sup> teniendo la posibilidad de condenar las conductas indignas, intemperantes e indebidas por medio de las expiaciones religiosas.

Los tribunos al pertenecer a la clase plebeya no compartían los dioses con los patricios ni con sus subordinados, por tal motivo carecían de religión, estirpe y honorabilidad. La designación de los tribunos tenía que estar mediada por una ceremonia religiosa en la cual se aceptaban a estos nuevos magistrados en los cultos de la ciudad, legitimando su participación en los asuntos de la República y permitiéndoles condenar a los patricios religiosamente por sus faltas cometidas. En tal rito religioso se alababan las características virtuosas de los

---

<sup>174</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit. p. 289.

<sup>175</sup> El patrono que defraudará a su cliente era declarado sacer (execrable)

tribunos, consagrando su probidad, comportamiento, razonamiento y piedad pública, cualidades que los hacían merecedores de esta magistratura. Además, se les concedía a los tribunos la categoría de *sacrosantus*, con la cual se declaraba venerable y santa a la persona y a la corporalidad del magistrado.<sup>176</sup> El cuerpo del tribuno ya no era un objeto profano, sino éste se convertía en algo sagrado al que no se le podía macular ni agredir de ninguna manera sin recibir un castigo o purificación de por medio.<sup>177</sup> Esto conllevó a que las leyes inescrutables de la ciudad garantizaran esta inviolabilidad dictando que “nadie podría violentar a un tribuno, ni golpearle, ni matarle”, así como “ni el magistrado ni el particular tendrán derecho de hacer nada en contra de un tribuno”.<sup>178</sup>

El tratamiento sagrado de la corporalidad del tribunado se asemejó a la consideración sacra del resto de las magistraturas, que como el rey, los cónsules, los senadores y los jueces que participaban en los rituales religiosos de la ciudad, lo hacían desde una posición sacerdotal.<sup>179</sup> La notoriedad sagrada del cuerpo de los magistrados derivaba evidentemente de su importancia como hombres públicos, pero primordialmente derivaba de que tal corporalidad sustentaba una vida superior la cual amparaba a la razón, a la conducta y a la piedad pública distinguida como honorable por la ciudad. No es que por sí misma la corporalidad de los magistrados fuera sagrada al ser ésta de origen divino, con características omnipotentes o hecha por los dioses, sino más bien que derivado de la vida cualificada que esta corporalidad sostenía certificada a través de la dignidad y honorabilidad pública es que se protegía la existencia corpórea de los hombres notorios de la ciudad. De tal suerte que la República protegió por medio de la religión a la vida virtuosa de los hombres públicos, que caracterizados por su utilidad eran resguardados a través de la sacralidad del cuerpo, diferente esto del resto de los plebeyos que no participaban en los asuntos públicos y que su

---

<sup>176</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros IV-VI*, op. cit., p. 326: “Y se añadió al juramento una plegaria: que los dioses celestes y las divinidades subterráneas fueran propicios a los que lo observaran y adversos a los que lo violaran, como culpables del mayor de los sacrilegios. A partir de entonces se estableció entre los romanos la costumbre de que las personas de los tribunos de la plebe fueran sagradas e inviolables, costumbre que se ha mantenido hasta nuestros días.”

<sup>177</sup> Dion Casio, *Historia Romana. Libros I-XXXV*, op. cit., p. 237: “[...] sacrosantos, como si tuvieran a modo de muros sagrados para servir de baluarte a favor de quienes apelaban a ellos. Pues sacros entre los romanos son los muros y santo lo bendito. Evidentemente, hicieron muchas cosas absurdas, pues mandaban a la cárcel a los cónsules y a algunos los mataban sin que ni siquiera pudieran gozar del derecho de defensa oral. Y nadie se atrevía a oponérseles, ya que, en caso contrario, se convertía en sacro.”

<sup>178</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma. Libros X-XI y fragmentos de los libros XII-XX*, Editorial Gredos, 1988, Madrid, p. 57

<sup>179</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit. p. 175

corporalidad resultaba intrascendente para la ciudad, siendo insignificante en tanto que lo único que sustentaba era su naturaleza biológica y sus haberes particulares.

Los tribunos asumieron la potestad pública de proteger a los plebeyos, pero este mandato más que ser de origen político fue de origen religioso, ya que los tribunos no podían convocar a las curias ni a las centurias a las asambleas, así como tampoco podían presentar proposiciones al Senado, ni mucho menos gobernar a los patricios. Esta magistratura servía a la plebe y no al pueblo.<sup>180</sup> No obstante, a pesar de que nada les autorizaba a asistir al Senado los tribunos lo comenzaron a hacer protegidos por su autoridad religiosa, lo mismo a los juicios públicos sentándose en las escalinatas del foro, ya que cuando alguna causa abierta estaba pendiendo sobre algún integrante de la plebe, ellos como magistrados lo tenían que conocer e intervenir en caso de que se estuviera cometiendo alguna injusticia, aplicando derivado de esta acción una condena religiosa al infractor a pesar de que fuera patricio o magistrado de la ciudad.<sup>181</sup> Consecuentemente, los tribunos de la plebe comenzaron a tener mayor autoridad pública, teniendo la facultad de interpretar las leyes de la ciudad y aplicar condenas por su desacato, por lo que su rol se fue transformando paulatinamente de una magistratura de la plebe justificada por los rituales religiosos a una magistratura de la ciudad que podía interpretar las leyes, recaudar impuestos y condenar a los infractores.<sup>182</sup>

Indudablemente estas reconsideraciones en las leyes generaron una alteración mayúscula en las relaciones de dominación en la República romana. Los plebeyos que antes habían carecido de todo derecho ahora concentraban ciertas facultades a través de los tribunos que conducían relativamente a unas legislaciones comunes, juzgando y protegiendo a todos los ciudadanos de forma más o menos similar. Las relativas leyes comunes impulsadas por

---

<sup>180</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., p. 325.

<sup>181</sup> Un ejemplo de estos lo podemos encontrar en el juicio que Dionisio de Halicarnaso nos relata, en contra un patricio de familia ilustre: “Pero el que más seguidores era Cesón Quincio, hijo de Lucio a un joven aristócrata, llamado Cincinato, de linaje ilustre y género de vida no inferior al de nadie, el más hermoso de los jóvenes por su aspecto, el más brillante de todos en las artes de la guerra y bien dotado por naturaleza para hablar. En esa época, se extendía en invectivas contra los plebeyos no escatimando palabras penosas de oír para hombres libres, ni absteniéndose de los hechos que acompañan a las palabras. Los patricios le tenían en mucha estima por esto y le pedían que siguiera en su temible actitud, prometiendo ofrecerle impunidad. En cambio, los plebeyos le odiaban más que a ningún otro hombre. Los tribunos, en primer lugar, decidieron deshacerse de él, con la finalidad de atemorizar al resto de los jóvenes y obligarles a ser sensatos.”

<sup>182</sup> Los tribunos tuvieron ayudantes que se llamaron Ediles los cuales podían recaudar las multas que los tribunos impusieran, por lo que comenzaron a tener nuevas facultades en los asuntos públicos, como el cuidado de los templos, el suministro de agua, la distribución de alimentos y los juegos públicos.

la participación de los tribunos en los asuntos públicos permitieron el repensar las leyes de la ciudad a través del ejemplo ateniense,<sup>183</sup> en donde si bien las leyes estaban legitimadas en la religión, no eran potestad únicamente de las familias tradicionales.<sup>184</sup>

Para los patricios tal reconsideración de las leyes era contrario al ejercicio del poder político que estaba sostenido y legitimado por los cultos religiosos, por lo que desde su perspectiva “Es de toda imposibilidad que los plebeyos elaboren las leyes; los que carecéis de los auspicios, los que no celebráis actos religiosos”.<sup>185</sup> Aunque los patricios pretendieron empeñarse en las invocaciones religiosas como antecedentes necesarios al surgimiento de las leyes, el contexto social se sobrepuso a las tradiciones religiosas y se modificaron las leyes de la ciudad en el año 302 después de la fundación de la ciudad. Las nuevas legislaciones permitieron que el derecho de propiedad, así como los contratos u obligaciones ya no quedaran mediados por la religión. También se permitió que los mismos tribunales juzgaran tanto a los patricios como a los plebeyos de acuerdo a sus actos y no a sus dignidades. Estos cambios admitieron una transformación sustancial en la República, en donde no sólo se modificaron las leyes sino también los hábitos, las costumbres y las tradiciones que tendían hacia la igualdad jurídica de los integrantes de la ciudad, dejando de lado los cultos domésticos que diferenciaban a las clases, acercándose a las leyes comunes que las unían aunque de manera aparente, ya que el enfrentamiento entre los patricios y los plebeyos continuó por varias generaciones más.<sup>186</sup>

Este contexto permite observar que la fórmula inmutable, indiscutible y secreta de las leyes de origen religioso y familiar se transformaron por la obra cuestionable, modificable y pública de los hombres legisladores de la ciudad. Del *More Maiorum*, entendido como las reglas y los preceptos que los ciudadanos romanos debían de respetar apegados a las tradiciones religiosas,<sup>187</sup> se pasó a la *Lex Data*, entendida como el texto escrito, elaborado por una autoridad competente que mandataba o prohibía algo en relación a la justicia o al

---

<sup>183</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma libros X, XI y fragmentos de los libros XII-XX*, op. cit., p. 85.

<sup>184</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., pp. 423-424.

<sup>185</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit. p. 293

<sup>186</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit. p. 296-297

<sup>187</sup> Marco Tulio Cicerón, *Las leyes*, op. cit., España, pp. 45-46.



castigo impuesto si se desobedecía a esta autoridad.<sup>188</sup> Este cambio evidentemente no se desarrolló sin oposiciones, sin embargo, las leyes públicas se hicieron predominantes, desdoblándose con lentitud y por grados, volviéndose un termómetro para analizar la evolución de las relaciones de dominación, así como para examinar el tratamiento de la vida como un instrumento del ejercicio del poder político.<sup>189</sup>

Las leyes públicas, universales y civiles que en Grecia se inauguraron a partir de las leyes de Solón, en Roma lo hicieron a partir de las Doce Tablas, siendo éstas las primeras leyes escritas de la ciudad promulgadas por Lucio Valerio y Marco Horacio cónsules de la República, con el aval de los tribunos y de los comicios centuriales. Estas tablas que contenían las leyes se publicaron afuera del foro de la ciudad y se hicieron del conocimiento general, para que tanto patricios como plebeyos las respetaran. La primera de estas tablas hablaba de la forma de citación de un ciudadano ante las magistraturas.<sup>190</sup> La segunda tabla hablaba del valor del *Sacrosanctum*, es decir, la ordalía o el pago que tenía que abonarse al juez de una disputa.<sup>191</sup> La tercera tabla refería al *Manus Iniectio*, es decir, al procedimiento

---

<sup>188</sup> De igual forma piensa el jurisconsulto Gayo, en su texto las *Institutas*: “El Derecho en todos los pueblos regidos por leyes y por costumbres es en parte propio y peculiar de ellos y en parte común a todos los hombres. Por eso el derecho que cada pueblo se da a sí mismo es propio suyo, y se llama derecho civil, cual si dijéramos derecho de la ciudad. Aquel, empero, que la razón natural ha constituido entre los hombres, lo observan igualmente todos los pueblos y se llama derecho de gentes, esto es, derecho común a todas las naciones consiguientes, el pueblo romano reconoce a la vez un derecho que le es propio, y un derecho común a todos los hombres; lo cual expondremos con la debida distinción en los respectivos lugares.

<sup>189</sup> El asentimiento a esta naturaleza pública de las leyes se da en los textos filosóficos de Marco Tulio Cicerón, quien perteneciente a la clase patricia intenta reconocer la vinculación entre las leyes civiles de la ciudad y la pertinencia de los dioses que mandatan sobre las mentes de los legisladores. Cicerón, siguiendo la tradición estoica, reconoce como superior al derecho natural por encima de las leyes positivas, en tanto que plantea que el origen del derecho no puede estar sino en la moral y en la razón dadas por los dioses a los hombres, alejándose de las interpretaciones, desde su parecer absurdas, las cuales sostenían que los hombres podían reconocer la justicia y la moralidad por sí solos, y, por lo tanto, podían determinar el ordenamiento jurídico de la ciudad sin la intermediación de la divinidad. Desde la perspectiva de Cicerón, la comunidad ha desarrollado al derecho a partir de una naturaleza racional, en donde se despliega un vínculo entre el hombre y la divinidad, el cual a su vez permite distinguir lo justo y lo injusto; de modo tal que la ley como punto de partida del derecho, se manifiesta como la razón suprema, es decir, como la vinculación entre la mente humana implantada por la naturaleza y su relación con los dioses inmortales, acreditando de esta manera, tanto el origen divino como el origen humano de la ley. Por lo tanto, la ley desde la interpretación de Cicerón transcurrirá a partir de logos y el nomos griego, es decir, de un entendimiento inducido por los dioses para la comprensión de una realidad dotada de sentido la cual es administrada del modo más justo posible a través de leyes comunes y universales, que repartan la justicia según las acciones de cada individuo, haciendo públicos tanto las leyes como los castigos.

<sup>190</sup> La cual tenían que ser con testigos, y si éste se negaba a acudir, tendría que ser traído a la fuerza, o si una enfermedad se lo impedía el magistrado tendría que pagar los costes del transporte

<sup>191</sup> De Gayo, *La instituta*, Imprenta de la sociedad literaria y Tipografía, 1845, Madrid, p. 261: Cinco eran las especies de acciones de la ley, a saber: el depósito sagrado (*sacramentum*), la petición de juez (*judicis*

para el pago de una deuda o de una condena en dinero que se tenía que cumplir en treinta días, si el deudor no pagaba en este lapso el acreedor lo podía conducir ante un magistrado, solicitándole éste un *Vindex* o garante al deudor para que respondiera por la deuda mencionada. Si nadie respondía por el incumplidor el acreedor debía llevar al deudor a su casa y lo podía ofrecer hasta por tres veces en sesenta días en el mercado, en tal lapso de tiempo lo podía mantener encadenado y debía suministrarle una libra de harina diaria para su manutención. Una vez en el mercado se exhibía al deudor y el monto de la deuda en pos de que apareciera un *Vindex* u otros acreedores, si no sucedía así se le imponía la *Capitis Deminutio* o incapacidad de derecho absoluta, en la cual el deudor perdía su libertad y su ciudadanía, pudiendo el acreedor venderlo como esclavo al otro lado del río Tíber.<sup>192</sup>

Esta ley reconoce la injerencia de la esfera pública en los acuerdos o contratos privados situación que anteriormente estaba prohibida para las magistraturas de la ciudad, exponiendo también cómo a pesar del intento por desarrollar un aparato jurídico dedicado a juzgar y a condenar las conductas de los individuos desde la esfera pública, ésta no logra intervenir en la gestión y protección del bíos de los ciudadanos. Lo que ejemplifica esta ley es cómo el individuo privado, defensor de sus intereses personales, continúa gobernando en la existencia biológica de su deudor, ya que el acreedor tiene que capturar y presentar al deudor ante la autoridad de la ciudad, la cual lo mandatará a recluir, alimentar y castigar al deudor, encerrándolo en la casa paterna a la espera de que algún tercero pague el compromiso, si no es así el privado podrá disponer de su existencia biológica vendiéndolo como esclavo fuera de las murallas de la ciudad.<sup>193</sup> La intervención de los magistrados en este asunto es el

---

*postulado*), la condición (*condictio*), la aprehensión de la persona (*manus inceptio*) y la toma de prenda (*pignoris captio*)

<sup>192</sup> Gavernet, Haroldo Ramon y Marco Antonio Mojer, *El romano, la tierra, las armas. Evolución histórica de las instituciones del derecho romano*, Ediciones Sur, 1989, Argentina, pp. 68-70.

<sup>193</sup> De Gayo, *La instituta*, op. cit., p. 265: “Era lícito usar de la acción de aprehensión de la persona (*per manus inceptioem altere*) en todos aquellos casos en que alguna ley había establecido semejante manera de reclamar las cosas, por ejemplo, la ley de las Doce Tablas respecto del ya condenado anteriormente en juicio (*judicati*). Esta acción se ejercitaba del modo siguiente: el actor decía a su adversario estas palabras: por cuanto obrando con dolo malo no me has pagado los diez mil sestercios a que en mi favor has sido condenado o sentenciado en juicio, en su virtud me apodero de ti por aquella suma en fuerza de lo juzgado; y al mismo tiempo cogía por alguna parte del cuerpo a su adversario, a quien no era lícito desasirse ni entablar por sí ninguna acción de la ley; pero presentaba un libertador (*Vindex*) que solía actuar por él en juicio; sin embargo, el que no lo presentaba, era conducido por el actor a su casa y aprisionado con cadenas.

permiso para que el acreedor obre gestionando la vida biológica del deudor, teniendo la potestad de administrar su existencia orgánica mientras se cubre el monto del adeudo.<sup>194</sup>

La cuarta tabla refiere a las potestades del paterfamilias, en especial a la *Patria Potestas*, es decir, al derecho que ejerce el patriarca sobre sus hijos legítimos, legitimados y adoptivos no emancipados. Desde la fundación de la ciudad los patriarcas tuvieron amplios poderes sobre sus familias, disponiendo sobre la vida y la muerte de sus integrantes, así como de su educación, salud, reproducción, relaciones extrafamiliares, etc. Situación que poco cambió con la promulgación de las nuevas legislaciones, manteniéndose la potestad del patriarca de gobernar sobre el bíos de sus familias, por lo que podía sancionarlos, corregirlos, venderlos o matarlos si así el patriarca estimaba correcto; a esta relación se le llamó *Vitae Necisque Potestas* o potestad de vida o muerte.<sup>195</sup> Esta facultad, como la que se desarrolló desde los inicios de la ciudad no podía ser irresponsable o ilimitada, sino estaba acotada a las propias leyes y juicios familiares, sin embargo, se dejaba en claro que el patriarca podía imponer penas a los integrantes de su gens sin recurrir a los órganos públicos. Por tal motivo, dentro de las familias se siguió respetando el *Concilium Propinquorum* el cual agrupaba a los jefes de la gens. Tal vez el único cambio sustancial que esta ley tuvo con respecto a las potestades antiguas, fue la ordenación de las magistraturas para que se dispusiera de una muerte inmediata a aquellos productos nacidos con características deformes o monstruosas, consideraciones que antes se sugerían a través de los cultos domésticos.<sup>196</sup>

La cuarta ley muestra la importancia de la esfera privada en la gestión del bíos de los ciudadanos, reconociendo que son los patriarcas quienes conducen la existencia orgánica de los integrantes de su familia, determinando como se desenvolverá su vida, así como la suerte de su condena. El imperio de la existencia biológica de los individuos desde el ámbito doméstico fue mayúsculo, ya que incluso cuando la República mandataba a asesinar a los nacidos deformes o monstruosos, ésta no se hacía cargo de los asesinatos, sino que impelía a

---

<sup>194</sup> Ídem.: “Posteriormente permitieron algunas leyes la aprehensión de la persona (*manus injectio*) en fuerza de lo juzgado (*pro judicato*) para varios otros casos. Así, por ejemplo, la ley Publilia concedió este medio contra aquel, cuyo sponsor hubiese pagado por él, sin conseguir el reintegro en el término de los seis primeros meses posteriores al desembolso. También la ley Furia de *sponou* (fianza) concede esta acción contra aquel que hubiere exigido de un sponsor más de su parte viril; y, por último, otras muchas leyes permitieron hacer uso de la aprehensión de la persona en multitud de casos.”

<sup>195</sup> Gavernet, Haroldo Ramon y Marco Antonio Mojer, op. cit., p. 72

<sup>196</sup> *Ibíd.*, p. 70

que los patriarcas lo llevaran a cabo como responsables de sus gens, así como de la vida y la muerte biológica de sus familias. La administración de la existencia orgánica de los individuos desde la esfera doméstica no se perturbaría con la promulgación de las doce tablas, ya que la ciudad lo único que haría sería el reconocer las facultades propias del orden doméstico como derechos inmutables de la gens.

La quinta tabla abordaba los temas de la tutela<sup>197</sup> y las herencias dentro del orden familiar.<sup>198</sup> En el caso de estas últimas, el testador mantenía el derecho ilimitado de disponer de sus bienes y propiedades, designando a sus tutores como mejor le pareciera.<sup>199</sup> La sexta tabla mantiene relación con la herencia, en este caso con el *Nexum* y el *Mancipium*: el *nexum* era la fórmula sacramental que vinculaba al deudor con el acreedor y el *mancipium* era un ritual religioso por medio del cual el deudor se auto-mancipaba del patriarca para someterse a la autoridad del acreedor. Estos rituales cambiaron, dejando de ser meras ceremonias religiosas para convertirse en vínculos solemnes del derecho romano, transfigurándose en vínculos públicos los cuales podían ser testados y podían pasar al tutor de los bienes de la gens.<sup>200</sup> La séptima tabla hablaba de los edificios contiguos y el espacio que debía de dejarse para la circulación de los habitantes de la ciudad.<sup>201</sup>

La octava tabla refiere a la distinción entre los delitos públicos (*criminal*) y los delitos privados (*maleficium*). Los primeros eran aquellos que comprendían un grave daño para el

---

<sup>197</sup> De Gayo, *La instituta*, op. cit., p. 55: “Si alguno pues diere tutor en testamento a su hijo e hija y ambos llegaren a la pubertad el hijo saldrá de la tutela, pero la hija continuará en ella: porque en virtud de la ley Julia y *Papia Poppea* las mujeres solo se libran de la tutela por el derecho que les da el nacimiento de muchos hijos, exceptuando las vestales, a quienes los antiguos declararon libres de toda potestad, en honor del sacerdocio: así lo determinó también la ley de las Doce Tablas.”

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 93: “Asimismo, no podían usucapirse las cosas *mancipi* pertenecientes a la mujer sujeta a la tutela de sus agnados, a menos que ella no las hubiese entregado con la autorización de su tutor; disposición también contenida en la ley de las Doce Tablas.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p.147: “Antiguamente era lícito consumir en legados y manumisiones la totalidad del patrimonio, de tal manera que nada quedase al heredero fuera del vano título de tal. Así parecía autorizado en las doce tablas la disponer que se llevase a efecto cualquiera disposición testamentaria que, uno hiciese de sus cosas; he aquí las palabras de la ley. De cualquier modo, que uno dispusiere de su cosa, téngase así por ley. De aquí resultaba que los herederos instituidos se abstenían de la herencia, muriendo por lo tanto intestados muchos de los que de aquel modo disponían de sus bienes.”

<sup>200</sup> Gavernet, Haroldo Ramon y Marco Antonio Mojer, op. cit., p. 71-72.

<sup>201</sup> Marco Tulio Cicerón, *Las Leyes*, op. cit., pp. 63-64: “Así, de esta disputa que no es de fondo sino de palabras, ha surgido el debate sobre los últimos límites y en él, teniendo en cuenta que las XII Tablas no permitieron que hubiera usucapición en el espacio de cinco pies, no dejaremos que sea devorada como pasto la antigua posesión de la Academia por ese hombre avisgado y regularemos los límites, no cada uno por nuestra parte según la ley Mamilia, sino como tres jueces, de acuerdo con las XII Tablas.”

Estado como la traición a la patria (*preduellio*), la afrenta a los dioses de la ciudad (*sacrilegio*), el sobornar a un magistrado de la ciudad (*corruptio*), el calumniar a un ciudadano (*calumniantur*) o el homicidio de un paterfamilias (*parricidio*), escenarios en los que la condena y el castigo eran una potestad del Senado y sus magistraturas. Estos delitos ponían en peligro al Estado, pero sobre todo evidenciaban la carencia de virtud en los ciudadanos, ejemplo de ello es la afrenta a los dioses, que si bien deslegitimaban las relaciones de dominación basadas en la religión, directamente no atentaban en contra del Estado y sus magistraturas, no obstante, ponían en entredicho principalmente la virtud del ultrajante como una existencia superior, así como sus capacidades para seguir actuando en la esfera pública lugar dedicado a los cultos de los dioses de la ciudad. Lo mismo sucede al corromper a un magistrado, que tal vez no generaba consecuencias tan graves a corto plazo, pero si suponía un cuestionamiento al *zoe* de un hombre dedicado a los asuntos públicos. Todos los delitos que se consideraban una afrenta a la República eran aquellos que atentaban en contra de la vida cualificada, profanando con acciones impías la virtud de las magistraturas de la ciudad, ya que incluso en el caso del *parricidio* cuando se atentaba contra la existencia biológica del paterfamilias, se transgredía principalmente el mandato de una vida superior que legitimaba el ejercicio del poder político de los patricios en la ciudad romana.<sup>202</sup>

Los delitos públicos se contrastan con las acciones que se castigaban en la esfera privada. Estas últimas se enfocaban en aquellos elementos que transgredían a las condiciones físicas y patrimoniales de los hombres ocupados en sus asuntos domésticos y en preservar la existencia biológica de sus familias. La ley del Talión se aplicó para castigar cualquier caso de *membrum ruptum* (miembro roto), siempre y cuando no se hubiera llegado a un arreglo monetario. La ley fijaba que el acuerdo tendría que ser de 300 ases cuando tal *os fractum* (hueso roto) fuera de un hombre libre y 50 ases cuando se tratara de un esclavo. Así también, la ley señalaba que el sorprender a un ladrón in fraganti apoderándose con dolo de una

---

<sup>202</sup> Marco Tulio Cicerón, *Sobre la República*, Editorial Gredos, 1984, Madrid, p. 149: “En cambio, nuestras Doce Tablas, aunque pocos crímenes habían castigado con la pena capital, se la impusieron a los que habían proferido afrentas públicas o compuesto cantos infamantes o injuriosos contra alguien, y muy bien hecho, pues debemos someter nuestra conducta a los juicios de los magistrados y a los procedimientos legales que estos decidan, pero no al ingenio de los poetas, sin tener que escuchar acusaciones a las que no se pueda rebatir legalmente y contestar en juicio... no gustó a los antiguos romanos que en la escena se alabara ni vituperara a nadie vivo.”

propiedad<sup>203</sup> permitía al dueño de este objeto matar al ladrón, siempre que tal acción se constatará en gritos.<sup>204</sup> El robo (*Furtum manifestum*) podía castigarse con el azote de varas en caso de que ladrón fuera un hombre libre o un púber, si era esclavo se le azotaba y era lanzado de la roca Tarpeya dándole muerte.<sup>205</sup>

Los delitos públicos eran aquellos que cuestionaban la virtud del individuo para participar en la esfera pública, como la afrenta a los dioses, la corrupción o la traición a la ciudad. En cambio, los delitos privados eran aquellos que lastimaban la corporalidad o la propiedad de los individuos, vulnerando su naturaleza física y sus necesidades materiales para sustentar su existencia biológica, de modo que eran juzgados y condenados por las autoridades familiares, en las cuales intervenían las leyes de la ciudad, pero sólo para organizar tal juicio y castigo privado que era llevado a cabo en el orden doméstico. Esto reafirma que la gestión del bíos de los ciudadanos romanos se asevera y protege desde el ámbito privado, en cambio la administración del zoé, es decir de una existencia superior, es calificada desde la esfera pública en donde se condena la desatención de los patriarcas.

La tabla nueve tiene relación a la ley anterior en tanto contiene disposiciones a las autoridades públicas que impartían justicia, prohibiendo que se dicte desde el Senado leyes particulares para ciudadanos en específico<sup>206</sup> y castigando con la muerte a cualquier juez de la ciudad que se deje corromper por dinero, ya que indudablemente este comportamiento era contrario a la virtud.<sup>207</sup> La tabla décima refiere a las disposiciones relativas a los ritos funerarios los cuales tenían que desarrollarse según las costumbres de la religión, siendo estos actos solemnes y austeros, evitando el ornato excesivo, ya que esto era contrario a la severidad

---

<sup>203</sup> De Gayo, *La instituta*, op. cit., pp. 235-237: “Se ha decidido, sin embargo, que en tanto cometen hurto los que dan a las cosas un uso diferente de aquel para que las recibieron, en cuando obre a sabiendas sin consentimiento del dueño y con la certeza de que si lo supiese no lo permitiría, y que, a estar persuadidos de lo contrario, no pudiendo imputársele el crimen de hurto, cuya distinción es evidentemente justa, porque en faltando el dolo no se comete hurto.”

<sup>204</sup> Gavernet, Haroldo Ramon y Marco Antonio Mojer, óp. cit., p. 73.

<sup>205</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>206</sup> Cicerón, *Las Leyes*, óp. cit., p. 140: “En este punto, se han copiado dos leyes muy notables de las XII Tablas, de ellas una suprime los privilegios, otra prohíbe que se proponga la pena de muerte de un ciudadano a no ser en los comicios por centurias. Y cuando todavía no se habían creado, ni siquiera imaginado, los revolucionarios tribunos de la plebe, se ha de admirar que nuestros antepasados fueran tan previsores con respecto al futuro. No permitieron que se establecieran leyes referidas a ciudadanos particulares, pues esto es un «privilegio» pues ¿qué cosa hay más injusta que ésa, puesto que la esencia de la ley es que sea una decisión y un precepto para todos?”

<sup>207</sup> Gavernet, Haroldo Ramon y Marco Antonio Mojer, óp. cit., p. 75

y virtudes romanas. La tabla undécima menciona la prohibición del matrimonio entre patricios y plebeyos debido a que al ser de dos clases diferentes mantenían disposiciones y virtudes distintas.<sup>208</sup> La última tabla refiere a los casos por los que un acreedor podía tomar en posesión los objetos del deudor, etc.<sup>209</sup> Las leyes públicas y universales de las Doce Tablas fueron un paso para el acuerdo entre las clases, alejándose de a poco del derecho primitivo de origen religioso y acercándose a las leyes como derivación del ejercicio de dominación y sus relaciones sociales. Esto no significó una revolución radical del contenido de estas legislaciones, sino más bien representó una transmutación de la mayoría de estas leyes del derecho privado de origen religioso al derecho público de naturaleza social, siendo ésta una transición que ahora ya podían modificarse por el accionar humano, siendo esta característica su principal innovación.

Las Doce Tablas reafirman el lugar que tuvieron tanto el *bíos* como el *zoé* en la ciudad de Roma, siendo el *bíos* facultad del *paterfamilias* en el ámbito doméstico y el *zoé* potestad de las magistraturas de la ciudad en el ámbito público. Consecuentemente, el *paterfamilias* mantuvo el derecho a juzgar, condenar, vender o matar a los integrantes de su familia, teniendo la posibilidad de cobrar las deudas con la corporalidad del deudor, reteniéndolo o vendiéndolo según las normas que la *gens* señalara, así como los patriarcas conservaron la potestad de interceder ante cualquier conflicto entre la *gens* y el exterior, administrando la existencia orgánica y el ejercicio de la violencia como mecanismos para regular la vida de los hombres. La esfera pública, por otro lado, estuvo condicionada por el ejercicio de la virtud y el castigo a su desconsideración, así fue que surgieron los delitos públicos, que más que ser crímenes contra el Estado fueron escenarios que pusieron en peligro la existencia superior de los magistrados de la ciudad, cuestionando su integridad o transgrediendo su sacralidad.

El surgimiento y la puesta en práctica de las Doce tablas permitió que se comenzaran a discutir los viejos principios que habían dado fundamento a las leyes de la ciudad, trocando de forma paulatina los rituales religiosos por la *res pública*, como llamaron los latinos al interés general. Los senadores ante las deliberaciones sobre tal o cual ley del derecho público o privado ya no se preguntaban qué era lo que la religión, los textos sagrados, los sacerdotes

---

<sup>208</sup> Esta ley duró poco tiempo en funciones pues el tribuno Cayo Canuleyo la derogó con la Lex Canuleia, por lo que se aceptaron los casamientos entre las clases. *Ibíd.*, p. 76

<sup>209</sup> De Gayo, *La instituta*, op. cit., pp. 269.

o los augures sugerían, sino se cuestionaban qué era lo que reclamaba el interés general, qué era lo que sugerían las disputas entre las clases y su condensación en un supuesto provecho en común. Ya no importaban tanto los pronosticadores místicos como sí el resultado de las querellas entre las clases que cotidianamente se resolvían en los comicios centuriados, por lo que las opiniones de todas las clases se volvieron necesarias para decidir y gobernar a la ciudad. La política se sobrepuso a la religión y comenzó a ser progresivamente más humana.<sup>210</sup>

Los tribunos a través de los debates públicos comenzaron a ganar terreno a los cónsules sustentando este poder en su consideración sacrosanta, pero sobre todo en sus nuevas facultades políticas derivadas de la representación de los plebeyos que los respaldaban tanto en los comicios como en las centurias, particularmente de los estratos más bajos como los *proletarii* que siendo mayoritarios en la ciudad resultaban una fuerza política muy poderosa para el tribunado. La dirección de la República en poco tiempo les acabó perteneciendo a esta casta de nuevos dirigentes provenientes de la plebe que se hicieron del poder político convenciendo a las mayorías, del poder económico con el desarrollo del comercio y del poder militar con el establecimiento de los tribunos militares.<sup>211</sup> El zoé determinante del ejercicio del poder político a partir de la estirpe y de la religión propia de la clase patricia se transformó en una existencia virtuosa sostenida en la participación pública con sentido y de la valentía militar en el campo de batalla. Las magistraturas plebeyas también se respaldaron en la violencia a través de las revueltas populares<sup>212</sup> y en la compra de voluntades mediante la riqueza,<sup>213</sup> por ende, estas nuevas relaciones políticas no se sustentarían únicamente en la virtud como tampoco lo harían únicamente en la utilización y procuración de las necesidades

---

<sup>210</sup> De Coulanges, Fustel, óp. cit. pp. 308-311.

<sup>211</sup> *Ibíd.*, p. 313.

<sup>212</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma libros X, XI y fragmentos de los libros XII-XX*, op. cit., p. 33 y 59.

<sup>213</sup> *Ibíd.*, p. 98: “El hecho de que la mayoría de gente necesitada y de baja condición se mostrara adulatora de una autoridad tiránica, prefiriendo sus propias ganancias antes que el bien común, no era algo paradójico ni inesperado; pero que incluso pudieran encontrarse muchos patricios con motivos, por riqueza o por nacimiento, para sentirse orgullosos que aceptaran ayudar a los decenviros a abolir la libertad de la patria, esto le parecía sorprendente a todo el mundo.”



y placeres de los ciudadanos romanos,<sup>214</sup> sino en ambas, que se emplearían de forma intermitente según el contexto político y social.

Este proceso vivido en Roma en el cual las clases bajas de la ciudad intervienen en el poder político<sup>215</sup> para beneficiarse del mismo<sup>216</sup> se asemejó a lo sucedido así en Atenas. En la ciudad griega la vinculación de las clases bajas al Estado provocó el anhelo no sólo por una igualdad política que se había logrado al obtener la ciudadanía, sino también por una igualdad económica que creyeron conseguir mediante el desarrollo del régimen democrático que buscó despojar de riquezas a los aristócratas y entregarlas a las demos.<sup>217</sup> Tal situación provocó un enfrentamiento violento, además de la ambición por obtener una magistratura pública que generara un rédito económico de su injerencia, derruyendo con ello el régimen aristocrático y democrático basado en la virtud y en la participación pública con sentido. Es decir, en ambas ciudades antiguas la intervención de las necesidades del *bíos* compitió con la existencia virtuosa para inmiscuirse en las decisiones públicas,<sup>218</sup> no obstante, el refreno a

---

<sup>214</sup> Fernández de Buján, A., *Derecho público Romano. Recepción, Jurisdicción y Arbitraje*, S.L. Civitas Ediciones, 2005, Madrid, p. 92.

<sup>215</sup> En Roma, los tribunos intentaron alcanzar mayor poder en favor de la plebe y arrebatar las riquezas mediante las sanciones a los patricios, fue así que se desarrolló un enfrentamiento permanente entre los aristócratas y los plebeyos, encabezados por los decenviros, los cónsules y los tribunos, buscando cada una de las clases el interés por los bienes materiales y la satisfacción de sus necesidades corporales a través de la violencia.

<sup>216</sup> *Ibid.*, pág. 98: “Los decenviros, teniendo asustadas a las masas de este modo y sabiendo que era preciso gobernarlas en el futuro a base de miedo, cada uno de ellos formó una asociación de camaradas escogiendo a los jóvenes más audaces y favorables a sus personas. [...] Y con el tiempo, la parte corrompida y enferma en la ciudad llegó a ser más numerosa que la sana; pues ya no consideraban conveniente permanecer dentro de las murallas aquellos a quienes los hechos de los decenviros les resultaban enojosos, sino que se marchaban a los campos aguardando el momento de las elecciones, con la idea de que los decenviros depondrían sus magistraturas, cuando cumplieran el periodo de un año, y designarían a otros magistrados.”

<sup>217</sup> En la ciudad-Estado ateniense los eupátridas perdieron el poder político para entregárselo a los demiurgos y thetés que buscaron mantenerlo mediante la utilización del discurso público, la riqueza y la guerra, en tanto que estas clases habían accedido a la ciudadanía y se habían convertido en una fuerza indispensable para la potencia marítima ateniense que subyugó a las ciudades pertenecientes a la liga de Delos y obtuvo riquezas de su sometimiento. En Roma, de manera análoga la plebe se engarzó al ejercicio del poder público a través del debate de las leyes comunes, así como también de las guerras permanentes en las que vivía la República, lo que permitió que las centurias y los generales plebeyos se hicieran más poderosos a cada victoria militar que traía consigo el prestigio de la ocupación y las riquezas saqueadas de las ciudades vecinas, que se repartían entre las clases bajas de la población en forma de alimentos y la reducción de sus deudas. El debate, las guerras y las riquezas redujeron paulatinamente las distancias entre las clases sociales dentro del ámbito público, ya que tanto las clases más bajas como las aristocracias tenían injerencia en los asuntos de la ciudad a través de sus diferentes magistraturas y espacios de poder como el ejército o las asambleas, y podían beneficiarse de estas facultades de una u otra manera.

<sup>218</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma libros X, XI y fragmentos de los libros XII-XX*, op. cit., pág. 96-97: “Llegado el día en que debían asumir la magistratura, tras ofrecer a los dioses los sacrificios previos de rigor (los romanos consideran sagrado ese día y sobre todo juzgan como mal presagio escuchar o ver algo desagradable en su transcurso) los decenviros salieron al amanecer llevando todos consigo las insignias de la autoridad real. Cuando el pueblo se dio cuenta de que ellos ya no mantenían aquella forma de gobierno

estos impulsos del bíos estuvo en el zoé que detentaron tanto los eupátridas como los patricios para continuar comandando en los asuntos públicos por encima del resto de la población a través del retorno a un régimen aristocrático que glorificó sus dignidades; así sucedió en Atenas y así sucedería en Roma.<sup>219</sup>

La búsqueda entre plebeyos y patricios por desarrollar una convivencia conjunta a pesar de los enfrentamientos por satisfacer el bíos se plasmaron en las leyes *Liciniae-Sextiae*,<sup>220</sup> las cuales fueron promulgadas en el año 367 a. C. por los tribunos de la plebe Cayo Licinio y Lucio Sextio. Estas leyes fungieron como medios para remediar las desavenencias desarrolladas por las desigualdades en las magistraturas públicas,<sup>221</sup> la tenencia de la tierra y las deudas de los plebeyos, por lo tanto, se buscó que éstos pudieran acceder al consulado

---

democrática y moderada ni se intercambiaban las insignias de la realeza como antes cayó en un gran desánimo y tristeza. Les asustaban las hachas atadas a los haces de varas, que llevaban los doce lictores que precedían a cada uno de los decenviros y que a base de golpes apartaban de las calles a la multitud, cosa que también ocurría en tiempos de los reyes.”

<sup>219</sup> A pesar de las similitudes contextuales entre estas ciudades antiguas, las derivaciones que tuvieron cada una de estas Repúblicas variaron diametralmente. Por un lado, la ciudad griega se vio sometida por la derrota frente a Esparta, al auge de Macedonia y la posterior conquista romana, en cambio la ciudad de Roma pudo combatir las amenazas exteriores provenientes de los pueblos galos y los cartagineses, y conquistaron a la mayoría de las ciudades vecinas mediante la guerra. Es claro, que igualar los contextos militares y sociales de ambas ciudades se vuelve complejo, no obstante, es válido el preguntarse a qué se debió la decadencia de una ciudad y el esplendor de la otra si el contexto político interno parecía equivalente, pues en ambos casos prevalecía la lucha entre las clases sociales que buscaban obtener el poder político para allegarse de riquezas y beneficios materiales que sólo parecían resolverse mediante la violencia. Desde la perspectiva de esta investigación, esta disimilitud se debe en parte a la manera en cómo se trató a estas desavenencias que mediadas en Roma por un régimen jurídico más o menos estable, supuso el reconocimiento invariable de las virtudes y dignidades antiguas de los patricios, así como de las adquiridas por los plebeyos derivadas de su participación en las asambleas y las guerras. Los romanos modificaron las leyes para introducir sacramentalmente la repartición de las distinciones, magistraturas, castigos y riquezas de la ciudad a partir de los acuerdos entre las clases, de modo que desarrollaron vínculos de interés mutuo por mantener la existencia de la ciudad-Estado por encima de sus diferencias. No obstante, la utilización pragmática de las leyes para atemperar las relaciones de dominación basadas en la existencia superior de los dirigentes de las clases sociales, sólo pudo ser posible por la rápida expansión y dominación que la República tuvo sobre el resto de los pueblos vecinos, con las consabidas cargas tributarias a los vencidos y el saqueo de sus riquezas, que beneficiaban tanto a las centurias patricias como a las plebeyas.

<sup>220</sup> Las leyes *Liciniae-Sextiae* implicaron cambios relevantes para el funcionamiento de la ciudad. Éstas colocaban a la vista las disputas entre las clases, cuestionando únicamente la virtud de los patricios como el componente que había justificado el acceso al espacio público y la intervención en las leyes de la ciudad, a sí mismo apuntalaban la virtud de los plebeyos con base en el conocimiento de los asuntos públicos y al valor mostrado en las guerras, por lo que se legitimaba también su acceso y merecimiento a las magistraturas de la ciudad.

<sup>221</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros IV-VII*, op. cit., pp. 257: “No se podía hablar de igualdad jurídica, cuando los otros tenían en sus manos el poder supremo, y ellos únicamente la «intercesión»; sin participación en el poder supremo, nunca la plebe estaría a nivel de igualdad en el Estado. Y que nadie fuese a creer que bastaba con que, en los comicios consulares, se tuviese en cuenta a los plebeyos; en caso de no ser obligado que uno de los cónsules indefectiblemente fuese un plebeyo, nadie lo iba a ser.”

para defender los haberes de su clase y generar una convivencia armónica, manifestando en ello su virtud como determinadora de su accionar público. Sin embargo, estas leyes como algunas otras elaboradas en la Roma antigua, más que generar una pacificación de los individuos generaron una animadversión entre las clases ampliando la polarización en la lucha encarnizada entre facciones por satisfacer las necesidades de su existencia finita.<sup>222</sup>

Aunado a los cambios en las leyes también se realizaron cambios en la naturaleza de éstas, ya que dejaron de concebirse como *Lex Data* para adoptar la figura de *Lex Rogata*. Es decir, las leyes ya no cambiarían únicamente por la intervención de un magistrado (Cónsul, Dictador, Decenviro, Tribuno o Tribuno Militar), sino a partir de la propuesta que un magistrado presentara ante el Senado y sobre la cual el pueblo podía aprobar, modificar o desechar en los comicios centuriados o por tribus después de tres días de discusiones en los *contiones*.<sup>223</sup> Posterior a este lapso la propuesta era votada y si era aprobada se ponía a consideración de los auspicios para que los dioses también le dieran el visto bueno. Una vez aceptada la ley tanto por los hombres como por los dioses, era depositada en el templo de la ciudad para convertirla en una ley sagrada.<sup>224</sup> Estos cambios volvieron al *ius* más complejo y extenso, ya que las leyes aprobadas en cada dictadura o consulado reformaban las del anterior y así sucesivamente. Además, a estas leyes se le adherían los plebiscitos<sup>225</sup> que como acciones que ordenaba el pueblo adquirieron la categoría de leyes, por lo que en un principio

---

<sup>222</sup> Las leyes Licinia-Sextia fueron un acuerdo entre las clases para desarrollar una convivencia armónica basadas tanto en la reforma de la vida cualificada como en la introducción de la vida biológica en la esfera pública. Estos elementos no resolvieron todas las contradicciones inherentes a las relaciones de dominación de la ciudad romana las disputas entre las clases continuaron en las asambleas y fuera de ellas. Esto condujo a que las transformaciones en las leyes fueran una constante. El objetivo final era zanjar las disputas entre las facciones o al menos hacerlas viables para el funcionamiento de la ciudad, ejemplo de ello son la Lex Canuleia o Lex de conubio patrum et plebis que permitía el matrimonio entre patricios y plebeyos, la Lex Hortensia que permitía que los plebiscitos tuvieran un rango de ley o la Lex Ogulnia que permitía que los plebeyos fueran pontífices en la ciudad.

<sup>223</sup> Las contiones fueron una forma directa de comunicación entre ciudadanos y magistrados con el objetivo de cuantificar el apoyo del pueblo a determinadas propuestas, también se utilizaron para que los magistrados se hicieran de las simpatías del pueblo. Estas asambleas que eran convocadas por un magistrado o por un sacerdote, sólo podían ser interrumpidas por un magistrado de mayor alcurnia que el convocante, si este no aprobaba el tema a tratar en una determinada contio.

<sup>224</sup> Este proceso para convertir una propuesta en ley sirvió para que condensar las peticiones de las clases y así encausar sus desavenencias, así como también para que la ley misma se convirtiera en sagrada para toda la población, logrando con ello que su desacato no sólo fuera un crimen civil sino también religioso

<sup>225</sup> Los Edictos también adquirieron esta categoría de ley, siendo un pronunciamiento del Pretor tanto Urbano como Peregrino, los cuales les permitirán a estos magistrados dirigirse al pueblo con potestad de mando (*imperium*) para ordenar oralmente los decretos de su gobierno. De esta forma, las fuentes del derecho y sus transformaciones no partían únicamente de las leyes aprobadas por el Senado, sino también a través de otros medios que complejizaban su seguimiento y estudio

sólo rigieron sobre la plebe pero que posteriormente lo hicieron sobre el *populos*, agregando tanto a los patricios como a los plebeyos.<sup>226</sup>

El bloque de leyes que regían sobre la ciudad necesitó de compiladores y estudiosos que le dieran forma a este cuerpo legal. Así fue como los pontífices de origen patricio se adhirieron esta facultad, siendo los únicos que tenían acceso al *ius* que se encontraban en el templo de Saturno y, por lo tanto, los únicos que conocían las bases del cuerpo legal romano que se expandía por la actuación del Senado y las magistraturas. A pesar de que existía una participación activa entre las clases para la promulgación de las leyes todavía el conocimiento resultado de estos cambios legislativos se reservaba para los pontífices, teniendo acceso monopólico al *ius* así como al calendario que regulaba tanto los *Dies Fasti* (los días que era permitido realizar actos judiciales) así como los *Dies Nefasti* (cuando estaban vedadas tales actividades).<sup>227</sup> No fue sino hasta el siglo III a. C. cuando por presión de los plebeyos el pontífice Apio Claudio “el Ciego” hizo del conocimiento público las fórmulas judiciales (*Liber Actionum*) comenzando a enseñar estas fórmulas entre las clases plebeyas, desarrollando un estudio de los principios del derecho, dando la pauta para el desenvolvimiento de una verdadera ciencia jurisdiccional.<sup>228</sup> Los jurisconsultos comenzaron a ser importantes para el desenmarañamiento de las leyes<sup>229</sup> convirtiéndose en necesarios para las magistraturas que impartían justicia,<sup>230</sup> ya que la mayoría de los magistrados desconocían el contenido de las leyes y requerían de una interpretación para su seguimiento.<sup>231</sup>

El jurisconsulto que se utilizará en esta investigación para analizar la gestión de la vida durante la República será Gayo (120-178 d. C.) quien más que ser un interpretador de la ley

---

<sup>226</sup> De Gayo, *La instituta*, op. cit., p. 13.

<sup>227</sup> Fueron importantes estas facultades, pues estos sacerdotes podían dejar sin efecto las leyes aprobadas por los comicios cuando consideraban que era un día prohibido para tales causas judiciales, así como monopolizaban el conocimiento e interpretación de las leyes de la ciudad.

<sup>228</sup> Dionisio de Halicarnaso, *Historia antigua de Roma libros X, XI y fragmentos de los libros XII-XX*, op. cit., p. 245.

<sup>229</sup> Cicerón, *Las Leyes*, óp. cit., p. 108

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 117: “A pesar de esto, esta autoridad (de los jurisconsultos) seguía siendo importante y grande, y florecía sobre todo por la prudencia y energía de los que defendían a la ciudad con las armas y con su consejo, pues sobresalían entre todos los demás por su dignidad, pero eran a la vez más austeros, sin ser tampoco más ricos, de manera que se apreciaba más en la vida pública su virtud personal por el hecho de que se preocupaban diligentemente de los asuntos privados de cada uno de los ciudadanos, con ayuda de su consejo y acción.”

<sup>231</sup> Marco Tulio Cicerón, *Sobre la República*, op. cit., p. 57

o actor en la vida pública en la ciudad,<sup>232</sup> fue un compilador de las normas del derecho, ya que su texto *Institutas* es un compendio para la enseñanza de los estudiosos de la ley. Gayo desarrolló un particular interés por el derecho romano antiguo, por lo tanto, su trabajo se vuelve más valioso en tanto que la mayoría de los jurisprudentes de la República dejaron pocos trabajos escritos o estos desaparecieron al paso del tiempo. Las *Institutas*, por el contrario, alcanzaron gran difusión durante la época del Imperio (284-476 d. C.), lo que derivó en que el resto de las obras quedaran parcialmente destruidas y ésta fuera de las pocas que ha llegado casi completa hasta nuestros días.

Gayo inicia su exposición distinguiendo dos momentos del derecho romano: el derecho de gentes como aquel que se observa en todos los pueblos mediante la razón, luego es común a todos los hombres en tanto existe una actividad divina, y el derecho civil como aquel que se da así mismo cada pueblo, de modo que sólo pertenece a los ciudadanos de determinada ciudad-Estado. El derecho de gentes tiene su origen en lo que Cicerón llamó la recta razón o razón suprema, entendiéndola como aquel conocimiento que está impreso en la naturaleza de los hombres ordenándoles las cosas que se deben hacer y prohibiéndoles las cosas contrarias a la naturaleza. Se comprende ésta como una ley universal desarrollada por el hombre que tiene la capacidad de decidir sobre el bien y el mal mediada por la intervención de los dioses que influyen en la conciencia de los hombres para desarrollar estas cláusulas.<sup>233</sup> Por otro lado, el derecho civil es aquel desarrollado a partir de la historia y de la costumbre, por lo que a decir de Cicerón, no tienen mayor relevancia estas leyes positivas en el plano del pensamiento, ya que sólo son importantes para la vida práctica de los individuos, pero no para la vida contemplativa que se desarrolla a través de la virtud.<sup>234</sup>

Además de esta división, Gayo realiza una distinción más: “Todo el derecho vigente entre nosotros, tiene por objeto o las personas, o las cosas, o las acciones. Tratemos primero del derecho concerniente a las personas (*persōna*). [...] La división más general del derecho

---

<sup>232</sup> Gavernet, Haroldo Ramon y Marco Antonio Mojer, óp. cit., p. 82

<sup>233</sup> Marco Tulio Cicerón, *Las Leyes*, óp. cit., p. 43: “Así pues, a hombres entendidísimos les pareció lo correcto tomar la ley como punto de partida, creo que debidamente, si es que la ley es, como ellos mismos la definen, la razón suprema implantada en la naturaleza que ordena lo que ha de hacerse y prohíbe lo contrario. Esa misma razón, cuando se reafirma y perfecciona en la mente humana, es ley.”

<sup>234</sup> *Ibíd.*, p 41.

de las personas es esta: los hombres son libres o esclavos.”<sup>235</sup> Esta distinción es muy importante, debido a que los esclavos como propiedades de un paterfamilias pudieran estar indeterminados entre las personas y las cosas, pero en tanto que él no se cuestiona filosóficamente cual es el origen de una u otra naturaleza, intenta desentrañar esta complejidad a través del derecho. Desde la perspectiva de Gayo la esclavitud es una facultad del derecho de gentes, ya que esta relación se puede observar en todas las naciones en donde “los señores tienen derecho de vida y de muerte sobre sus esclavos”.<sup>236</sup> La esclavitud es obra de la razón suprema en la que intervienen los dioses para encontrar esta relación de subyugación justa y moral debido a que los esclavos están guiados por los placeres y pasiones por encima de la razón.<sup>237</sup> El catalogar a los esclavos como personas a pesar de que se comportan con base en sus instintos naturales y a pesar de que forman parte de las propiedades del paterfamilias, resultará revelador para comprender, no sólo las distinciones entre el hombre libre y el esclavo, sino principalmente cómo la persona es separada de la corporalidad del individuo, y por lo tanto, como el *zoé* es separado del *bíos* dentro del derecho romano, desarrollando mecanismos diferentes de gestión a partir de esta disociación.

Los romanos entendían por *persōna* a aquello que podría denominarse como una “máscara”, es decir, una singularidad del individuo contrario a la noción comunitaria que se había desarrollado en la ciudad romana desde su fundación. *Persōna* se puede entender como aquello que se sobrepone al rostro y se puede transformar de acuerdo a la situación, resultando relevante el espacio y el tiempo para categorizar a cada individuo en su estatus como persona. Por lo cual, en un momento o espacio se puede ser esclavo y luego liberto y después ciudadano romano o viceversa, siendo la máscara del individuo modificable, por lo

---

<sup>235</sup> De Gayo, *La instituta*, op. cit., p. 12: “Umne autem ius, quo utimur, uel ad *persona* pertinet, uel ad res, uel actiones [...] Et quidem summa divisio de iure *personarum* haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut serui.”

<sup>236</sup> De Gayo, *La instituta*, op. cit., p. 25.

<sup>237</sup> Cicerón da una pista sobre la naturaleza de los esclavos y su relación a la filosofía platónica que sugería que su naturaleza de esclavo derivaba de su sometimiento tanto a los placeres como a las pasiones: Marco Tulio Cicerón, *Las Leyes*, óp. cit., p. 43: “Por su parte, a los que son complacientes consigo mismos son esclavos, de su cuerpo miden por el placer y el dolor todas las cosas que en la vida persiguen y rechazan, incluso aún si dicen la verdad -porque no hay necesidad alguna de entablar un proceso en este momento-, a esos mandémosles que platiquen en sus jardincillos y además supliquémosles que se retiren de toda participación en el estado del cual no conocen nada en absoluto ni quisieron conocer nunca. Por lo que respecta a la que ha trastocado todas estas cosas.; Marco Tulio Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, op. cit., p 250: “Pero en el caso del dolor debemos parar mientes particularmente en no hacer nada que sea abyecto, nada que sea cobarde, nada que sea indolente, nada que sea propio de un esclavo o una mujer y, por encima de todo, rehusar y rechazar gritos como los de Filoctetes.”

tanto, el estatuto de la persona también trocará al paso del tiempo. La persona al ser sólo una superposición al rostro no configura al resto del cuerpo que sólo mantiene y soporta al estatuto que, en cada momento diferente a decir de la ley, es modificable. Es decir, el cuerpo no transformará su identidad sino sólo actuará como un instrumento al servicio de la persona que lo empeñará, venderá o satisfará de acuerdo al contexto y al estatuto jurídico que contenga.<sup>238</sup>

Se considera como persona aquella dimensión abstracta que está especificada por las leyes, las cuales conducirán a determinado estatus jurídico de acuerdo a los orígenes, características y virtudes de los hombres. El jurisconsulto Gayo desmenuza estos elementos en un primer apartado en donde desentraña las facultades de las personas y las situaciones que conllevarán a asumir o a perder cierto estatus jurídico, tanto de hombre libre, liberto e ingenuo, así como las razones que permitirán que tal o cual individuo nazca, se reproduzca, se adopte o muera con determinada máscara, lo que orientará sus derechos u obligaciones principalmente con la ciudad. De ahí que la categoría de persona resulte en una condición fundamental para los ciudadanos romanos, ya que ésta determinará las herencias, potestades, propiedades, facultades públicas, derecho al voto, participación en las asambleas, integración a las centurias, etc., formando parte de una regulación del ámbito público y sus instituciones, ya que serán las magistraturas con base en el *ius* quienes determinarán el estatus jurídico de la persona, así como sus controversias.

Así como el estatuto de persona se encuentra en el plano de lo abstracto la categoría de cosa se encontrará en el plano de lo asimilado en la realidad, es decir, aquello que está hecho o se hace como objeto que está separado de lo exterior y conjuntado en su interior, siendo el resultado de un proceso de acción ajeno a él, por lo cual desde un inicio perderá su autonomía en tanto estará sujeto a los designios de un tercero que resultará su propietario. La cosa para el derecho romano se define a partir de su relación de pertenencia, por lo que Gayo iniciará su análisis distinguiendo de aquellas cosas que tienen propietario y de aquellas cosas que no tienen propietario. Entre las cosas que no tienen propietario se encuentran las cosas sagradas

---

<sup>238</sup> Esposito, Roberto, *Personas, Cosas, Cuerpo*, op. cit., p. 43: “Persona, no era el individuo como tal, sino su estatus jurídico, que variaba en función de sus relaciones de poder con los demás. Así pues, no es sorprendente, que cuando los romanos se referían a su papel en la vida, usaran la expresión, *personam habere*, (literalmente, Tener una persona). Persona, no era lo que es, sino lo que uno tiene, como una facultad que, precisamente por esa razón podía perder. “

y religiosas en tanto se han consagrado a los dioses manes,<sup>239</sup> por el contrario, las cosas que tienen propietario están divididas entre las cosas públicas y privadas: se llaman públicas las que no estando en los bienes de ninguno se consideran como propiedad de todos, y son cosas privadas aquellas que se encuentran en el dominio de cada uno.<sup>240</sup>

Esta sistematización de la cosa resultará relevante para comprender cómo es que la corporalidad como el sustrato de la vida biológica de los hombres quedará definida dentro del derecho romano como una cosa. Como ya se ha mencionado, Gayo separa a la persona del cuerpo, en tanto una se define como un estatuto jurídico que puede ser intercambiable y el otro se constituye como el instrumento que sostiene a este estatuto jurídico y es utilizado a partir de estas disposiciones. De modo que el cuerpo en tanto objeto a utilizar por un tercero siendo ésta la persona se constituye como una cosa, más aún cuando se patentiza esta separación del cuerpo con el exterior que está conjuntado en su interior, siendo éste el resultado de un proceso de procreación ajeno a él. La corporalidad del individuo “se hace” en una acción anterior a su propia existencia, por lo cual desde un inicio tiene un dueño que podría ser el paterfamilias, el esclavista, la madre o cualquiera que éste fuera. El cuerpo al tener propietario desde su nacimiento no resultará una cosa sagrada, en tanto las cosas sagradas nunca son patrimonio de nadie, pero tampoco será de propiedad pública, ya que tiene un dueño bien identificado de acuerdo a las normas del derecho. El cuerpo, en consecuencia, es una propiedad privada que se vuelve tangible ya que es apresable para otro individuo el cual puede obtener un usufructo de éste. Como la materialidad biológica más manifiesta de la vida orgánica de los hombres el cuerpo tiene un tratamiento como cosa en el derecho romano que se integra a la esfera privada debido a que tiene un propietario que obtendrá un beneficio de su tenencia tanto económico, como de reputación o placentero.

De lo anterior se puede concluir que la persona se define a partir de la existencia pública en donde se revelan las acciones, orígenes y virtudes de los individuos, es decir, el *zoé*, que se puede modificar al paso de la existencia misma. Por el contrario, el cuerpo se constituye

---

<sup>239</sup> De Gayo, *La instituta*, op. cit., p. 85: “Las cosas de derecho divino jamás son patrimonio de nadie [...]”

<sup>240</sup> Pero además de esta división, se encuentran las cosas tangibles e intangibles; las cosas que él denomina tangibles, son corporales en tanto se vuelven perceptibles al tacto como un esclavo, un vestido, el oro, la plata y otras innumerables cosas que se pueden apropiarse aprehendiéndolas; las cosas intangibles o incorpóreas son la herencia, el usufructo, o las obligaciones de cualquier modo que se hayan contraído y que sólo pueden enajenarse a partir de un contrato.



como una herramienta desde el ámbito privado que tiene poseedor el cual intentará obtener un beneficio de su tenencia como cosa. Pese a esta distinción, un individuo está compuesto tanto por su estatuto jurídico como persona como por su materialidad orgánica como cuerpo, estando sujeto a ambas condicionantes de manera inseparable. Los esclavos, por ejemplo, tienen una personalidad jurídica que los determinará como siervos de los señores, pero a su vez tienen una corporalidad que los transformará en una cosa de la cual se puede obtener algún provecho. La misma situación se replica con las esposas, hijos, deudores, libertos, etc. En todos estos casos los individuos tendrán un claro estatuto jurídico que los determinará como personas, pero también una corporalidad que los hará ser cosas, propiedades del paterfamilias o posibles propiedades en caso de que incumplan con los contratos suscritos.

Roberto Esposito señala que la persona no es el individuo sino el estatuto jurídico que variará en función de las relaciones de poder que se suscriben en un entorno determinado a partir del cual también se estipulará la utilización de su corporalidad.<sup>241</sup> Un claro ejemplo de ello en la República romana es la mujer que tenía un estatuto jurídico que dependía de su origen, tanto si era ciudadana o si era extranjera,<sup>242</sup> así como de sus virtudes,<sup>243</sup> pero también se le consideraba una cosa a partir de las relaciones de poder en las cuales estuviera inmersa.<sup>244</sup> La mujer tiene una personalidad por ser esposa, hija, amante o madre del

---

<sup>241</sup> Esposito, Roberto, *Personas, Cosas, Cuerpo*, op. cit., p. 43.

<sup>242</sup> De Gayo, *La instituta*, op. cit., p. 31: “Sucede lo propio si un ciudadano romano tomare por esposa a una dediticia (ciudadana origen extranjero que ha sido subyugada por Roma) ignorando su condición; solo que en este caso la mujer no se hace ciudadana romana.”

<sup>243</sup> *Ibíd.*, p. 29: “Decimos en otro tiempo, porque si aún subsisten las nupcias a las cuales se debe aquel parentesco, entonces la prohibición reconoce un motivo diferente, no pudiendo entre nosotros una misma mujer estar casada al propio tiempo con dos maridos, ni un marido con dos mujeres. Por consiguiente, si alguno contrajere nupcias criminales é incestuosas, se conceptúa que ni tiene esposa ni hijos, pues los que nacen de semejante unión aun cuando se considera que tienen madre, la ley no les reconoce padre; por eso no están sujetos a la patria potestad, sino que su condición es del todo igual a la de aquellos que son concebidos por una ramera, los cuales se entiende que no tienen padre, a causa de ser este incierto; por donde suelen llamarse espúreos [...]”

<sup>244</sup> *Ibíd.*, pp. 42-43: Antiguamente la mujer quedaba sujeta al poder (in manu) de tres maneras: por el uso (usus) por el hierro (fúrreum) y por la compra (caemptio) [...] La mujer que, durante un año sin interrupción hacia vida conyugal con su marido, quedada sometida al poder de este por el uso (usus), pues como entonces era, digámoslo así, usucapida por la posesión anual, pasaba a la familia del esposo, en lugar de hija. Por esto la ley de las Doce Tablas prevenía que si la mujer no consideraba conveniente el someterse al poder (manus) de su marido, se ausentase tres noches en cada año, e interrumpiese así la posesión anual. [...] Las mujeres se sujetan también al poder del marido por el fúrreum, mediante cierto género de sacrificio en el cual se sirve una torta hecha con harina de trigo (panis firreus) de donde proviene el nombre de confarreación dado a esta ceremonia. Sin embargo, para completar el acto y que quede constituido aquel derecho es indispensable practicar otros muchos ritos y pronunciar ciertas palabras solemnes en presencia de diez testigos. La compra (coempcion) es otro medio que sujeta a las mujeres al poder por mancipación, es decir, por cierta venta ficticia, hecha en presencia de cinco testigos, todos púberes y ciudadanos romanos, de un libripende (libripeas) además de la

paterfamilias que estaba determinada por las leyes de la ciudad y sujeta a la participación del espacio público por las magistraturas. Pero también la mujer mantiene una cualidad como cosa, es decir, una materialidad concreta sobre la cual deberá ser tratada como objeto, pudiendo ser usada, adquirida, vendida o comprada, estableciéndose esto desde el ámbito privado a partir de las relaciones domésticas en las cuales se encuentre inmersa. La ciudad, por lo tanto, determinará la personalidad no sólo de la mujer o del esclavo sino de todos los individuos, estando regulada desde el espacio público por las instancias de la ciudad; pudiendo ser esta personalidad virtuosa sí su razón, acción o estirpe así lo ameritaban, o deshonesto si no se encontraban estos elementos en su accionar público. Al mismo tiempo, los individuos serán tratados como cosas mediante su corporalidad que estará sujeta a ser apropiada de acuerdo a las particularidades de su existencia virtuosa. En consecuencia, la corporalidad del individuo, es decir, la materialidad biológica de los hombres, será el puente que permitirá transitar a las personas como cosas, y la virtud, la racionalidad, y la estirpe será lo que trasladará a los individuos biológicos a una clasificación abstracta de personas.

Derivado de lo anterior se puede señalar que la distinción entre vida cualificada y vida biológica que se ha venido observando en el origen y desarrollo de la ciudad romana se replicará en el derecho romano, la primera como facultad del ámbito público, la segunda como potestad del ámbito privado. La vida cualificada entendida como la vida virtuosa en el derecho romano se gestionará, regulará y protegerá a partir de la categoría de persona, la cual determinará las dignidades del ciudadano, desplegando una participación en las asambleas para resolver los asuntos públicos, siendo esta existencia la preponderante para el sostenimiento y legitimación del ejercicio del poder político dentro de la ciudad. En cambio, la existencia orgánica representada a través de la corporalidad, pero también de las necesidades materiales de los individuos, en el derecho romano se ubicará en la esfera privada en donde se gestionarán los procesos biológicos de los hombres, se regularán las necesidades orgánicas y se disciplinarán las conductas de los sujetos. De ahí que no sea posible vislumbrar prácticas biopolíticas dentro del derecho romano, ya que las estructuras políticas de la ciudad

---

mujer y de aquel que va a adquirir sobre ella este derecho. [...] Puede la mujer celebrar esta especie de venta (evemptio) no solamente con su marido sino también con un extraño. De aquí es que la coempcion se dice hecha unas veces por causa de matrimonio, y otras fiduciariamente. La mujer que se vende ficticiamente a su marido, para ocupar el lugar de hija suya, se dice que ha practicado la coempcion por causa de matrimonio; pero la que lo hace con un extraño por otro motivo diferente, como por ejemplo a fin de mudar de tutor, dicese que practica la coempcion por causa de fiducia

reseñadas con base en las leyes de la República, no permitirán la conducción o determinación de la vida y la muerte biológica de los individuos por parte del poder político, así como tampoco la regularización de la corporalidad de los sujetos para una finalidad interrelacionada con los objetivos del Estado, siendo éstas unas facultades que en todo momento se ubicarán en la esfera privada.<sup>245</sup>

Lo que se quiere hacer notar, es que a pesar del desarrollo de la *res pública* como condición ineludible al funcionamiento de la ciudad, y a pesar del tratamiento de ciertos elementos de la vida biológica de los hombres por parte del poder político como la entrega de alimentos, la disminución de las deudas y la regularización de la posesión de la tierra, etc., el ejercicio del poder político en la ciudad romana siempre transitó a través de la administración de la vida virtuosa, situación que el derecho romano manifestó, así como ya lo habían exteriorizado los cultos públicos y la participación de los individuos en las asambleas de la ciudad. El *zoe* se atribuyó los componentes para el sostenimiento del ejercicio del poder político en los cultos, la razón y la estirpe, relegando el *bíos* a la esfera privada en donde fue postergado al tratamiento de las necesidades pasiones e intereses de los jefes familiares, situación que se modificará con el derrumbamiento de la República.

### ***Reflexiones del capítulo***

Marco Tulio Cicerón (106- 43 a. C.) siendo el principal pensador, jurista y filósofo de la República romana, trató de imitar el progreso filosófico de la antigua Grecia, por ello intentó elaborar tratados político-filosóficos de igual valía que los ofrecidos por los

---

<sup>245</sup> Las categorías de persona y de cosa además de corroborar el lugar de la vida virtuosa y la vida biológica, también tendrán otro atributo que las hará relevantes para esta investigación, pues sus cualidades no dependerán del ser sino del tener, es decir, no se es racional, virtuoso, honesto o digno, sino se tienen estas cualidades que se pueden disipar mediante un accionar corrupto, así como tampoco la cosa es propiedad de una persona, sino la cosa se tiene en propiedad de una persona, siendo en ambos casos modificables. La propiedad ha determinado todo el ejercicio de dominación en la ciudad romana desde su fundación. La propiedad a través de los cultos religiosos ha legitimado el uso, la posesión, el dominio y el usufructo de la tierra, así como de los esclavos, clientes y plebeyos. La propiedad de los cultos ha determinado la importancia de ciertas familias y su relevancia para participar en los asuntos públicos. La propiedad de determinadas virtudes es la que ha condicionado el acceso a las magistraturas de la ciudad, tanto de origen patricio como de origen plebeyo. La propiedad ha enfrentado a las clases dentro de la ciudad, tanto por riquezas para satisfacer sus placeres, como de virtudes para justificar su dominación. Por la propiedad es que se construyó tanto el derecho antiguo de la República romana, como el derecho durante la época clásica. Por lo tanto, la propiedad, es la que ha guiado a las relaciones de poder en la ciudad, y les dio la fuerza suficiente como para subyugar a las ciudades vecinas. Así pues, siendo la propiedad el origen de la ciudad romana, también fue su impulsor y organizador.

pensadores socráticos,<sup>246</sup> redactando entre sus numerosos tratados de historia y derecho, dos libros filosóficos: *De res publica* y *De legibus* que hacían referencia a los libros de Platón *La República* y *Las leyes*. A diferencia de Platón, Cicerón no buscó exponer una ciudad idílica o encontrar la mejor forma de gobierno, sino intentó hallar las causas de los bienes y los males que aquejaban a la ciudad romana a partir de los senderos que la filosofía griega había trazado con el neoplatonismo y el estoicismo.<sup>247</sup>

La inquietud de Cicerón partía del contexto en el cual escribía estos tratados, ya que alrededor del año 59 a. C. había sido exiliado de la ciudad y desempeñaba un modesto papel en el gobierno provincial de Cilicia, en donde había sido enviado por el triunvirato que en ese momento gobernaba a la ciudad romana a las órdenes de Licinio Craso, Julio César y Pompeyo Magno. Estos tres gobernantes habían exiliado al pensador debido a la fama que Cicerón había adquirido en la ciudad después de la conspiración de Catalina.<sup>248</sup> Cicerón fue juzgado por haber violado la ley por lo que corría el riesgo de ser condenado a muerte a pesar de que se le consideraba un salvador entre el *populus* por acabar con los conspiradores extranjeros. Así fue como se exilió voluntariamente y se le confiscaron todos sus bienes.<sup>249</sup>

Ante este contexto era claro que Cicerón proyectaba reconocer los bienes y males públicos. Desde su perspectiva, la riqueza, la corrupción y el enriquecimiento que representaban estos generales eran lo que estaba llevando a la República a su decadencia.<sup>250</sup> La preminencia de la vida biológica sobre la vida virtuosa era lo que estaba condenando a Roma a la

---

<sup>246</sup> Marco Tulio Cicerón, *Las Leyes*, óp. cit., p. 71: “En lo que a mí respecta, aquella Atenas nuestra no me agrada tanto por sus grandiosos monumentos y por sus extraordinarias obras de arte de los antiguos como por el recuerdo de los hombres eminentes, de los lugares en que cada uno solía residir, sentarse, discutir, e incluso sus sepulcros los contemplo con devoción. Por tal razón a este lugar, en donde tú has nacido, le querré más a partir de ahora.”

<sup>247</sup> Marco Tulio Cicerón, *Sobre la República*, óp. cit., p. 112: “Yo, en cambio, intentaré, si es que lo consigo, con las explicaciones que él vio, pero no en una sombra de ciudad imaginaria, sino en nuestra grande República, tocar como con una varita las causas tanto del bien como del mal público.”

<sup>248</sup> Catalinia, un general romano, que buscó levantarse en contra del gobierno de la ciudad con ayuda de las centurias asentadas en las Galias. Los conspiradores fueron detenidos, pero la ley mandataba un juicio, no obstante, debido a sus influencias y riquezas era predecible que fueran liberados, entonces Cicerón con un discurso profundo y lacónico enardeció a las masas que los hicieron ejecutar en medio de la multitud para salvaguardar a la ciudad de las amenazas exteriores.

<sup>249</sup> Cicerón se ganó el apoyo del pueblo y la repulsión de los generales, que acostumbrados al acceso al poder por los triunfos militares, la entrega de dispendios y por las riquezas familiares, no concebían que un pensador, que por medio de la palabra pudiera hacerse del poder político y tener tal influencia sobre la población.

<sup>250</sup> *Ibíd.*, p. 152: “No por infortunio, sino por nuestras culpas seguimos hablando de República cuando hace ya mucho tiempo que la hemos perdido”

postración, catalogando Cicerón a los generales romanos del triunvirato, que venidos de las élites aristocráticas o de las oligarquías plebeyas, apreciaban más el poder, la riqueza y las satisfacciones del cuerpo, que las virtudes oratorias, la razón pública y la entrega de la existencia biológica por la ciudad.<sup>251</sup> “Las pasiones, pesadas dueñas del pensamiento exigen imperiosamente una infinidad de cosas, que, como no pueden satisfacerse ni colmarse de ninguna manera, incitan a cualquier fechoría a cuantos se ven arrebatados por sus atractivos”<sup>252</sup> Así fue como comenzaron a pervertirse los gobernantes de la ciudad,<sup>253</sup> que preocupados por las riquezas, los placeres y las pasiones, descuidaron el engrandecimiento de la ciudad y de sus ciudadanos para beneficiarse a sí mismo y a los suyos, de modo que era imperioso para salvar a la República de recurrir a las enseñanzas de los antepasados que a través de la virtud habían hecho heroica a la ciudad.

Los tratados político-filosóficos de Cicerón en forma de diálogos son un exaltamiento de la virtud entendiéndola como el desapego a las necesidades materiales y el ejercicio de la prudencia para gobernar a la ciudad.<sup>254</sup> Para el filósofo romano recuperar la historia de Rómulo, Numa Pompilio, Tulio Hostilio, Anco Marció, Tarquino Prisco, Servio Tulio y Tarquino el Soberbio era ejemplificar las dignidades y decadencias del poder político, manifestando su honorabilidad a través de la virtud.<sup>255</sup> “Nuestros antepasados, aunque primitivos, vieron que convenía buscar el valor y la sabiduría de un rey, y no su origen biológico”.<sup>256</sup> No obstante, durante la República, a decir de Cicerón llegaron los tiranos que

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, pp. 345: “Sueño en el que se lleva a la gloria celestial, no al gran filósofo, sino al virtuoso gobernante”

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>253</sup> Marco Tulio Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, op. cit., p. 397: ¿Y qué decir del hombre que vemos inflamado y enloquecido por sus deseos, que apetece rabiosamente todo movido por una pasión insaciable, que cuanto con más abundancia se sacia de los placeres de todo tipo tanto más violenta y ardiente es la sed que tiene de ellos? ¿No dirás con razón que es el hombre más desgraciado? ¿Y qué decir del que se entusiasma por su ligereza, se deja exultar por una alegría vana y arrastrar por ella sin motivo alguno? ¿No es tanto más desgraciado cuanto más feliz se cree?

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 70: [...] acerca de la virtud -pues, como ésta es de pocos, pocos son también los capaces de apreciarla y distinguirla-, se creen que los hombres opulentos y acaudalados o los de abolengo son los más nobles. A consecuencia de este error del vulgo, una vez que las riquezas de unos pocos, y no sus virtudes se hacen con el gobierno, tales personajes retienen pertinazmente el nombre de nobles, sin merecerlo realmente; porque la riqueza, el apellido, los caudales carentes de prudencia y de medida para saber vivir y gobernar a los demás, son causa de oprobio y de insolente soberbia, y no hay más degenerada forma de gobierno que aquella en la que se considera más nobles a los más opulentos. En cambio, ¿qué puede haber mejor cuando la virtud gobierna la República? Cuando el que manda a los demás no es esclavo de su ambición, cuando él mismo vive todo lo que predica y exige lo mismo a los ciudadanos [...]

<sup>255</sup> *Ibid.*, pp. 85-107

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 97.

no solamente fueron clasificados así por su origen corrupto o por la usurpación de las magistraturas, sino sobre todo porque se adjudicaron la potestad de vida y muerte de sus pobladores,<sup>257</sup> es decir, dispusieron de la existencia orgánica de sus poblaciones basadas ya sea en la riqueza o en la violencia, en la demagogia o en la protección de la vida biológica, sobreponiéndose el bíos de los individuos y su preservación al desarrollo de la virtud y la honorabilidad, volviéndose necesario que tales males se expulsen de la República si se quiere mantener a Roma como predominante en los pueblos del mediterráneo.

Lo que presenta Cicerón en estos tratados es la tensión que se ha observado durante este apartado, en donde la vida cualificada intenta sostener su preminencia en el ámbito público para mantener y legitimar el ejercicio del poder político centrado en el mérito y en la virtud, primero religiosa-familiar y después racional-gallarda, enfrentando éstas a un intento constante de ingresar las necesidades materiales y la preservación de la existencia biológica en la esfera pública para reestructurar estas relaciones de dominación. Así se observó en la monarquía en donde los reyes habían utilizado a la virtud como alegato a su reinado, y con la llegada del joven Tarquino se privilegió el dispendio de la riqueza y la preocupación de las necesidades corporales para sustentar su reinado, que cayó justamente por la propagación de las pasiones como manifestación del poder adquirido. Esto mismo se puede observar en el enfrentamiento entre patricios y plebeyos por obtener las magistraturas de la ciudad. Los primeros parapetados en la religión y la estirpe se mostraban virtuosos y por ende merecedores del poder político, en cambio los plebeyos arrasados por las deudas, buscaban una protección de su existencia biológica a partir de la participación en las magistraturas de la ciudad.<sup>258</sup> Esta tensión también se observó en la promulgación de las leyes de la ciudad, que teniendo como telón de fondo el enfrentamiento entre patricios y plebeyos, buscó la intermediación entre las clases para aseverar la dominación patricia, pero también para intervenir en las necesidades materiales de los plebeyos a través de la regularización de las

---

<sup>257</sup> Marco Tulio Cicerón, *Sobre la República*, op. cit., p. 133: [...] todos los que tienen la potestad sobre la vida y la muerte de su pueblo son tiranos, aunque prefieran llamarse reyes, apropiándose el nombre de Júpiter máximo. Cuando hay determinadas personas que, en razón de sus riquezas, abolengo u otra ventaja minan la República, son una facción, aunque ellos se llamen gente noble; cuando el pueblo tiene todo el poder, y todo se gobierna a su arbitrio, se habla de libertad, -pero lo que hay es libertinaje.

<sup>258</sup> Este conflicto sólo fue salvado por los acuerdos sacros, dándole ciertas potestades a las magistraturas plebeyas para salvaguardar la existencia material de la plebe amenazada por el gobierno aristocrático de los patricios.

deudas, la implantación del cónsul plebeyo y la regularización de la tenencia de la tierra. El poder político intervino en la esfera privada con el objetivo de mediar los conflictos entre las clases a través de la gestión de las necesidades materiales que eran indispensables para la existencia orgánica de los plebeyos.

Además de descubrir estas tensiones que prevalecieron en la ciudad, Cicerón comenzó a entrever el triunfo del bíos como mecanismo de legitimación y sostén del poder político por arriba del zoé en la ciudad romana. Los cónsules tanto patricios como plebeyos comenzaron a utilizar de forma constante la riqueza y la violencia como mecanismo para mantener su dominación, presintiendo que éstos no lo dejarían de hacer hasta que no se abatieran los elementos que justificaban su utilización.<sup>259</sup> De a poco la vida biológica, los intereses particulares y las necesidades materiales se colocarían como parte primordial de la esfera pública, manifestando una transición que fue profundamente confusa, ya que mientras se justificaba la participación de los hombres en las magistraturas derivado de una existencia superior, estos individuos en los cargos públicos se dedicaban a satisfacer las necesidades biológicas de su existencia material y las de sus acompañantes, relegando los elementos que ostentaban su preponderancia con base en la virtud.

---

<sup>259</sup> Un ejemplo de ello es Lucio Cornelio Sila Félix cónsul y dictador del partido plebeyo en los años 88 y 80 a. C., dentro de los cuales él inició una serie de ejecuciones sobre sus opositores políticos que habían cometido algún crimen o no, pero su relevancia radicaba en la tenencia de propiedades, las cuales eran confiscadas al juzgarlos y exiliarlos, para posteriormente ser subastadas entre los amigos de Sila, apropiándose por medio de la violencia de la riqueza del resto. Marcio Licinio Craso, es otro ejemplo. Aristócrata y pretor de la ciudad, se convirtió en el hombre más rico que había existido en la ciudad por lo que recibió el mote de Crassus Dives, “Creso el Rico”, esta riqueza la acumuló ejecutando opositores y apropiándose de sus tierras, además que creó el primer cuerpo de bomberos que se conoce, por lo que cuando divisaban un incendio mandaba a los bomberos, no para apagar el incendio sino para negociar la venta del inmueble en llamas, por lo que era comprado por una cantidad mínima, y entonces ahora si se apagaba el incendio. Un ejemplo más fue Cayo Verres, quien fuera gobernante de Sicilia en el año 74 a. C., obteniendo riquezas por medios ilegales como no los había obtenido ningún gobernante anterior, él recaudó impuestos exorbitantes a los campesinos y terratenientes de la isla, saqueó templos y casas privadas en busca de obras de arte por las que el pretor sentía debilidad, reunió a los esclavos de los terratenientes ricos y los acusó de querer unirse a la revuelta de Espartaco, por lo que los condenó a la crucifixión e insinuó que los terratenientes estaban detrás del levantamiento por lo que les exigió un soborno para no ser acusados, además se embolsó el dinero que Roma le había enviado para pagar los barcos que llevarían los cereales a la metrópolis en tiempos de escases. Así pues, desde el gobierno de los Gracos (Tiberio Sempronio Graco y Cayo Sempronio Graco) en los años 133-122 a. C., el poder público se hizo más improductivo y licencioso, por lo que los senadores, cónsules, tribunos y pretores se preocupaban más por obtener riquezas y placeres por medio de la violencia y el despojo, que, por el bien común y el desarrollo de las virtudes públicas. Así fue por lo que el carácter deshonesto y dispendioso de los gobernantes alcanzó también al pueblo, los cuales vieron beneficiados por espectáculos, comidas públicas y entrega de alimentos con la finalidad de que los apoyaran en sus revueltas y atentados para obtener el poder público de la ciudad. Es por ello que Cicerón observó el futuro funesto que le deparaba a la República.

Para reafirmar esta evolución radical en la forma de edificar el ejercicio del poder político fue necesario una doctrina que al igual que la religión doméstica que había apuntalado la vida cualificada en el espacio público, ahora afirmara a la existencia orgánica y a su gestión como el mecanismo de legitimación de los Estados. En esta encrucijada es que se revelará el cristianismo como la doctrina que consolidará la sacralidad del bíos y su relevancia para la construcción de las relaciones de dominación en la Antigüedad tardía y el medievo, consideraciones que serán examinadas a profundidad en el siguiente capítulo.



### **Capítulo 3. La liberalización y sacralización del bíos durante la expansión del cristianismo en occidente**

*Jehová da la muerte y él da la vida; él hace descender al Sol y lo hace subir. Jehová da pobreza y da riqueza; abate y enaltece.*

*Samuel 2:5-17, Viejo Testamento*

*Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Dios no es Dios de muertos, sino de vivos.*

*Mateo 22:25-43, Nuevo Testamento*

El cristianismo transfiguró la gestión de la vida en la antigüedad, mudando de lugar tanto la administración de la existencia biológica como de la vida virtuosa, alterando su contenido y los medios para regular estos diferentes grados de existencia. En el caso del bíos, el cristianismo buscó regular los elementos que lo constituían a través de la autoridad eclesiástica cristiana que resultó determinante para controlar y disciplinar las necesidades y las pasiones propias de la existencia orgánica de los individuos, vigilando todo lo concerniente a la corporalidad, conciencia y comunidad de los hombres, por lo cual, el bíos fue un elemento fundamental para reconocer el ejercicio del poder eclesiástico durante este periodo. En el caso del zoé, el cristianismo modificó su contenido, dejando de lado la razón, la medianía y la participación en los asuntos públicos, para ahora instituirse en el seguimiento a las liturgias religiosas y en el establecimiento de una vida piadosa de acuerdo a las leyes eclesiásticas. El cristianismo cambió el entorno del zoé al instituir a la vida virtuosa como un diálogo individual del hombre con Dios en busca del reino de los cielos. La existencia cualificada se establecerá en la esfera privada en donde los cristianos se aproximarán a la salvación prometida y con ello a una existencia superior en el reino de Dios.

La ética cristiana centrada en la constricción de las pasiones, en la obediencia a los mandatos divinos y en la sacralización de la vida biológica desafió los valores morales de los ciudadanos romanos que se caracterizaban en ese momento por la liberalidad a la hora de conducir las necesidades y las pasiones de su existencia orgánica, y en la búsqueda por

satisfacer estos placeres a través de las magistraturas de la ciudad. La ética cristiana fungió como un refreno moral a estas conductas y a los conflictos permanentes propios de la preponderancia del *bíos* en la esfera pública, así como transformó la búsqueda de la virtud desde la esfera privada. Para comprender cómo es que el cristianismo reemplazó a los cultos pretéritos y modificó la administración del *bíos* y del *zoé* en las ciudades antiguas, es imprescindible analizar cómo es que se introdujeron estos novedosos valores morales en las ciudades romanas, así como observar ciertos elementos del contexto de la Antigüedad tardía que permitieron su difusión, tales como la decadencia de las virtudes públicas y con ello de la ética en las ciudades antiguas, la liberalización del *bíos* como resultado del ocaso de las *gens*, el advenimiento de las religiones místicas orientales que trajeron una nueva concepción del individuo en su relación con Dios y por último la sacralización del *bíos* como una condición propia de los cultos cristianos.

La introducción de los cultos cristianos en la ciudad romana precipitó la decadencia del *zoé* como sostén del ejercicio del poder político en las ciudades antiguas, situación que ya se vislumbraba desde el periodo de los Gracos y que se exteriorizó con la caída de la República y el advenimiento del Imperio romano.<sup>1</sup> El emperador se disoció de la religión y de las estirpes antiguas que le otorgaban un valor superior, así como también se apartó de las discusiones de los asuntos públicos en las asambleas, comenzando el Senado a perder relevancia paulatinamente hasta convertirse en un mero club social que ni siquiera presidía las ceremonias para erigir al emperador.<sup>2</sup> La virtud se desentendió del poder político para darle paso a la violencia, a la riqueza y a las relaciones de sangre que se impusieron como los elementos determinantes para la elección de los cargos públicos, no sólo del emperador sino también de las principales magistraturas de la ciudad, que se ganaban como premios a las conquistas o se compraban al garantizarle al emperador una mayor recaudación de

---

<sup>1</sup> La prosperidad generada por las victorias militares y las conquistas de las ciudades más importantes del mediterráneo modificaron las antiguas relaciones de poder en Roma, centradas menos en la tenencia de la tierra familiar y en el conocimiento de los rituales religiosos y más en el comercio, en la conquista de esclavos, en la tenencia de grandes propiedades de tierra y en la obtención de algún cargo público, no para buscar el bien común de los ciudadanos, sino debido a que se podía obtener un gran peculio de su administración, lo cual aseguraba y saciaba las necesidades orgánicas de los gobernantes.

<sup>2</sup> Southern, Pat, *The roman empire from Severus to Constantine*, Taylor & Francis, 2004, Nueva York, p. 132: "Probus was killed at some time between September and December of that year. It was also said that Carus took power with no reference to the Senate, or so Aurelius Victor complained when he pinpointed this moment as the one where the army finally wrested from the Senate all right and privilege of bestowing power on the Emperor."

impuestos en detrimento de los pobladores<sup>3</sup> y de las virtudes necesarias para acceder a estos cargos públicos.

El Imperio romano no favoreció la sucesión de las magistraturas a través de las virtudes familiares, del ejercicio del *logos* o de la valentía en el campo de batalla como había sucedido durante la monarquía o en los inicios de la República romana. Por el contrario, la obtención de estas magistraturas se distribuyó a través de los enfrentamientos intestinos en donde prevalecieron las pasiones, las riquezas y las relaciones de sangre.<sup>4</sup> El emperador intentó imponer en la mayoría de las veces a sus hijos, nietos, hermanos, sobrinos o allegados familiares en los cargos públicos más importantes de la ciudad hasta su destronamiento por algún otro general romano por medio de la violencia, sustituyendo el linaje anterior por uno nuevo que buscaba beneficiarse personal y familiarmente del cargo.<sup>5</sup> Durante la época del Imperio romano (27 a. C. – 476 d. C) la mayoría de los linajes desconocieron las virtudes antiguas que habían determinado el acceso y la participación en el espacio público, y se decantaron por las pasiones e intereses propios de una existencia mundana que buscaba preservar su vida biológica el mayor tiempo posible.

La satisfacción del bíos como anhelo del ejercicio del poder político condujo a la disolución de los pilares que habían sustentado a la vida cualificada como legitimación para

---

<sup>3</sup> El derecho de recaudar impuestos se subastaba entre los ciudadanos romanos, y el que pagaba mayores beneficios a la República era a quien se le otorgaba esta facultad. De esta forma, la República se allegaba de ingresos sin tener que intervenir en los detalles administrativos de la recaudación. Por otro lado, al que se le facultaba este derecho, tenía la posibilidad de esquilmar a la provincia que había comprado a la República, pues todo lo que recaudaba por encima de lo que había desembolsado le pertenecía como su usufructo, por ende, intentaba obtener al máximo pago de los pobladores de la provincia.

<sup>4</sup> Una muestra de ellos son los promagistrados, los cuales eran una función que detenta un individuo que tiene la autoridad de un magistrado, pero sin ocupar un cargo magisterial, es decir, sin tener que renovarse cada año. Esta institución se inventó debido a que para los romanos era poco práctico añadir nuevas magistraturas por poco tiempo en sus colonias o protectorados en ultramar, por lo que decidieron nombrar como promagistrados a individuos que pudieran gobernar estos territorios con las funciones de un magistrado, pero sin tener que ser designados por el Senado y ratificados por la Asamblea a cada año.

<sup>5</sup> Estos mismos generales en algunas ocasiones colocaron a la venta la principal magistratura de la ciudad, a fin de garantizarles mayores beneficios para ellos y sus legiones; Herodiano, *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio*, Editorial Gredos, 1985, España, p. 150: Después del asesinato del emperador Pertinax a manos de la guardia pretoriana “Cuando los soldados se dieron cuenta de que el pueblo estaba tranquilo y de que nadie se atrevía a vengarse del asesinato del emperador, aunque siguieron encerrados en el interior del campamento, hicieron subir a aquellos que tenían mayor potencia de voz a lo alto de los muros y pregonaron que el Imperio estaba en venta. Prometieron entregar el poder al mayor postor y conducirlo al palacio imperial bajo la protección de las armas. Cuando circuló el anuncio, los senadores más respetables y mejor situados, que eran patricios o que conservaban todavía su fortuna, sobrevivientes de la tiranía de Cómodo, ni acudieron a los muros del campamento ni quisieron alcanzar un poder ilícito e infame por medio del dinero.”

el ejercicio de las magistraturas públicas.<sup>6</sup> El viejo paradigma que liaba la búsqueda del interés común como consecuencia del ejercicio del *logos*, que liberaba e igualaba a todos los participantes de los asuntos públicos en las asambleas, además que los distinguía como virtuosos en tanto entregaban su existencia orgánica en beneficio de la ciudad, se extravió por la búsqueda de riquezas a través de la violencia para asegurar los elementos de la existencia orgánica. Durante el Imperio romano el zoé cedió su lugar al bíos, no para gestionar la vida orgánica de los hombres a través de las instituciones imperiales, sino debido a que el objetivo de la participación pública dejó de ser el desplegar una existencia virtuosa y comenzó a ser el saciar las necesidades, pasiones e intereses de una vida apegada a su finitud. Por ello, más que una gestión del bíos en la esfera pública, lo que se concibió durante este periodo fue una liberalización del bíos en favor de la satisfacción y deleite de la existencia orgánica de los hombres; más que una biopolítica se desplegó una bioanarquía.

La preponderancia del bíos, así como la decadencia del zoé perturbaron la ética antigua en la cual estaba cimentada tanto el ejercicio del poder político como la organización de las familias patricias. En el caso de la esfera privada estas transformaciones de la ética (*ἔθος-ethos*)<sup>7</sup> se desdoblaron a través de una transfiguración de los principios morales que guiaban a las familias romanas entorno a las gens,<sup>8</sup> ya que los componentes que tradicionalmente se reservaban como parte de los asuntos familiares como la satisfacción de las necesidades corporales, el ejercicio de la violencia, la regulación de la conciencia y la obtención de las riquezas irrumpieron en la lucha por obtener el poder político, desvirtuando la moral familiar

---

<sup>6</sup> Los patricios y los plebeyos podían acceder a las magistraturas desde el año 367 a. C., cuando se aprobaron las *Leges Licinia-Sextiae*, y podían acceder al consulado como a la mayoría de las magistraturas. Pero no fue sino hasta el triunfo de Roma sobre Cartago, Hispania, Macedonia y las Galias que estas magistraturas representaron poder y riquezas, por lo que fueron sumamente disputadas entre las élites. Los magistrados o gobernadores de estas regiones o de otras que progresivamente se fueron adhiriendo a la ciudad eran los responsables de los impuestos y la administración aduanera de la ciudad, teniendo que supervisar además a las autoridades locales, a los recaudadores de impuestos privados e inspeccionar la construcción de proyectos dentro de la provincia. Aunado de estas funciones administrativas el gobernador era el juez principal de la provincia y tenía el derecho exclusivo de imponer los castigos a los juzgados, además de que dirigía a las legiones dentro de la provincia, volviéndose dignidades muy poderosas, y por ende muy disputadas en la ciudad.

<sup>7</sup> *ἔθος* *ethos* puede comprenderse como una serie de características morales que se obtienen sin que el individuo se dé cuenta que las está adquiriendo, por costumbre propia del habitad en donde reside, que de a poco se convierten en normas que regulan la conducta de los hombres

<sup>8</sup> Flores Rentería, Joel, Ángeles Rosas, Verónica Gil, *Ética, política e injusticia social*, Universidad Autónoma Metropolitana, 2017, México, p. 24

al vaciarse de los elementos que ésta tutelaba;<sup>9</sup> lo mismo puede señalarse de la ética pública (ἦθος-*eethos*)<sup>10</sup>, ya que ésta se reestructuró al introducirse la violencia, la riqueza y las relaciones de sangre dentro de sus instituciones, degenerándose el propósito de la conducta humana virtuosa en la participación de los asuntos públicos, para ahora centrarse en los medios para sustentar y preservar la realidad biológica de la existencia humana.<sup>11</sup>

Ante el desfundamiento de la ética pública y privada en occidente, es que las novedosas religiones místicas orientales se expandieron y ocuparon los espacios vacíos dejados por la desvalorización de los postulados religiosos y filosóficos antiguos, sincretizando sus ritos y supersticiones para hacerlos compatibles con las poblaciones grecolatinas.<sup>12</sup> Una de estas religiones místicas que se adoptaron con gran impulso en las provincias del Imperio fue el cristianismo que como derivación del judaísmo<sup>13</sup> tuvo la posibilidad de difundirse por diferentes provincias del Imperio romano a pesar de las persecuciones ordenadas por algunos

---

<sup>9</sup> Las gens a través del *Mos Maiorum* regulaban la administración y obtención de las riquezas, el ejercicio de la violencia dentro de la familia o exterior a ella y la saciedad de las pasiones orgánicas, pero al trasladarse estos elementos a la esfera pública en tanto eran medios y objetivos para lucha por el poder político, es que dejó de tener relevancia la ética familiar y con ello, la educación, la religión y el derecho de la gens, desechando, por lo tanto, los principios éticos que se habían fundado en la religión doméstica y habían construido los pilares de las ciudades antiguas.

<sup>10</sup> La ética pública puede comprender a través de la noción aristotélica ἦθος que refiere, no sólo a la asimilación de normas morales basadas en la costumbre, sino a la conquista de un carácter ético que se adquiere con mayores esfuerzos a la simple cohabitación en comunidad, manifestando las costumbres desarrolladas a través de la virtud, por lo que se habla de buenas costumbres propias de un hombre virtuoso que pretende desarrollar una existencia superior, desenvolviéndose dentro de una comunidad, no sólo para adoptar los hábitos de ésta, sino para elegir a través del *logos*, el bien común, único elemento posible que conduce al hombre hacia la felicidad o el vivir bien, (εὐδαιμονία). De esta manera, la ética aristotélica está vinculada estrechamente a la participación de los asuntos públicos y al ejercicio del poder político, pues es ahí en donde puede ejercerse plenamente la libertad, la igualdad y el razonamiento de los hombres.

<sup>11</sup> La ética pública que Aristóteles desarrolla a través de la noción de ἦθος-*eethos* reconoce la doble naturalidad del hombre, tanto animal regido por las pasiones, la fuerza y la violencia individual, así como la naturalidad política entendida a través del Imperio del *logos* que se despliega en comunidad; consecuentemente, la conquista del carácter ético, es decir, la obtención de las buenas costumbres pasa por desarrollar una medianía entre ambas naturalidades que conduzcan hacia la temperancia de las pasiones y el ejercicio de la prudencia, ubicando por lo tanto, a la ética aristotélica como una conquista del hombre virtuoso que es guiado a través de la razón y la sensatez, volviéndose responsable de sus acciones y decisiones para lograr el bien común. No obstante, con la introducción de la violencia y de la riqueza como determinadoras para el ejercicio político, se desestructuró la ética pública, pues las necesidades corporales, las pasiones y la intemperancia destacaron sobre la virtud, quedando desbordada la naturalidad política por la naturalidad animal, la cual privilegió los objetivos individuales y la preservación de la existencia biológica sobre el bien común.

<sup>12</sup> Las religiones místicas llegadas posteriormente de las conquistas en las provincias de Tracia, Siria, Judea y Asia, introdujeron nuevas pautas morales en las provincias occidentales del Imperio romano con mucha fortuna, enclavando nuevas concepciones éticas que transformarían a las comunidades, y con ello, el lugar que ocuparían tanto la existencia virtuosa como la existencia biológica de los hombres en la esfera pública y privada.

<sup>13</sup> El judaísmo ya había sido aceptado como una religión lícita por parte de Julio César en el año 63 a. C.

emperadores,<sup>14</sup> que más que causarles estragos permanentes a los pequeños reductos judío-cristianos, les otorgó la posibilidad de dispersarse y difundir su fe entre las clases más desfavorecidas del Imperio.<sup>15</sup>

El cristianismo trajo consigo la creencia en un solo Dios verdadero creador de todas las cosas visibles e invisibles, así como de la llegada y crucifixión del ungido, hijo del único Dios verdadero para la salvación de todos los hombres. Sin embargo, una de las aportaciones más importantes del cristianismo a las ciudades romanas fue la singular concepción del hombre elaborada mediante novedosos principios éticos en comunión con los pensamientos filosóficos grecolatinos, como es el caso del estoicismo. Los planteamientos morales del cristianismo en los que se mezclaron las concepciones místicas orientales con las doctrinas filosóficas griegas generaron un nuevo proyecto sobre la gestión de la vida biológica y virtuosa de los hombres que estuvo sumamente vinculado a las condiciones contextuales de la antigüedad. Tales planteamientos éticos transformarían no sólo a Roma y a sus instituciones, sino a toda la conceptualización del ser humano y de su entorno, forjando una nueva concepción filosófica que vislumbraría a la humanidad con nuevos matices y escalas.

Para el cristianismo, el Dios creador de todo es quien otorgó a los hombres la vida y el cuerpo biológico ideado a su imagen y semejanza, y es él quien conducirá a los hombres por la vida terrena a través de sus leyes y representantes, sometiendo la vida y muerte biológica a sus designios, ya sea porque llegó el momento de ser premiados por su conducta y fe cristiana, o ya sea porque desacataron las leyes divinas y se obró pecaminosamente, por lo que los hombres tendrán que pagar sus afrentas en las oscuridades. La existencia biológica de los hombres se convertirá en el medio para alcanzar la vida virtuosa, de ella dependerá lograr la salvación eterna o caer en las tinieblas al conducir su existencia mediante la satisfacción de las pasiones y los intereses mundanos. El bíos será determinante para la teología cristiana, transmutándose en el instrumento para la redención de los hombres a través de la constricción de las pasiones y el disciplinamiento de su conducta y conciencia,

---

<sup>14</sup> Las persecuciones en contra de los cristianos fueron ordenadas por Nerón en los años 64-68 d. C. y Domiciano entre los años 81-96 d. C.,

<sup>15</sup> La narrativa del cristianismo centrada en la liberación y la salvación de los desposeídos por medio de la fe en el “único Dios verdadero” atrajo no sólo a los judíos o “temerosos de Dios” que subsistían alrededor de los rituales judíos sin ser éstos parte de la comunidad por ser incircuncisos, sino especialmente a esclavos, comerciantes, mujeres y a parte de la plebe romana, que adoptaron el misticismo cristiano con gran firmeza dado que el mensaje salvador estaba vinculado fundamentalmente a sus condiciones materiales y sociales.

convirtiéndose en sacro este nivel de vida al ser Dios el origen, el desarrollo y el destino de la vida biológica de los hombres.

Las liturgias cristianas, particularmente la eucaristía concebida como la transustanciación del cuerpo y la sangre de Dios hecho hombre defendida por la ortodoxia del cristianismo primitivo, incidirá para proyectar la sacralización del bíos a través de los rituales místéricos y su gestión por parte de los clérigos cristianos. El Verbo deja muy en claro en boca de Moisés uno de los preceptos más importantes para la religión judeocristiana: “no matarás”, por lo tanto, así como no es lícito matar a un tercero, así tampoco será lícito matarse a sí mismo, en tanto la existencia material de los hombres es sagrada y no les pertenece a los individuos sino al único Dios creador de todo quien dispondrá de la existencia biológica de los hombres cuando así lo considere. El desacatar esta norma divina será condenada por Dios al desobedecer sus leyes y contrariar la sacralidad del bíos. La supuesta grandeza de Lucrecia,<sup>16</sup> noble romana que se suicida por salvaguardar su honra, muestra a los ojos de los cristianos el desprecio de las deidades paganas y de los supuestos hombres ilustres por el bienestar eterno de los hombres. La verdadera grandeza se manifiesta en soportar todas las calamidades mundanas y las servidumbres corporales que hacen penar a los hombres y los hacen merecedores al renio de los cielos.<sup>17</sup> Ante la falsa grandeza de Lucrecia tiene que “anteponerse el verdadero carácter regio” de Job, que por más padecimientos corporales y pestíferos males que le sobrevinieron, nunca pensó en quitarse la vida, que no le pertenecía a él, sino al Dios creador y dador de todas las cosas.<sup>18</sup>

El cristianismo amparará la existencia biológica de los hombres a pesar de ser un instrumento de la vida pecaminosa, debido a que fungirá como el medio para entrar en el reino de los cielos a través de la constricción de las pasiones y el control de las avaricias. La

---

<sup>16</sup> Lucrecia la esposa Lucio Tarquino Colatino, quien durante la monarquía romana fue violada en su casa por Sexto Tarquino hijo del rey Lucio Tarquino “el soberbio”, mientras el vástago era huésped de la noble romana. La afrenta, como se señaló en el capítulo anterior, condujo a Lucrecia al suicidio, pues el honor quebrantado por Sexto Tarquino a ella y a su familia, y la libertad corrompida por el ultraje eran irreparables, por ello es que la vida biológica de Lucrecia era accesoria al hecho principal que maculaba su existencia y las virtudes familiares de su gens.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, op. cit., p. 24.

<sup>18</sup> *Viejo Testamento*, Job 2:6–3:8: “Y salió Satanás de delante de Jehová e hirió a Job con a una sarna maligna desde la planta de su pie hasta la coronilla de su cabeza. Y tomaba un pedazo de teja para rascarse con él, y estaba sentado en medio de a ceniza. Entonces le dijo su esposa: ¿Aún retienes tu integridad? Maldice a Dios, y muérete. Pero él le dijo: Has hablado como suele hablar cualquiera de las mujeres fatuas. ¿Pues qué? ¿Recibiremos de Dios el bien, y el mal no lo recibiremos? En todo esto no pecó Job con sus labios.”

vida biológica será el conductor de una vida superior, la cual no se mostrará públicamente como en la antigüedad, debido a que ésta no dependerá de las liturgias familiares, las libertades comunes, el ejercicio del *logos* o la valentía al entregar su existencia orgánica por el mantenimiento de la ciudad, sino por el contrario, el *zoé* para el cristianismo estribará en soportar las penalidades de la existencia terrenal como las mujeres lo hicieron al soportar las violaciones en el saqueo de Roma por parte de Alarico, en la contención de las pasiones propias del cuerpo o en el permanente diálogo con Dios tendido en el plano de la conciencia en donde se reafirmará la existencia divina del único Dios verdadero. Las virtudes cristianas se retraerán al plano individual en su búsqueda por ganarse la salvación eterna. Es ahí en donde se buscará la conquista del carácter ético a través del sacrificio, la abnegación, la frugalidad, la constrictión, la oración, la meditación y la autocontención de los individuos. El *zoé*, por lo tanto, será un elemento a desarrollar en la esfera privada que no encontrará su pináculo sino en la ciudad de Dios en donde se materializarán las virtudes de los hombres y en donde se clasificarán sus méritos, obteniendo los beneficios de una vida piadosa. La vida virtuosa, infinita y superior sólo existirá cuando los pecados de los hombres se purifiquen completamente, situación imposible mientras se desdoble una existencia terrenal, por lo cual el *zoé* sólo se materializará en el “reino de los cielos”.

La gestión que el cristianismo desplegará sobre la vida, tanto sobre el *bíos*<sup>19</sup> como sobre el *zoé*<sup>20</sup>, estará apegado a su búsqueda por contener las pasiones, a su intención por regular

---

<sup>19</sup> En el caso del *bíos*, el cristianismo manifestará la omnipotencia del Dios creador y hacedor de todas las cosas, pues la corporalidad de los hombres a imagen y semejanza de Dios reflejará la divinidad y perfección del Verbo, que tendrá a los hombres como la más importante de sus creaciones. Pero al mismo tiempo, en su corporalidad, es en donde habitará y se desplegará el pecado, corruptor de su existencia, lo que determinará su acceso o no al reino de los cielos. Por ello, las voluntades divinas expresadas en las leyes religiosas y en las liturgias eclesiológicas enunciarán las conductas y necesidades permitidas a los hombres, así como las que tendrán que ser suprimidas para la salvación del espíritu. Pero no sólo estas leyes divinas intervendrán en el cuerpo, sino también en la conciencia de los individuos y en la comunidad de los hombres, en las cuales se administrará las enseñanzas divinas y se expresará el seguimiento de las liturgias religiosas. Las instituciones cristianas supervisarán ámbitos del *bíos* como la reproducción biológica, los alimentos consumidos, las relaciones sexuales, el trabajo, la educación, la familia, la salud, etc., siendo fundamental éste control sobre la vida biológica de los individuos para legitimar un ejercicio de autoridad que afirmará un control indeleble sobre la corporalidad y el entendimiento de los hombres.

<sup>20</sup> La vida virtuosa dentro ética cristiana dejará de vislumbrarse a partir del ejercicio del *logos* desde el ámbito público para comprenderse ahora en una relación estrictamente individual que vincula al hombre con Dios, convirtiendo esta relación en virtuosa al desarrollar oraciones, meditaciones o razonamientos coincidentes con las leyes divinas, lo que le permitirá al hombre sobrellevar su existencia terrenal. La existencia superior se alcanzará mediante el conocimiento de los misterios religiosos siempre apegados a la dogmática cristiana, lo cual convertirá estos razonamientos en virtudes propias de una vida apegada a la ortodoxia. La existencia virtuosa se certificará al soportar todas las penalidades propias de la vida terrenal, sacrificando su existencia



las necesidades mundanas, a su propósito por desarrollar una intermediación sobre la violencia y a su determinación por establecer fuertes lazos entre los pastores religiosos y sus ovejas. El objetivo será generar instrumentos de vigilancia, control y disciplinamiento sobre la conducta y el pensamiento de los hombres para así asegurar unas relaciones de dominación concentradas en los representantes de Dios en la tierra, los cuales encabezarán el poder político, detentarán la mayoría de las riquezas y propiedades, y comandarán sobre los individuos tanto en la esfera pública como en la esfera privada.

Teniendo en consideración los anteriores elementos, este apartado comenzará analizando la decadencia del Imperio romano y la introducción de las religiones místicas orientales en Roma con la finalidad de observar la declinación de las virtudes públicas, así como el allanamiento que permitió la introducción del cristianismo en occidente. Posteriormente, se analizará los principios de la religión cristiana, particularmente la ética con la cual se constituyó y expandió por las provincias del Imperio, siendo ésta fundamental para entender cómo se instituyó la gestión de la vida biológica por parte de los preladados religiosos. Lo anterior servirá como preludeo al análisis de la sacralización del bíos en el cristianismo, es decir, a la centralidad que tuvo para la religión cristiana la consagración de la vida biológica a través de las estructuras del poder eclesiástico con la finalidad de gobernar sobre los hombres. Estos serán los puntos que se tratará en este apartado que a continuación se desarrollará a profundidad.

### **3.1 Decadencia de las virtudes públicas en Roma**

Es paradójico comenzar lo que se considera como la decadencia de las virtudes públicas de la ciudad de Roma con la victoria militar sobre la última alianza de ciudades griegas de verdadera importancia política en la antigüedad. El reino de Macedonia a las órdenes de Filipo V tenía verdadera influencia sobre el mediterráneo oriental, en particular sobre los reinos de Selúcida y Pergamo, habiendo conquistado la mayor parte de las polis griegas en el Egeo a través de la guerra.<sup>21</sup> La República romana ya dominaba todo el mediterráneo

---

biológica a Dios que será premiada en el reino divino. Por lo tanto, la virtud se comprenderá en el seguimiento individual a las leyes y misterios divinos, convirtiendo a la existencia cualificada en una propiedad individual a la vez que universal, es decir, al alcance de todos los hombres que se acerquen a las enseñanzas cristinas, elementos que permitirán que la existencia superior, y eterna se logre en el reino de Dios.

<sup>21</sup> Polibio, *Historias. Libros XVI-XXXIX*, Editorial Gredos, 1983, España, pp. 24-25.

occidental con las victorias en Cartago e Hispania, y exigió a Filipo V su completa retirada de Grecia. Rodas,<sup>22</sup> Pergamo y Atenas<sup>23</sup> le solicitaron su auxilio, por lo que los romanos amenazaron a Filipo con atacarlo si no cesaban los ataques a los griegos, instándolo a sacar sus tropas de las ciudades del mediterráneo oriental. Macedonia accedió a retirarse de los reinos agraviados, pero se mantuvo en Tesalia y Corinto, dos ciudades fundamentales para el control naval y comercial del Mediterráneo. Ante tal situación, el Senado romano envió dos legiones al frente de Tito Quincio Flamino<sup>24</sup> para desalojar estas ciudades, derrotando a los macedonios en la batalla de Cinoscéfalas en el año 197 a. C., obligando a Filipo V a renunciar a sus pretensiones de conquista en el Mediterráneo.<sup>25</sup>

A la muerte de Filipo V, su hijo Perseo elaboró una nueva estrategia para combatir a los romanos,<sup>26</sup> para ello hizo alianza con los reinos griegos que detestaban la influencia que Roma tenía sobre estas ciudades griegas.<sup>27</sup> Fue previsible un enfrentamiento entre las legiones romanas y las falanges griegas, por lo que en el año 170 a. C. se enfrentaron, derrotando Perseo al ejército romano en Iliria.<sup>28</sup> En el año 169 a. C., el Senado nombró a Lucio Emilio Paulo como cónsul de la ciudad, el cual buscando gloria militar como la obtenida en Hispania decidió plantarse decididamente a los macedonios, enfrentándose a las falanges griegas que las legiones romanas se habían visto incapaces de derrotar. El enfrentamiento decisivo se desarrolló en Pidna, ciudad costera de Macedonia, donde Perseo creyó encontrar el terreno perfecto para sus falanges, no obstante, Emilio Paulo envió a los

---

<sup>22</sup> Tito Livio, *Historia de Roma Desde su fundación. Libros XLI-XLV*, Editorial Gredos, 2008, España, p. 306.

<sup>23</sup> Polibio, *Historias. Libros XVI-XXXIX*, Op. Cit., p. 39: “En compendio se trataba de un memorial de los favores concedidos por él mismo al pueblo de Atenas, una enumeración de sus acciones contra Filipo en aquella coyuntura, y al final una exhortación a la guerra contra éste; les aseguraba y les juraba que si ahora no se decidían a declarar noblemente que compartían los sentimientos de odio contra Filipo junto con los rodios, los romanos y él mismo, luego, tras haber desatendido su oportunidad, pretendían participar de la paz que habían logrado otros, errarían en lo que convenía a su propio país.”

<sup>24</sup> Tito Livio, *Historia de Roma Desde su fundación. Libros XLI-XLV*, Op. Cit., p. 194.

<sup>25</sup> Polibio, *Historias. Libros XVI-XXXIX*, Op. Cit., p. 105: “Todos los demás griegos, tanto los de Asia como los de Europa, serán libres y se regirán por sus leyes propias, pero Filipo entregará a los romanos los hombres que le estaban sometidos y las ciudades que ocupó con sus guarniciones; la entrega se efectuará antes de los juegos ístmicos [...] Filipo restituirá a los romanos todos los prisioneros y los desertores en aquel mismo momento, y también las naves ponteadas, a excepción de cinco lanchas y de su gran nave con dieciséis bancos de remeros. Filipo debe pagar, además, mil talentos, la mitad al contado y la otra mitad a plazos durante diez años.”

<sup>26</sup> Tito Livio, *Historia de Roma Desde su fundación. Libros XLI-XLV*, Op. Cit., p. 117-118.

<sup>27</sup> Perseo permitió que los griegos acosados por los crimines o por las deudas en los protectorados romanos pudieran refugiarse en Macedonia, lo que despertó simpatías entre los griegos y una gran animadversión entre los gobernadores romanos, pues rompían con los acuerdos logrados con Filipo V.

<sup>28</sup> Tito Livio, *Historia de Roma Desde su fundación. Libros XLI-XLV*, Op. Cit., p. 172-173.

vélites (infantería ligera) a atacar primero como pantalla para descubrir los puntos débiles de las falanges. Esto fue fundamental, ya que en la batalla decisiva las legiones atacaron por los costados y la retaguardia,<sup>29</sup> rompiendo la formación de las falanges y haciendo una gran carnicería del ejército griego.<sup>30</sup>

El triunfo de la República romana sobre la alianza de ciudades griegas les permitió a los latinos tener completo control sobre el Mediterráneo, por lo que se suponía ésta sería una victoria fundamental para la consolidación de su hegemonía, comenzando una etapa de esplendor sin otro enemigo lo suficientemente fuerte como para rivalizar su predominio. No obstante, sucedió lo contrario, fue el inicio de la decadencia de la República y de las virtudes públicas de la ciudad. Cuando Emilio Paulo decidió regresar a Roma para celebrar su triunfo, las legiones con las que había logrado la victoria militar se revelaron a su general. El gran botín que se había arrebatado a Perseo y a su corte no les parecía que se había repartido con equidad entre las legiones y las tribus, por lo que no secundaron a su general en la votación por curias para otorgarle el triunfo.<sup>31</sup> El tribuno militar Servio Sulpicio Galba observando el desprecio que los legionarios sentían por su general, dio un discurso público en el que con calumnias acusaba a Emilio Paulo de mezquindad y despilfarro.<sup>32</sup> Esto prendió los ánimos de uno y otro bando. Los tribunos apoyados por el pueblo y las legiones observaban como los grandes botines de guerra no se repartían con base en las virtudes en el campo de batalla ni tampoco se repartían con equidad entre las tribus, por el contrario, se los apropiaban los senadores, los administradores, los funcionarios y los generales romanos que se enriquecían con estas conquistas. Las victorias sobre las ciudades del Mediterráneo encendieron la sed de oro entre los generales, funcionarios, legionarios y entre la propia plebe, ya que al ver el

---

<sup>29</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas. Tomo II, Paulo Emilio*, Editorial Gredos, 1983, España, 274: “Luego que Emilio enteró de esto a los jefes, y los jefes a los soldados, dividiéndose éstos y metiéndose dentro de la formación, acometieron a unos por los costados que no tenían defensa, y cayeron con ímpetu sobre otros, pues ya rota la falange, su fuerza y su acción, unida enteramente, se había desvanecido; y, como en estos combates singulares y contra pocos los Macedonios hiriesen con sus cortos alfanjes en unos escudos firmes y muy anchos, y resistiesen mal con sus endebles adargas a las espadas de aquellos que por su pesadez y la firmeza de los golpes pasaban por entre toda la armadura hasta la carne, se entregaron a la fuga.”

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 184.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 286: “Repararon entonces los soldados en el inmenso botín, y como, no les había tocado lo que deseaban, incomodáronse dentro de sí mismos por esta causa, quedando muy irritados contra Emilio; pero en público se quejaron de que los había tratado dura y despóticamente, y con este pretexto no hicieron gran empeño para que se le decretara el triunfo.”

<sup>32</sup> Tito Livio, *Historia de Roma Desde su fundación. Libros XLI-XLV*, Op. Cit., p. 324.

botín de Perseo desfilando dentro de la ciudad<sup>33</sup> alimentó la avaricia de todas las clases y la solicitud por hacerse partícipe de estos pillajes que los condujeron a la riqueza y al dispendio.<sup>34</sup>

La apropiación de riquezas producto de los triunfos militares y la sed de fortuna entre las clases generaron transformaciones económicas en la ciudad de Roma que se conjuntaron con las desarrolladas en el seno de las gens. El acaparamiento de la tierra,<sup>35</sup> la utilización desmedida de esclavos<sup>36</sup> y el empobrecimiento de las familias tradicionales fueron algunas mutaciones económicas producto de la paulatina desintegración de la gens como estructura fundamental para la organización política y económica de la República. Estas medidas no sólo tuvieron un efecto económico sino también político que condicionarían a toda la ciudad. Al separarse de la tierra las familias tradicionales se dispersaron, abandonando los rituales religiosos e inhabilitando los mecanismos de soberanía política y administración económica

---

<sup>33</sup> La suma total del oro y la plata aprehendidos llevada desfile fue de ciento veinte millones de sestercios, según cuenta Valerio Aniciate; calculando a partir del número de carros y de las cantidades de oro y plata que él mismo consignó por escrito. El resultado es una cifra bastante mayor que ésta.

<sup>34</sup> La manera en cómo estas clases se hicieron partícipes de las riquezas obtenidas por la guerra fue muy diferente. Las clases bajas durante estos años de conquista sobre las ciudades del mediterráneo se vieron beneficiadas con el pillaje de los pueblos vencidos, las comidas públicas, los espectáculos gratuitos y la liberación de todos los impuestos, por lo que estas victorias militares se volvieron un anhelo entre la plebe. Las clases altas por otro lado, participantes de la guerra y de la administración de los botines, se allegaron de muchas riquezas derivado de las conquistas de las ciudades del mediterráneo y de su gobierno durante la ocupación, logrando comprarse o hacerse de grandes extensiones de tierra para la producción extendida de productos agrícolas. Derivado de las victorias militares, los generales y funcionarios romanos se hicieron de esclavos de lo que ahora es África, Grecia, Asia y España, lo cual contribuyó a empeorar la situación de las familias que todavía subsistían a expensas de la producción de la tierra. Los productos agrícolas redujeron su costo y fue imposible para los pequeños productores competir en contra de las grandes plantaciones de los terratenientes, por lo que muchas familias tradicionales se empobrecieron gradualmente, desplazándose hacia las ciudades. Este contexto contribuyó a la amplificación de las desigualdades sociales, ahora ya no determinadas por la religión, la estirpe o la valentía, sino por la riqueza obtenida en las guerras exteriores.

<sup>35</sup> Apiano, *Historia Romana II. Guerras civiles (libros I-II)*, Editorial Gredos, 1958, Madrid, pp. 24-25: “Los romanos, a medida que sometían con la guerra a las distintas regiones de Italia, se apoderaban de una parte de su territorio y fundaban en ella ciudades, o bien reclutaban colonos propios para enviarlos a las ya existentes. Consideraban estas colonias a modo de fortines, y de la tierra conquistada por ellos en cada ocasión, distribuían, al punto, la parte cultivada entre los colonos, o bien la vendían o arrendaban; en cambio, la parte que estaba sin cultivar por causa de la guerra, y que precisamente era la más extensa, como no tenían tiempo de distribuirla en lotes, permitieron mediante un edicto que, entretanto, la cultivase el que quisiera a cambio del pago de un canon por la cosecha del año, la décima parte de los productos de siembra y la quinta parte de los cultivos de plantación. [...] Sin embargo, ocurrió lo contrario a lo que esperaban. Pues los ricos, acaparando la mayor parte de esta tierra no distribuida, aumentaron con el tiempo su confianza en que ya no se verían desposeídos de ella y, comprando en parte por métodos persuasivos, en parte apoderándose por la fuerza de las propiedades vecinas de ellos y de todas las demás pequeñas pertenecientes a campesinos humildes, cultivaban grandes latifundios en vez de parcelas pequeñas y empleaban en ellos esclavos como agricultores y pastores en previsión de que los trabajadores libres fueran transferidos de la agricultura a la milicia.”

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 25

de los patriarcas. La disolución de la gens entre el *populus* es el origen de la masa de individuos que de a poco se desbordaron en las ciudades romanas, difuminando la diferencia entre patricios y plebeyos dentro de la urbe. No así la diferencia entre ricos y pobres que se extendió hasta hacerse determinante en la participación de los asuntos públicos en donde predominaron los terratenientes, comerciantes y generales de la República, que progresivamente ocuparon los lugares en el Senado que tradicionalmente estaban reconocidos para los patriarcas familiares.<sup>37</sup>

La participación en los asuntos públicos en la ciudad ya no se decantó a través de las virtudes militares, oratorias, religiosas, éticas o familiares, sino por la popularidad obtenida a través de las victorias militares y por la repartición de las riquezas entre la masa electora de la ciudad. La eliminación de los impuestos, la entrega de alimentos en las comidas públicas, cereales a precios reducidos y espectáculos gratuitos de todo género fue lo que comenzó a percibirse entre el *populus* como la grandeza de Roma, siendo los hacedores de esta grandeza los que tenían derecho de acceder a los cargos públicos. Este nuevo arreglo se percibía que beneficiaba a las clases más bajas en tanto se alejaban del duro trabajo agrícola y abrazaban los divertimentos ciudadanos. No obstante, las desigualdades económicas se hicieron más evidentes y la esclavitud se multiplicó en las provincias romanas. Los que comenzaron a acumular riquezas paulatinamente tuvieron mayor poder en las ciudades y sobre las legiones, por lo que se volvieron la clase dominante. Durante este contexto da inicio a lo que se considerará como la decadencia de las virtudes públicas de la ciudad que se habían constituido como el mecanismo de legitimación del ejercicio del poder político en Roma, para darle paso al gobierno legitimado en la riqueza y en la violencia en lo que resta de la República y posteriormente durante el Imperio romano.

---

<sup>37</sup> Los senadores no eran propiamente los que se enriquecían por las guerras, ya que esta forma de adquirir riquezas no era muy bien vista entre las clases patricias, además que al ser representantes de la gens o de la tribu, estaban imposibilitados para dedicarse al comercio o la recaudación de impuestos. Su riqueza, si es que tenían, provenía del trabajo agrícola en sus propiedades. En cambio, los que se apoderaron de la riqueza derivada de estas guerras eran los llamados *équites* (jinetes), ya que podían costearse una armadura y un caballo para participar en la guerra, por lo que podían participar en las batallas y a su vez convertirse en gobernadores de algún protectorado o general en el ejército. Cuando Cayo Graco se enfrentó con el Senado, se apoyó en los *équites* para derrotarlos, por ello asignó a los *équites* dos facultades específicas: sentarse en los espectáculos públicos en primera fila junto a los senadores lo cual era un desafío simbólico para los patricios, y otro, más importante, convertirse en jueces encargados de supervisar las actuaciones de los gobernadores provinciales, facultad que entonces éste había sido un derecho exclusivo de la clase senatorial.

Las tres guerras serviles muestran la profundidad de los cambios desarrollados dentro de la República.<sup>38</sup> La implantación de un modelo económico centrado en las grandes plantaciones agrícolas y en la esclavitud como fuerza de trabajo preexistió defendido con fortaleza por la clase terrateniente y comercial de la República, que ahora también tenía voz dentro del Senado. Este modelo económico subyugó también a los pobres, ya que desposeídos de tierra, desempleados al no tener lugar en las grandes plantaciones y desarrollando una forma de vida parasitaria a expensas de las comidas públicas o del otorgamiento de alimentos por algún rico benefactor los limitaba en su existencia y reproducción,<sup>39</sup> no logrando mantenerse por sí solos ante tales condiciones. Debido a esta situación preexistieron levantamientos populares a la par de las guerras serviles con la

---

<sup>38</sup> Los esclavos como mano de obra barata se requirieron particularmente en Sicilia que tradicionalmente había sido el granero de Roma. Aunque desde su conquista había utilizado esclavos para las plantaciones agrícolas, no fue sino hasta que la República gobernó sobre las naciones del mediterráneo que su fuerza de trabajo se compuso en su mayoría por esclavos traídos de las conquistas de las ciudades del Este de Roma. En el año 135 a. C., un esclavo de origen sirio de nombre Euno pretendiendo ser de la familia real Selúcida se hizo llamar Antíoco, como los antiguos reyes que se opusieron a la dominación romana en el mediterráneo oriental, y se enfrentó a la brutalidad de los terratenientes sicilianos, revelándose a sus propietarios. Tal rebelión, que levanto a doscientos mil esclavos, se entregó al saqueo y a la matanza de los pobladores de las ciudades. Sicilia, fue escenario de un sangriento festival de violencia y venganza, que no fue posible sofocar hasta tres años después con la ayuda de legiones venidas de Roma. Esta pacificación no se logró, sino con el derramamiento de sangre de miles de esclavos, que sucumbieron para seguir alimentando a Roma y a sus ciudadanos en el derroche. La segunda guerra servil se da entre los años 100-104 a. C., cuando el cónsul Cayo Mario ordenó el establecimiento de levadas entre los griegos para combatir a los cimbreos, por lo que le pidió al rey Nicomedes II de Bitinia que le entregará la parte correspondiente de la leva, pero éste le respondió que no podía enviar a nadie porque los gobernantes romanos habían esclavizado a toda su población y se habían apoderado de todas las riquezas por lo que estaba imposibilitado para reunir a los hombres que se le estaba solicitando. Cayo Mario junto con el Senado, ordenaron a los terratenientes sicilianos liberar esclavos bitinios y regresarlos a su patria para ayudar al rey a obtener los recursos necesarios para agrupar a los hombres que se le requerían. Los terratenientes, evidentemente se opusieron a esta orden y negaron su liberalización, por lo que se generó una frustración en los esclavos que se manifestó en el levantamiento de un ejército en contra de los terratenientes al mando Salvio, un bitinio que trató de emular los pasos de Euno, al coronarse rey de los esclavos revelados. El ejército de esclavos sublevados contó veinte mil efectivos de infantería y dos mil unidades de caballería, que sólo pudieron ser derrotadas en combate militar en el año 101 a. C., por las legiones comandadas por el cónsul Manio Aquilio. La tercera guerra servil fue la única que consiguió plantear una amenaza seria a la ciudad de Roma, pues los setenta gladiadores escapados dentro de la península pusieron en grandes aprietos a la población romana durante los años 73-71 a. C., al atraer a miles de esclavos que se le adhirieron a su paso por las ciudades. El ejército de esclavos encabezados por Espartaco asaltó y saqueó ciudades de la República, sin que las legiones les pudieran hacer frente, campeándose de ciudad en ciudad, derrotando a las guarniciones romanas y evidenciando la situación de desigualdad que había permeado en toda la República. El no escapar por los Alpes, después de las victorias sobre las legiones de Marco Licinio Craso, fue un error que pagarían muy caro los ejércitos rebeldes de Espartaco, los cuales fueron derrotados en las montañas al oeste de Petelia, en donde fueron masacrados por las legiones comandadas por Pompeyo Magno.

<sup>39</sup> Apiano, *Historia Romana II. Guerras civiles*. Op. cit., p. 26: “Tiberio Sempronio Graco [...] pronunció un discurso solemne mientras era tribuno de la plebe, con relación a la raza itálica en tono de reproche porque un pueblo muy valiente en la guerra y unido por vínculos de sangre se estaba agostando poco a poco debido a la indigencia y a la falta de población sin tener siquiera la esperanza de un remedio.”

finalidad de redistribuir las riquezas y la tierra de las provincias que se adherían a la República.<sup>40</sup> Las guerras civiles en las que se enfrentaron los desposeídos de tierras y los grandes terratenientes<sup>41</sup> generaron duros enfrentamientos en la ciudad que se saldó con el asesinato de los tribunos de la plebe<sup>42</sup> y el restablecimiento de la riqueza como finalidad superior del ejercicio del poder político de la ciudad.<sup>43</sup>

El asesinato de los representantes de la plebe en las asambleas públicas es una muestra de la ruptura de los acuerdos entre la plebe y los patricios en el Monte Sacro, por lo que ejemplifica la decadencia en la que estaba cayendo la República, más aún con el asesinato de Cayo Sempronio Graco, quien también insistió desde el tribunado por los derechos de la plebe y fue asesinado por los senadores.<sup>44</sup> La lucha entre los tribunos respaldados por los

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, pp. 26-27.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, 28: “Así que, reuniéndose entre ellos, se lamentaban y acusaban a los pobres de apropiarse de su labor de muchos años, de sus plantaciones y edificios. Algunos se quejaban del dinero pagado a sus vecinos —¿acaso lo iban a perder también junto a la tierra?—. Otros, de que las tumbas de sus antepasados estaban en la tierra a repartir y de que en las reparticiones de la herencia se habían considerado estos terrenos como herencia paterna; otros aducían que se habían gastado la dote de sus esposas en estas tierras o que la tierra había sido entregada como dote a sus hijas; los prestamistas mostraban, además, deudas contraídas con cargo a estas tierras, y, en resumen, se produjo un sentimiento generalizado de queja e indignación.”

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pp. 35, 35: “Se produjo también sobre este asunto una fuerte disputa y Graco, que llevaba la peor parte, pospuso la votación para la próxima asamblea y, habiendo perdido todas sus esperanzas, se vistió de negro, aunque todavía estaba en el cargo, y durante todo el día llevó consigo a su hijo en el foro y se lo presentó y encomendó a cada uno, pues tenía la conciencia de que iba a morir de inmediato a manos de sus enemigos [...] Los senadores, tras arrebatar las estacas a los partidarios de Graco y romper cuantos bancos y demás mobiliario había sido llevado como para una asamblea, los golpearon, persiguieron y arrojaron por los precipicios. En medio de este tumulto perecieron muchos partidarios de los Gracos, y el mismo Graco, cogido en los alrededores del templo, fue muerto junto a sus puertas, al lado de las estatuas de los reyes. Y todos sus cuerpos fueron arrojados de noche a la corriente del río.”

<sup>43</sup> Fue Tiberio Sempronio Graco quien buscó desarrollar en el año 134 a. C. una reforma desde la esfera pública para la repartición de la tierra. Él quería limitar las ingentes propiedades de tierra, dividiéndolas en granjas de tamaño moderado para que a su vez éstas fueran distribuidas entre los pobres de la ciudad. Tiberio Graco además planteaba que después de la colocación de la tierra entre los pobres, ésta fuese intransferible, es decir, que no pudiera ser comerciada, con la finalidad de imposibilitar la formación de grandes propiedades de tierra en pocas manos. Después de varios intentos, la ley para la repartición de la tierra impulsada por Tiberio Graco fue aprobada a pesar de la oposición férrea de los terratenientes, limitando la posesión de tierra a quinientas yugadas, nombrándose una comisión encargada de ponerla en práctica. También Tiberio Graco pidió que el tesoro de Atalo III de Pérgamo fuese distribuido públicamente a todos los romanos para ayudar a los pobres a establecer sus propias granjas, pero el Senado rechazó su proyecto. Tales propuestas de Tiberio Graco irritaron aún más a los ricos, por lo que fue claro que el tribuno sólo salvaría su vida mientras fuese magistrado de la plebe, por lo que intentó ser reelegido, no obstante, esto fue considerado ilegal tanto por los senadores como por la plebe que elegía a los tribunos, acusándolo sus enemigos de intentar proclamarse rey. El día de la votación, él se vistió de luto y llevó a su familia a suplicar a los votantes para que lo reeligieran tribuno, sin embargo, los enemigos de Tiberio Graco ya habían preparado su muerte, por lo que fue asesinado en una revuelta junto con trecientos de sus seguidores en el templo de la Fe (*Fides publica populi Romani*). El Senado le negó un entierro distinguido y su cadáver fue arrojado al río Tíber.

<sup>44</sup> Cayo Sempronio Graco quedó al revelo de Tiberio Graco como representante de la plebe en el tribunado. Él fue designado junto con Fulvio Flaco y Papirio Carbo para proseguir con el reparto de la tierra. Cayo también

pobres y los senadores respaldados por los terratenientes fue el inicio de innumerables enfrentamientos civiles. Pues el poder político, al no estar justificado únicamente por las virtudes familiares, oratorias, religiosas, valerosas, etc., estuvo a disposición de quien tuviera la fortaleza y la riqueza para hacerse del mismo, logrando ser elegidos a los cargos públicos quienes prometieran seguridad y mayores ventajas a los ricos, y repartiera mayores riquezas entre los pobres.

Así lo consiguió Cayo Mario de origen plebeyo y tribuno en el año 119 a. C., quien participó a las órdenes de Quinto Cecilio Metelo en la guerra de Yugarta (112-105 a. C.), en el reino norteafricano de Numidia, situado cerca de Cartago.<sup>45</sup> La participación de Mario en la guerra fue sobresaliente por lo que buscó el consulado para dirigir a las legiones en Numidia. Metelo se lo prohibió debido a que tenía reservado este puesto para su hijo,<sup>46</sup> por lo que Mario acusó falsamente a Metelo de proseguir la guerra innecesariamente para beneficio propio.<sup>47</sup> El Senado eligió a Mario como cónsul en el año 107 a. C. pero le negó la dirección de las legiones en Numidia arguyendo el buen desempeño de Metelo. Mario reunió un ejército entre las clases más bajas buscando la lealtad entre sus efectivos,<sup>48</sup> viajando junto con este grupo de voluntarios a Numidia para derrotar a los rebeldes norafricanos. Tal victoria le dio gran popularidad a Mario entre sus tropas, distribuyendo parte de su botín entre los voluntarios que lo acompañaron, repartiendo tierra a cada soldado en la provincia de África, recompensándolos por su desempeño y lealtad, no hacia la República, sino hacia su general.<sup>49</sup>

---

impulsaba una importante reforma que buscaba otorgar a todos los hombres libres italianos la ciudadanía romana. Esta ley se llamó Rogatio Sempronia de sociis et nomine Latino, la cual planteaba entregar la ciudadanía de Roma a los adeptos latinos en la República, otorgándoles el derecho al sufragio y la participación en el programa de repartición de tierra, siendo una medida muy popular para la causa de los Gracos entre los latinos. No obstante, este proyecto liberó una violenta oposición senatorial, causando disturbios y desórdenes en la ciudad. Los reformadores fueron asesinados junto con Cayo Graco, y las reformas para la repartición de la tierra y la limitación de las propiedades fueron suprimidas pocos años posterior a la muerte de los Gracos.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>46</sup> Dion Casio, *Historia Romana Libros I-XXXV (fragmentos)*, Editorial Gredos, 2004, Madrid, p. 610: “Metelo le había dicho a Mario cuando entonces estaba en plenas elecciones: «debes conformarte con ser cónsul después de mi hijo»”

<sup>47</sup> Apiano, *Historia Romana II. Guerras civiles*. Op. cit., p. 82.

<sup>48</sup> Dion Casio, *Historia Romana Libros I-XXXV (fragmentos)*, op. cit., p. 615.

<sup>49</sup> Estos hombres eran clasificados como los *proletarii o capite censi* (censo por cabezas), que aparecían en el censo simplemente como números por no tener propiedades, pues hasta ese momento el ejército romano no era un ejército profesionalizado. A estos hombres se les asignaba una paga mediante la cual pagarían a plazos su equipamiento. Los ejércitos romanos, desde ese momento pasarían a estar formados en su mayoría por ciudadanos pobres, cuyo futuro estaría determinado por las riquezas obtenidas en el campo de batalla, y la tierra que su general lograra distribuir a sus veteranos.



Casi al mismo tiempo del norte del continente llegaron tribus germánicas (cimbrós y teutones) que migraban hacia los dominios de Roma. Los terratenientes y senadores temerosos ante esta nueva amenaza, nombraron como cónsul a Mario cuatro veces seguidas a pesar de que no se podía nombrar a una misma persona dos veces durante diez años en esta magistratura. Empero, Mario detentaba el mando de las tropas romanas que eran especialmente seguidoras de su persona, por lo que fue adquiriendo mayor independencia del Senado.<sup>50</sup> Durante su sexto consulado Mario intentó cumplir ciertas promesas a sus soldados sobre la tenencia de la tierra, por ello propuso un plan similar al de Cayo Graco, es decir, una reparcelación de la tierra. Lucio Apuleyo Saturnino, tribuno en el año 103 a. C. propuso entregar a los soldados tierras en la Galia Transalpina, Sicilia y Grecia, intimidando a los senadores mediante la fortaleza de las legiones y la movilización de las muchedumbres si se negaban a aprobar estas medidas.<sup>51</sup> Mario logró su objetivo, pero tuvo como consecuencia la oposición del Senado, el asesinato de un tribuno y la aseveración del ejército como un poder fundamental para el sostenimiento del poder político.<sup>52</sup>

La violencia comenzó a utilizarse como un arma política tanto por los tribunos como por los senadores durante los últimos años de la República, agravando la crisis que ya se había mostrado en todas sus dimensiones durante las guerras serviles y civiles, amenazando directamente la vida y las propiedades de los ciudadanos romanos. El aumento de la riqueza en la ciudad, seguido por su ostentación por parte de los terratenientes y funcionarios de la ciudad que lideraban la facción conservadora en el Senado (*optimates*), desencadenaron violentos enfrentamientos entre las clases, quebrantando algunos principios sagrados para la ciudad, como era la imposibilidad de agredir a los tribunos o el impedimento para intimidar a los senadores. El contexto fue modificando estos paradigmas derruyendo la ética pública, así como la ética privada de las familias tradicionales al desterrarlos de las propiedades y de

---

<sup>50</sup> Asimov, Isaac. *La República romana*, Alianza, 1981, Madrid, p. 190

<sup>51</sup> Pina Polo, Francisco, *La crisis de la República (133-44)*, Síntesis, 1999, Madrid, p. 59

<sup>52</sup> El Senado se opuso a estas reformas, lo cual desencadenaron revueltas violentas por parte de la muchedumbre azuzada por Saturnino. El Senado ordenó a Mario que reprimiera las revueltas a través de *senatus consultum ultimum*, por lo que Mario no tuvo otro remedio que constreñir las revueltas para restablecer el orden público, poniendo en prisión a los jefes de su propio partido, incluido Saturnino, quien después de refugiarse en el Capitolio junto con sus seguidores, fue obligado a rendirse. Mario, les prometió a los rebeldes procesarlos de acuerdo a la ley, pero los enemigos de Saturnino en el Senado treparon al techo de la Curia Hostilia y deshicieron el tejado del edificio, tomando algunas tejas mataron a Saturnino y a sus seguidores a pedradas.

la religión, la cual progresivamente se volvió intrascendente para las familias y para la ciudad-Estado.

Posterior a la hegemonía de Mario, creció la figura de Lucio Cornelio Sila Félix,<sup>53</sup> general romano que se opuso a las órdenes de Mario y apoyó a los *optimates* en el Senado.<sup>54</sup> Al tiempo que se disputaban estos generales el predominio político y militar de la ciudad, se presentó en Roma un nuevo desafío surgido de Asia Menor. En los territorios de Pergamo el reino del Ponto se levantó en contra de la dominación romana.<sup>55</sup> El Senado se decantó rápidamente por Sila para liderar a las legiones en contra de Mitrídates VI, sintiéndose traicionado Mario por lo que acudió al tribuno Publio Sulpicio Rufo<sup>56</sup> para obligar a los cónsules a votar una supresión de actividades,<sup>57</sup> intimidando al Senado para que la aprobaran<sup>58</sup> y así el mando quedara en los tribunos militares a las órdenes de Sulpicio. El tribuno le entregó el ejército a Mario quien ordenó asesinar a cerca de cien aliados de Sila y decretó la libertad a aquellos esclavos que se unieran a su ejército.<sup>59</sup> Sila logró escapar de Roma hacia donde estaban situadas las seis legiones que le había entregado el Senado anteriormente para combatir a Mitrídates. Pero en vez de acudir al Ponto para combatir al rey griego, decidió marchar hacia Roma para sitiar la misma ciudad en donde se encontraba Mario y sus reducidas fuerzas de latinos y esclavos. La República fue acorralada por uno de sus generales,<sup>60</sup> y aunque Mario intentó defender a la ciudad, las legiones mejor preparadas de Sila lo obligaron a huir a África cerca de la costa cartaginesa.<sup>61</sup> Después de este levantamiento civil Sila se volvió el jefe de las legiones romanas sin siquiera ser cónsul,

---

<sup>53</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas V. Sila*, op. cit., p. 70

<sup>54</sup> En las batallas que enfrentaron a las legiones romanas en contra de las tribus germánicas, Mario, comandante de los ejércitos romanos, no daba el crédito suficiente a las hazañas militares de Sila, despertando una hostilidad entre los generales que fue aprovechado por el partido aristocrático para relegar a Mario de la dirección de las legiones y colocar a alguien más joven y cercano a sus pretensiones.

<sup>55</sup> Su rey, Mitrídates VI detestaba a los gobernadores romanos, por lo que, al ver los problemas internos de la República, Mitrídates decidió atacar el Reino de Bitinia en el año 90 a. C, protectorado de la República. Roma reaccionó inmediatamente, retomando el terreno perdido y acudiendo al Ponto para tomar venganza.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 80: “Mario se atrajo al tribuno de la plebe Sulpicio, un hombre sin rival en las más despiadadas atrocidades, de modo que no era necesario buscar a otro aún más malvado, sino sólo que se superara así mismo. Su crueldad, osadía y avaricia no se detenía ante infamia o vileza alguna. Vendía la ciudadanía romana a libertos y extranjeros y recibía el dinero en un puesto que tenía montado en el Foro.”

<sup>57</sup> Lo que aprobaron los cónsules fue un *iustitium* o «estado de excepción» que los cónsules habían decretado para tratar de controlar las situaciones que pusieran en riesgo a la República.

<sup>58</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas IV. Mario*, Editorial Gredos, 2007, Madrid, p. 309.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 310.

<sup>60</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas V. Sila*, op. cit., p. 82.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 84.

lanzándose al Ponto para combatir a Mitrídates en el año 84 a. C., derrotándolo y obligándolo a entregar toda su flota marítima y una enorme indemnización a la República.

Mientras Sila combatía en Asia Menor, Lucio Cornelio Cina de familia patricia pero cercano a la facción popular quedó al frente de la ciudad, habiendo sido escogido cónsul en el año 87 a. C. con el beneplácito de Sila, dándole su palabra de que no haría nada contrario al criterio del general romano.<sup>62</sup> No obstante, tan pronto como Sila abandonó la ciudad, Cina intentó aprobar algunas leyes en favor de Mario.<sup>63</sup> Estas propuestas propiciaron disturbios violentos en el Foro, por lo que el cónsul Cneo Octavio, con ayuda del Senado expulsó a Cina de la ciudad, destituyéndolo de su cargo público.<sup>64</sup> Cina levantó un ejército compuesto por tropas del resto de Italia e informó a Mario de tales acontecimientos, por lo que el general de setenta años zarpó de nueva cuenta rumbo a la península para cobrar venganza. Los leales a Mario y a Cina rodearon la ciudad, debido a que los ejércitos leales a la aristocracia senatorial marchaban con Sila en Asia Menor, por lo que fue fácil para los populares tomar la ciudad y matar a sus enemigos. Esta carnicería duró cinco días con sus noches, en las que se eliminó a la mayoría de los senadores y a las familias ilustres de Roma, por lo que fue determinante para el decaimiento profundo de la República.<sup>65</sup> Mario fue elegido cónsul por

---

<sup>62</sup> Dion Casio, *Historia Romana Libros I-XXXV (fragmentos)*, op. cit., p. 626-627: “Que Cinna, tan pronto como recibió el mando, en ninguna otra cosa se esforzó tanto como en expulsar a Sila de Italia y, aunque ponía como pretexto a Mitrídates, en realidad lo hacía porque deseaba quitárselo de en medio, para que, al no vigilarlo de cerca, no le sirviera de obstáculo para lo que hacía. Sin embargo, se había hecho célebre gracias al esfuerzo de Sila y había prometido no hacer nada que no coincidiera con su criterio.

<sup>63</sup> Las propuestas de Cina eran similares a las de Mario, como incorporar nuevos ciudadanos itálicos, la rehabilitación de las facultades de la asamblea de la plebe y la amnistía a los expulsados por el apoyo al levantamiento de Mario

<sup>64</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas IV. Mario*, op. cit., p. 319.

<sup>65</sup> Dion Casio, *Historia Romana Libros I-XXXV (fragmentos)*, op. cit., p. 628-629: “[...] Mario y los que habían sido expulsados con él se lanzaron sobre la ciudad con el resto del ejército por todas las puertas a la vez, las cerraron de modo que nadie escapara por ellas, ejecutaron a todos los que le salían al encuentro, sin juzgar a ninguno, sino que condenaron a todos como si fueran enemigos. Pero sobre todo mataban a los que tenían alguna propiedad, con el deseo de apoderarse de sus riquezas, esclavizaban incluso a sus hijos y a sus mujeres, como si hubieran conquistado una ciudad extranjera. Las cabezas de los más ilustres las colocaron sobre la tribuna. El espectáculo no era en absoluto más fácil de soportar que el asesinato mismo. Pues a los que observaban el espectáculo le vino a la mente la idea de que todo cuanto sus antepasados habían realizado como un acto honroso con las proas de las naves de los enemigos, eso mismo lo estaban convirtiendo en ese momento en un acto horrible con las cabezas de los ciudadanos. En una palabra, tanta ambición y tanta sed insaciable de sangre se apoderó de Mario que, cuando hubo matado a la mayoría de sus enemigos, y, a causa de su exagerada perturbación, no se le ocurría nadie a quien deseara eliminar, dio la consigna a los soldados de ir degollando a todos los que, al entrar, no extendieran la mano. A tal punto llegó la situación de los romanos que morían no sólo sin juicio o por odio, sino también por no extender su mano. Como es natural, entre la multitud y a causa del tumulto, ni siquiera al propio Mario le era posible prestar atención a lo que pasaba, ni, aunque hubiera querido usar su mano con algún propósito. Por esta razón, muchos a los que, por ningún motivo, ni de ninguna

séptima vez y murió diecisiete días después de su elección, dejando a Cina solo al frente de la ciudad, en una República sumamente diezmada.<sup>66</sup>

El gobierno de Cina duró realmente poco. Tan pronto como pudo Sila regresó a la ciudad y asesinó a sus oponentes,<sup>67</sup> regresando el poder al partido de los *optimates*, nombrándose como dictador vitalicio<sup>68</sup> y entregándose a la purga de miles de sus enemigos políticos.<sup>69</sup> Muchos ciudadanos juzgados por traición no habían cometido ningún crimen en particular, pero tenían propiedades y al ser ejecutados por traición sus propiedades pasaban a manos de la ciudad, por lo que podían ser subastadas y adquiridas por Sila y sus amigos.<sup>70</sup> Durante esta guerra civil el cargo de senador, tribuno o cónsul de la ciudad ya no significaba nada a pesar de la aún existencia de la República, en tanto el poder se encontraba en quienes comandaran a las legiones romanas y tuvieran las riquezas para pagar su salario.<sup>71</sup>

---

manera, hubiera deseado matar, murieron. El total de las muertes que se produjeron entonces es incalculable. Los asesinatos tuvieron lugar en cinco días completos y en igual número de noches”

<sup>66</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas IV. Mario*, op. cit., p. 328

<sup>67</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas V. Sila*, op. cit., p. 119: “Se le presentó una delegación de tres mil hombres para pedirle la paz y él les prometió seguridad si se pasaban a su bando y les infligían algún daño a los demás enemigos. Ellos confiaron en él y atacaron al resto, produciéndose una gran matanza de unos a manos de otros. El juntó en el circo de Roma a los seis mil que sobrevivieron y convocó al Senado en el templo de Belona. Comenzó a hablar justo en el momento en el que sus sicarios dieron muerte a los seis mil. Como no podía ser de otro modo, los gritos que se produjeron en un espacio tan reducido con tal masacre provocaron que el espanto arrebatara a los senadores.”

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 122: “Se nombró a sí mismo dictador y hacía ciento veinte años que no se proclamaba este cargo. Luego decretó para sí la inmunidad respecto a todo lo que había hecho, la potestad de pronunciar sentencias de muerte para el futuro, de confiscación, de reparto de tierras, de fundar ciudades, de destruirlas, de derrocar reyes y de nombrarlos según su deseo.”

<sup>69</sup> *Ibíd.*, pp. 121-122: “Al momento Sila publicó una lista en la que aparecían ochenta proscritos, sin consultar a ninguno de los magistrados. A pesar de que todos se indignaron, al día siguiente proscribió a doscientos veinte, y al tercer día a un número no menor. Una vez durante un discurso público acerca de este asunto, dijo que había proscrito a aquellos de los que se había acordado, de los que se había olvidado ya se ocuparía después. Para el que diera cobijo y ayudase a salvar la vida a un proscrito impuso la pena de muerte como castigo a la compasión humana: no se escaparían a la pena ni hermanos, ni hijos ni padres. El que matara a un proscrito recibiría una recompensa de dos talentos, aunque fuera un esclavo el que matara a un señor o un hijo a un padre. No obstante, lo que resultó más injusto fue que castigara a los hijos y nietos de los proscritos y que confiscara sus bienes.”

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 123: “Las subastas de las casas confiscadas, con él sentado en el tribunal, fueron una demostración tal de arrogancia y despotismo que las concesiones resultaron incluso más repulsivas que los mismos robos: a mujeres hermosas, a músicos, a actores de mimos y a lo más miserable de los libertos les otorgó graciosamente territorios de pueblos, recaudaciones de ciudades, a algunos, incluso, matrimonios forzosos con mujeres ya casadas.”

<sup>71</sup> Sila nombro nuevos senadores en lugar de los que habían sido asesinados en la revuelta, doblando el número de ellos, de 300 a 600, entre los cuales incluyó a muchos équitos de la clase comercial y terratenientes entre los senadores, con el objetivo de reforzar el vínculo entre los terratenientes y los comerciantes. En el año 79 a. C. Sila renuncia a la dictadura vitalicia. Plutarco, *Vidas Paralelas V. Sila*, op. cit., p. 124.

Este proceso histórico muestra, además de una crisis política agudizada por las desigualdades sociales, una crisis ética de la ciudad romana. Los antiguos pilares religiosos, familiares y públicos de los romanos, se vieron socavados por las luchas intestinas por obtener el poder político y comandar a las legiones en las luchas extranjeras. Los rituales religiosos que públicamente eran dirigidos e interpretados por los senadores para la designación favorable de los cargos públicos fueron desafiados por los caudillos que no los tomaban en consideración.<sup>72</sup> Lo mismo las virtudes familiares que menguaron durante este periodo, ya que fueron cuestionadas por la plebe con el objetivo de acceder a los cargos públicos, así como por la clase terrateniente y comercial que los rivalizaron y los desaparecieron. En ambas revueltas, tanto la de Mario como la de Sila, despreciaron y asesinaron a los ilustres ciudadanos de Roma que representaban a las antiguas familias patricias de la ciudad y a su existencia superior. El *zōé* que había sido el medio para el acceso a las magistraturas de la ciudad fue desdeñado por los bandos en disputa, alentando la satisfacción de las pasiones y las necesidades biológicas de los hombres como el objetivo superlativo del ejercicio del poder político.

El *bíos*, a pesar de que era tomado en consideración en la esfera pública al buscar satisfacer los placeres de la élite gobernante, así como las necesidades de la plebe, no se utilizó para gestionar la vida de la población, sino con el objetivo de obtener el consentimiento de los electores en la ciudad. El *bíos* a través de la riqueza y la violencia comenzó a predominar en la esfera pública, todavía no como una administración de la corporalidad, la razón y la comunidad por parte de las estructuras del Estado, sino como el mero instinto de dominación centrado en la saciedad de las necesidades biológicas de la población. Esta hegemonía del *bíos* en la esfera pública se debió más a las crisis políticas de la ciudad que iban de la mano con la decadencia de las virtudes públicas, que a prácticas biopolíticas ajustadas en la gestión y optimización de la existencia orgánica de los hombres para el aprovechamiento y control de su vida como mecanismo indeleble de dominación.

---

<sup>72</sup> Arbizu, Jose Maria, *Res publica oppressa. Política popular en la crisis de la República, (133-44 a. C.)*, Editorial Complutense, 2000, España, p.153: “Cinna fue obligado a abandonar a Roma junto con seis tribunos de la plebe. Acto seguido el Senado le depuso de su cargo, actuando al margen de la legalidad, puesto que el Senado no tenía competencias para tomar tal decisión (*abrogatio imperii*) y en su lugar eligió al sacerdote de Júpiter (*flamen Dialis*) L. Cornelio Mécula como cónsul. El cónsul y el Senado buscaron una justificación religiosa para esta medida, basándose en una interpretación de los libros sibilinos.”

Este proceso social representó más una liberalización del bíos que una administración del mismo desde las instancias del poder político.

Tales condiciones en la República se enarbolaron en los gobiernos de Cneo Pompeyo Magno (106-48 a. C.) y de Cayo Julio César (100-44 a. C) quienes gobernaron pragmáticamente Roma, utilizando los medios que estaban a su alcance para adosarse el poder político y militar de la ciudad. En el año 70 a. C. Pompeyo Magno<sup>73</sup> fue elegido cónsul por vez primera a pesar de que la ley se lo prohibía,<sup>74</sup> ya que su popularidad adquirida al vencer a los rebeldes de Espartaco y la riqueza dispendiada por Marco Licinio Craso, rico aristócrata que lo acompañó en el consulado, le facilitó su nombramiento. Craso, consciente de la popularidad de su colega, organizó un banquete de diez mil mesas y distribuyó grano suficiente para cubrir las necesidades de cada familia romana por tres meses.<sup>75</sup> Aun así la notoriedad de Pompeyo era clara, por lo que la frialdad entre los dos cónsules fue evidente, comenzando a percibirse como oponentes. Fue así como Craso, rico aristócrata dueño de miles de esclavos,<sup>76</sup> pasó a formar parte del partido popular teniendo como colega al singular noble Cayo Julio César,<sup>77</sup> quien había hecho suya la causa de Mario, ya que él era sobrino de la esposa de Mario y su primera esposa era hija de Cina.

---

<sup>73</sup> Pompeyo Magno, era hijo de un rico terrateniente italiano, alcanzado la posibilidad de participar en el ejercicio del poder público por la importancia que esta clase comenzaba a tener en la sociedad. Fue enviado por Sila a África y a Sicilia para derrotar a las facciones populares que todavía se revelaban al nuevo líder de la República, ahí alcanzó la victoria, por lo que Sila le concedió el triunfo, aunque no reunía los requisitos para ello, además le otorgo el nombre adicional de «Magnus» («el Grande»), de ahí su nominalidad.

<sup>74</sup> Pompeyo era un hombre *privatum*, es decir, que no había ocupado ningún cargo público, por lo que no podía haber sido nombrado cónsul, pero la popularidad de Pompeyo le permitió acceder a la magistratura.

<sup>75</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas V. Craso*, Op. cit., p. 344: “En efecto, al principio no poseía más de trescientos talentos y luego, durante el consulado, consagró a Hércules el décimo de sus bienes, ofreció un banquete al pueblo y de sus propios fondos procuró a cada romano una provisión de grano para tres meses.”

<sup>76</sup> Interesante lo que menciona Plutarco, sobre la gestión de la vida de los esclavos por parte de Craso. Plutarco, *Vidas Paralelas V. Craso*, Op. cit., p. 345: “Aunque tenía muchas minas de plata, tierras de inmenso valor y obreros que trabajaban en ellas, se podría creer, sin embargo, que todo esto no era nada en comparación con el valor de sus esclavos. Tantos y de tal mérito eran los que poseía: lectores, escribas, plateros, administradores, camareros [...] El mismo dirigía su educación, se preocupaba de ellos y los instruía, pues consideraba, en suma, que incumbe al dueño de forma muy especial el gobierno de sus esclavos, que son instrumentos vivos de la economía doméstica. Y en esto tenía razón Craso, ya que consideraba, según decía, que todo lo demás debe ser gobernado por los esclavos; pero que los esclavos deben ser gobernados por uno mismo.”

<sup>77</sup> César era buen orador, sensible a las causas del pueblo, pero necesitaba dinero para sus propios divertimientos y para repartir entre el *populus*, por lo que la alianza con Craso le resultó redituable, pues mientras Craso proporcionaba el dinero, el aportaba la popularidad que rivalizaba con Pompeyo. De modo que, en favor de las causas populares, más que la defensa de la plebe y la repartición de la riqueza y de la tierra, se encontraban también los deseos de poder, riqueza y venganza que rodearon el ejercicio del poder público durante este periodo en la República.

La ofensa que el Senado propinó a Pompeyo al negarle la ratificación de los tratados de paz que había firmado en las provincias orientales en sus victorias militares por Grecia y Asia, incluida Jerusalén, fue lo que propició la unión entre César, Craso y Pompeyo, en contra del Senado,<sup>78</sup> acordando dividirse el poder y las zonas de influencia de la República.<sup>79</sup> Craso decidió gobernar la provincia romana de Asia Menor, la que sin duda tenía mayores riquezas, pero murió al invadir Partia buscando la gloria militar que habían logrado los otros dos generales.<sup>80</sup> César marchó a la Galia en donde obtuvo estruendosas victorias militares<sup>81</sup> incluida la anexión de Britania al dominio romano.<sup>82</sup> Pompeyo se quedó en Roma, ya que aunque le fueron asignadas las regiones de Hispania, la mayoría de las tribus ya habían sido conquistadas, prefiriendo quedarse en la ciudad para apuntalar su posición política. Durante su estadía en Roma Pompeyo fue atraído al bando aristocrático, lo que lo confrontaría con Julio César. Tal oposición llevó a Pompeyo ordenar a Julio César a que regresara a Roma sin su ejército<sup>83</sup> para enfrentar algunas denuncias en el Senado.<sup>84</sup> Estas acusaciones previsiblemente conducirían a César a su retiro de la dirección de las legiones, por lo que se reveló a estas órdenes, dando inicio a otra guerra civil. Julio César junto con todo su ejército atravesaron el río Rubicón hacia el sur buscando encararse con las legiones de la facción senatorial.<sup>85</sup> Pompeyo no pudo hacerle frente a Julio César militarmente, ya que sus propios soldados se unían al adversario,<sup>86</sup> por lo que no le quedó más remedio que abandonar a la ciudad junto con la facción conservadora en el Senado, siendo previsible una carnicería a su llegada a Roma como la ordenada por Mario o Sila.<sup>87</sup> César no mandó ejecutar a sus

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 353.

<sup>79</sup> *Vidas Paralelas V. Craso*, op. cit., p. 365

<sup>80</sup> *Ibíd.*, 370-372.

<sup>81</sup> En el año 57 a. C., batalló en la Galia Septentrional y logró someter a toda la región, en el 56 a. C., las tribus del extremo noroccidental de la Galia se rebelaron y César los aplastó, vendiendo a la población como esclavos, además éstas habían recibido ayuda de las poblaciones de Britania, por lo que en año 55 a. C. César atravesó el canal de la Mancha y arremetió en contra de las poblaciones del extremo sudoccidental de lo que hoy es Inglaterra, por lo que ganó gran popularidad dentro de la República por sus victorias militares.

<sup>82</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas VI. César*, Op. cit., pp. 155-156.

<sup>83</sup> El 7 de enero de 49 a. C., el Senado decretó que si César no disolvía totalmente su ejército y entraba en Roma como un ciudadano más (al igual que había hecho Pompeyo antes), sería declarado un proscrito

<sup>84</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares I*, Editorial Gredos, 1992, Madrid, p.106.

<sup>85</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas VI. César*, Op. cit., pp. 166-167.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 169.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 168: “Así pues, los cónsules huyeron sin siquiera hacer los sacrificios prescritos para cuando salen de la ciudad; huyeron también la mayoría de los senadores, cogiendo de entre sus pertenencias lo que tenían más a mano, del mismo modo que se hace pillaje en los bienes ajenos. Hubo incluso algunos que, habiendo sido antes acérrimos de César, fueron entonces presa del pánico, perdieron la cabeza y se dejaron llevar, sin ninguna necesidad, por aquella corriente desbocada.”

oponentes,<sup>88</sup> sino que buscó que por medio de la indulgencia y la devoción a su persona se reconstituyera la ciudad para evitar más enfrentamientos internos.<sup>89</sup>

La restructuración de la República centrada en la reorganización administrativa de la ciudad y en la contención de la violencia a partir de la autoridad suprema del dictador, no evitó que la legitimación del gobierno de Julio César estuviera sustentada principalmente en la saciedad del bíos, es decir, en la satisfacción de las necesidades, placeres e intereses de los ciudadanos romanos.<sup>90</sup> La ciudad de Roma se mantuvo en relativa calma durante los años que gobernó César, en buena medida debido a las tierras y riquezas que la República dispendiaba a los generales y al pueblo romano derivadas de las victorias militares.<sup>91</sup> Por lo tanto, no se modificaron los mecanismos de acceso y permanencia en el ejercicio del poder

---

<sup>88</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas VI. César*, Op. cit., p. 171.

<sup>89</sup> Julio César aumentó el número de senadores de seiscientos a novecientos, circunscribiendo a muchos terratenientes y oligarcas de las provincias como nuevos magistrados, ya que reconoció que un gobierno de la magnitud de la República no podía solamente ser gobernado por ciudadanos de la ciudad de Roma, por lo que también amplió la ciudadanía romana a muchas tribus latinas que anhelaban esta distinción. Estas acciones tuvieron varios objetivos, en primer lugar, debilitar a los optimates que representaba a los oligarcas de la ciudad y se habían opuesto a la repartición de la tierra y a la ampliación de la ciudadanía, causando revueltas civiles en la ciudad para evitar su promulgación, pero que ahora actuarían políticamente en minoría, dado que se introducirán nuevos magistrados latinos leales a Julio César. También con estas medidas se tendría mayor control en las provincias, pues ya no serían gobernadas despóticamente por un regente romano, sino por un ciudadano romano nacido en esas provincias, además de que se recaudarían mayores impuestos, no sólo sobre los súbditos, sino también sobre los ciudadanos, lo que en definitiva sería un mayor control de la ciudad, de las provincias y del Senado por parte del principal dirigente de la ciudad, en este caso Julio César.

<sup>90</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares I*, op. cit., pp. 117-118: “Además de los dos mil sestercios que al comienzo de la guerra civil les había pagado (a sus soldados), dio a cada infante de sus legiones veteranas veinticuatro mil a título de botín. Les asignó también campos, pero no colindantes, para no expropiar a ninguno de sus propietarios. En cuanto al pueblo, le hizo distribuir, además de diez modios de trigo por cabeza y otras tantas libras de aceite, los trescientos sestercios por persona que les había prometido anteriormente, más otros cien por el retraso. Les perdonó también el pago del alquiler de un año hasta la cantidad de dos mil sestercios en Roma y no superior a los quinientos en Italia. Añadió un banquete público y un reparto de carne y, después de su victoria en Hispania, dos almuerzos, pues juzgando que el primero de ellos había sido suministrado con escasez y no conforme a su liberalidad, cuatro días después ofreció otro abundantísimo. Dio espectáculos de diverso tipo: un combate de gladiadores, representaciones teatrales incluso por los barrios de toda la ciudad y, lo que, es más, por actores de todas las lenguas, e igualmente juegos circenses, juegos atléticos y una naumaquia. En el combate de gladiadores celebrado en el Foro lucharon Furio Leptino, de stirpe pretoriana, y Quinto Calpeno, en otro tiempo senador y abogado. Hijos de casas principales de Asia y de Bitinia bailaron la danza pírrica. Durante las representaciones teatrales, Décimo Laberio, caballero romano, representó un mimo suyo y, premiado con quinientos mil sestercios y el anillo de oro, atravesó la orquesta desde la escena para ir a sentarse en una de las catorce gradas. En los juegos circenses, para los que previamente se había agrandado el área del circo por ambas partes y añadido un foso a su alrededor, condujeron cuadrigas, bigas y caballos sobre los que realizaban ejercicios de salto jóvenes de las más nobles familias. Dos compañías de niños de distintas edades ejecutaron los juegos troyanos. Durante cinco días se dieron espectáculos de caza y por último se libró un combate entre dos formaciones, enfrentándose de uno y otro bando quinientos soldados de infantería, veinte elefantes y treinta jinetes.”

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 193



político. La riqueza y la violencia continuaron predominando en el recambio de las élites dirigentes<sup>92</sup> tal como se mostró en el asesinato de Julio César a manos de los senadores de la República.<sup>93</sup>

Muerto Julio César se esfumó la relativa tranquilidad en la que había vivido la ciudad romana. Los *optimates* se creían con la autoridad para comandar a la ciudad, ya que habían liberado a Roma de un dictador vitalicio, mientras el *populus* se sentía agraviado debido a que los senadores habían asesinado vilmente al cónsul de la ciudad, por lo que se pronosticaba una guerra civil inminente. Los acuerdos entre los conspiradores y Marco Antonio conjuraron la previsible guerra civil que se avecinaba, confirmándose las decisiones de Julio César en las *actas Caesaris*<sup>94</sup> que consideraban legítimo su testamento en el cual se nombraba a Cayo Octavio, nieto de su hermana Julia, como su principal heredero.<sup>95</sup> A cambio de esto los conspiradores serían amnistiados y se les asignarían ciertas provincias para su manutención, lo que los llevaría fuera de Roma.<sup>96</sup>

Lo anterior ejemplifica como las virtudes públicas pasaron a segundo término en la ciudad, para imperar la existencia biológica y la satisfacción de las necesidades corporales en la lucha por obtener el poder político. Fue desde el ámbito público en donde se urdieron

---

<sup>92</sup> Entre los que conspiraban contra César estaba Marco Junio Bruto quien era sobrino de Catón el Joven y había acompañado a éste a Chipre cuando Catón fue obligado a abandonar la ciudad por César y Pompeyo, en la guerra civil. Él se alineó con Pompeyo, pero después de la batalla de Farsalia, Bruto le escribió a César pidiendo clemencia, y éste lo perdonó inmediatamente. César le aceptó entre sus seguidores más cercanos y le hizo gobernador de la Galia. También estaba Cayo Casio Longino, quien había acompañado a Craso a Partia, y llevó los restos del ejército romano a Siria tras la derrota. En el año 47 a. C. César marchó al Ponto donde fue recibido por Casio, quien le pide disculpas, las cuales César acepta, lo que le permite seguir prestando servicios bajo su mando, nombrándolo legado y luego en el año 44 a. C. pretor peregrino con la promesa de darle la provincia de Siria el año siguiente. Décimo Junio Bruto era otro de los conspiradores, pues a pesar de que había sido general de César en la Galia y gobernador de ésta durante un tiempo, traiciona a César debido a que persuade a César después del mal presentimiento que tenía su esposa, ridiculizando estos augurios.

<sup>93</sup> Las oposiciones a las transformaciones impulsadas por Julio César estaban comandadas por el viejo partido oligárquico, que consideraba que éstas destruían el antiguo sistema que les había puesto a la cabeza de la ciudad, además que sugerían que Julio César quería convertirse en rey debido a que había sido nombrado dictador perpetuo, y había aprobado muchas leyes sin considerar al Senado, por ello planearon asesinarlo para acabar con su predominio. El idus (15) de marzo del año 44 a. C., un grupo de senadores habían convocado a Julio César al Foro para leerle una petición con el fin de devolver el poder efectivo al Senado. Los conjurados, entre los cuales estaban los amigos de César consiguieron rodearlo cuando estaba cerca del Senado al pie de la estatua de Pompeyo, atrayéndolo para entablar plática, cuando inesperadamente surgieron los cuchillos. César, trató de luchar hasta que reconoció entre los atacantes a Marco Junio Bruto, que era uno de sus favoritos, por lo que fue ultimado por las veintitrés puñaladas que le propinaron los conspiradores.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 194.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, 162

<sup>96</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas VII, Antonio*, Editorial Gredos, 2009, Madrid, p. 142.

las venganzas, se repartieron las riquezas y se privilegiaron las relaciones de sangre, tomando en consideración la satisfacción de los placeres orgánicos en la organización del Estado. La violencia y la riqueza tuvieron la capacidad de administrar las conductas de los hombres y de legitimar el ejercicio del poder político sin la necesidad de disciplinar la corporalidad, controlar la conciencia y administrar a la comunidad. Por lo que, aunque se tomó en consideración la vida orgánica de los individuos desde el ámbito público, ésta no fue gestionada aun por las instituciones estatales de la República romana.

Después de estos enfrentamientos y ante la evidente popularidad de Marco Antonio entre cierta parte del *populus* y las legiones romanas por ser defensor de Julio César durante mucho tiempo, es que Octavio decidió pactar con él el control de la República junto con Marco Emilio Lépido, amigo de Julio César.<sup>97</sup> Entre los tres acordaron en el año 43 a. C. la repartición del poder de la República, generando el segundo triunvirato, acordando, además de la muerte de Cicerón y la caza de los asesinos de Julio César,<sup>98</sup> la repartición de las zonas de influencia de Roma.<sup>99</sup>

Marco Antonio se sintió conforme con las provincias más ricas de la República, además que era hogar del reino títere de Cleopatra VII en Egipto, reina joven y bella a la que César le entregó el poder en el año 47 a. C.<sup>100</sup> Para asegurar la alianza entre los generales Octavio

---

<sup>97</sup> La entrada de Octavio en la vida pública de la ciudad entorpeció los objetivos de Marco Antonio, pues él se creía sucesor de Julio César en el gobierno de la ciudad, por lo que no le apetecía colaborar con un joven como lo era Octavio, quien no tenía mayores méritos para competirle en popularidad entre el *populus* y las legiones que el ser familiar del héroe de la ciudad, por lo que no perdía oportunidad para menospreciarlo en público. Numerosas legiones adeptas a Julio César se pasaron al bando de Octavio por ser heredero del general, lo mismo que muchos senadores que odiaban a Marco Antonio. Por lo que en un intento de Marco Antonio por obtener popularidad entre el pueblo romano es que decide marcharse a las provincias para conseguir victorias militares y de paso vengar la muerte de Julio César entre sus conspiradores, combatiendo en contra de Marco Bruto quien estaba en Grecia, Casio Longino en Asia Menor y Décimo Bruto en la Galia Cisalpina. No obstante, en ausencia de Marco Antonio el Senado fue convencido por Cicerón y Octavio para declararlo enemigo público de la ciudad, enviando un ejército en contra de él al frente de los cónsules, que no eran más que marionetas a las órdenes de Octavio, que, aunque sólo ostentaba la magistratura de pretor, tenía el imperium sobre las legiones, lo que lo hacía más poderoso que cualquier tribuno, cónsul o senador. Octavio derrotó a las legiones de Marco Antonio, obligándolo a cruzar los Alpes con las pocas tropas adeptas que le quedaban, por lo que el heredero de César, no tuvo problemas en comandar sobre toda Italia y las provincias, sin otra virtud que el haber sido sobrino nieto de Julio César y haberle disputado con fiereza el poder a su más leal colaborador.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p 149: “Cicerón fue degollado y Antonio ordenó que se le cortara la cabeza y la mano derecha con la que había escrito esos discursos contra él. Y cuando se los trajeron, se recreó, exultante, en su contemplación y estuvo riendo de gozo durante largo rato hasta que ya estuvo satisfecho y ordenó que fueran expuestos estos restos en el Foro en los Rostra como escarnio del muerto, sin darse cuenta de que él injuriaba su propia fortuna y deslegitimaba su poder.”

<sup>99</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares I*, op. cit., pp. 191.

<sup>100</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas VII, Antonio*, op. cit. p. 156-157.

casó a su hermana Octavia con Marco Antonio, pero al general romano no le interesaba la hermana de su aliado y tan pronto como pudo regresó a Alejandría para seguir viviendo junto con la reina egipcia. El desprecio a su hermana y las ansias de gobernar a la República de forma autónoma incidieron para que Octavio rompiera su alianza con Marco Antonio, declarándolo enemigo público y obligando a las vírgenes vestales a que le entregaran el testamento de Marco Antonio resguardado en el templo, para que fuera leído en el Foro. En tal testamento se declaraba herederos a los hijos habidos de Cleopatra, lo que fue considerado una afrenta por los romanos, interpretando que tales intenciones de Marco Antonio rompían con las leyes y tradiciones romanas.<sup>101</sup>

Octavio le declaró la guerra a Cleopatra en el año 32 a. C. por lo que Marco Antonio reconoció que esta declaración de guerra era en su contra, trasladándose a Grecia para armar un ejército que pudiera anteponerse a las legiones romanas, estableciendo su cuartel en Epiro,<sup>102</sup> ciudad cercana a Macedonia. No obstante, debido en buena medida a los consejos de Cleopatra, Marco Antonio perdió batallas vitales,<sup>103</sup> escapando a Alejandría para refugiarse.<sup>104</sup> La decepción de las derrotas lo condujeron al suicidio en agosto del año 30 a. C.<sup>105</sup>

Para ese momento Octavio ya era el dueño de la ciudad de Roma y de sus instituciones públicas. Los bandos que habían combatido interna y externamente en Roma habían sido

---

<sup>101</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares I*, op. cit., pp. 196.

<sup>102</sup> Plutarco, *Vidas Paralelas VII, Antonio*, op. cit. p. 209.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 215: “De improviso, se vieron las naves de Cleopatra izar las velas para salir huyendo de los que luchaban. Se encontraban colocadas detrás de las naves grandes y, al tener que huir por en medio, causaron una gran confusión. Los enemigos se admiraban de lo que estaban viendo, al comprobar que, usando la fuerza del viento, se dirigían al Peloponeso. Allí quedó totalmente claro que Antonio se ocupaba de los asuntos no como general. ni como hombre que estuviera en su sano juicio, sino como si estuviera abducido y atrapado por una mujer, pues así se dice, como en broma, que el alma de un enamorado vive en el cuerpo de otro. Él, en cuanto que la nave de aquélla se alejaba, lo olvidó todo, traicionando y abandonando a los que luchaban y morían por él, se subió a una nave de cinco remos con la única compañía del sirio Alexas y de Eselio y salió en busca de la que le había ocasionado su ruina y que ahora le iba a dar el golpe de gracia.”

<sup>104</sup> En la batalla naval de Actium, cuando las naves de Octavio rodearon a las tropas de Marco Antonio, muchos de los soldados egipcios y griegos se atribularon, por lo que Cleopatra de forma apresurada por el desconcierto de sus naves ordenó a sus barcos que abandonaran la batalla ante lo incierto del combate. Antonio observando a su amante huir decidió abandonar a su ejército para seguirla, no importándole su flota. Ya sin general al mando la flota de Octavio derrotó de forma despiadada a la desmoralizada escuadra de Marco Antonio.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 228: “Tenía a su lado un fiel criado, de nombre Eros. A éste lo había hecho prometer desde hacía tiempo que le mataría si fuera necesario y le hizo cumplir esa promesa en ese momento. Él tomó su espada y la empuñó como si fuera a atravesarlo con ella, pero en cuanto Antonio se dio la vuelta, Eros se mató a sí mismo. Tras caer éste a los pies de Antonio, dijo: «Bien hecho, Eros, me enseñas a hacer lo que tú no has sido capaz de cumplir», y tras infligirse una herida en su vientre, se dejó caer en su lecho.”

derrotados o neutralizados por el poder del nuevo general. Tal predominio condujo a Octavio a cambiar su nombre por Augusto que significaba majestuoso o venerable, a pesar de que este epíteto era común para describir a los dioses antiguos. Augusto expresó su propósito de restituir a la República, por lo que nunca ocupó el título de rey como los monarcas asiáticos y conservó los rituales junto con las instituciones republicanas como el consulado y el Senado, al cual le devolvió sus atribuciones en el año 27 a. C. renunciando al control de las provincias romanas y sus ejércitos.<sup>106</sup> Augusto también intentó reconstituir a las familias patricias que habían sido el eje de la vida pública en la ciudad romana hasta su casi aniquilación.<sup>107</sup> Sin embargo, los intentos por restaurar a la República romana condujeron hacia la concentración de los poderes en una sola persona.<sup>108</sup> Los senadores aunque recobraron la facultad de discutir los problemas públicos estaban limitados para presentar los proyectos de ley, y si bien Augusto había declinado la dirección de los ejércitos, la lealtad de los soldados estaba con el general, siendo él quien sufragaba su salario.<sup>109</sup> El retorno a los antiguos equilibrios de poder en la República no se culminó. El contexto requirió de otro tipo de gobierno ajustado a la amplitud de las conquistas romanas y a la distribución ingente de las riquezas.

El Senado romano compuesto mayoritariamente por los incondicionales a Octavio le solicitaron que recobrara varias facultades necesarias para mantener el orden en la ciudad, incluyendo el mando de las fuerzas armadas, por lo que se le pidió que admitiera el título de

---

<sup>106</sup> Eck, Werner, *The Age of Augustus*, Blackwell Publishing, 2003, Oxford, p. 46: “The final decisive act followed in January of 27 bc, although it was probably neither as dramatic nor as condensed as in Cassius Dio’s account. The historian presents the return of power to the Senate as if it had been compressed into the space of a few days that January. While this is unlikely, Octavian’s action was radical enough, for he relinquished his full and unlimited authority over the provinces and command of the legions stationed there, which were the real foundation of his power.”

<sup>107</sup> Ibid., p. 45: “In the year 30 bc Octavian also received the right to raise new men to the ranks of the patriciate. This was necessary because so many patrician families had been annihilated during the civil wars, yet such families performed essential functions in the community. [...] Octavian made use of his privilege the following year, creating a list of new patricians in which his political supporters figured prominently.”

<sup>108</sup> Ibid., p.113: “The sum of his power derived first of all from various powers of office delegated to him by the Senate and people, secondly from his immense private fortune, and thirdly from numerous patron–client relationships he established with individuals and groups throughout the empire.”

<sup>109</sup> Ibid., p. 45: “Octavian did indeed formally return the government to the Senate and the people of Rome, who were legally sovereign. In theory they once again became the final authority for important decisions. In reality, however, they had very little authority to decide anything, as they lacked the power to initiate legislation – to introduce any bills for debate. [...] He remained consul, for he did not resign the consulship he shared with Marcus Agrippa in 27 bc, and thus continued to possess the foremost power of initiative in the state. In addition, he possessed the loyalty not only of the soldiers currently serving in the legions, but also of the veterans.”

*Princeps*, es decir, del primer ciudadano de la ciudad, con total potestad sobre las tropas y sobre las provincias.<sup>110</sup> Augusto se convirtió en el *Imperator*, que significaba el líder tanto de las legiones como de la ciudad, por lo que él resto de sus sucesores utilizaron este mismo cargo, siendo éste el detonante para el cambio de la República a la del Imperio romano en el año 27 a. C. Si bien Augusto nunca asumió el título de rey, es como si lo hubiera hecho ya que se hizo reelegir varias veces como cónsul o tribuno vitalicio, así como *pontifex maximus* de la ciudad, agrupando muchas magistraturas en su persona, controlando los destinos de Roma a través de un disfraz que escondía las facultades del monarca.

El cambio de la República al del Imperio conllevó a que se aceptaran ciertas prácticas en el ejercicio del poder político de la ciudad que antes no se desarrollaban. Los generales de las legiones eran los que tenían el dominio y la lealtad de los soldados. La mayoría de las veces esta lealtad estaba vinculada en quien pudiera pagar sus salarios, siendo estos los que tenían el verdadero poder dentro de la ciudad. A partir de la preeminencia de la violencia y de la obtención de las riquezas en las campañas militares es que los generales pudieron dominar por encima de cualquier otra magistratura.<sup>111</sup> Las atribuciones del Senado que fueron sumamente menguadas al final de la República, ahora se disminuían flagrantemente, ya que no podían proponer lo que se iba a debatir en las asambleas y la mayoría de los senadores eran designados por el emperador. A pesar de que se siguieron las formas antiguas y los rituales religiosos de las familias patricias, éstas no tenían verdadero poder para discutir y decidir sobre los problemas de la ciudad. Las magistraturas del consulado y el tribunado también se conservaron, pero se convirtieron en irrelevantes y representativas del poder perdido por el gobierno civil, ya que éstas en la mayoría de las veces estaban a las órdenes del emperador.

---

<sup>110</sup> *Ibíd.* p. 54

<sup>111</sup> También el Imperio conformó la guardia pretoria, institución surgida en la época en que Augusto fue pretor de la ciudad y necesitó de una guardia personal que lo escoltara. Este cuerpo militar reunió en un inicio a diez mil efectivos esparcidos por todas las provincias, que sirvieron de escolta y protección para los emperadores, por lo que su lealtad estaba con ellos y no con la ciudad, pero en más de una ocasión los traicionarían por así convenirles a sus intereses. La forma de sucesión de los dirigentes de la ciudad también se transformaría, pues a inicios de la República este recambio acontecía cada año con la renovación de las magistraturas con base en los comicios centuriales, curiales, de la plebe, etc., pero durante el Imperio la sucesión se reservaba hasta la muerte del anterior emperador, renovándose principalmente por el destronamiento violento del monarca o por su muerte y asenso de alguno de sus familiares, por lo que fue común la sucesión del emperador a partir de la sangre, ya sea la derramada por su expulsión o la que lo emparentaba con el anterior emperador.

Si a finales de la República se observó un impulso desbocado por las riquezas y las magistraturas o cargos provinciales a través de la violencia, durante el Imperio este impulso será mayor. Ya no se tendrán que simular las virtudes para justificar su predominio, ni será necesario pasar por los rituales de elección y permanencia de los cargos públicos según las leyes, sino que será la simple y llana fuerza representada por la violencia y la riqueza la que se impondrá sobre el resto para dominar a través de las magistraturas de la ciudad. En tal contexto es que se introducirán las religiones místicas orientales y la ética judeocristiana en el Imperio romano, posicionándose como hegemónica en las provincias romanas por encima de los cultos públicos y la ética antigua, dirigiendo estos nuevos postulados hacia la sacralización del bíos, siendo ésta la simiente para la gestión de la vida biológica desde el ámbito público.

### **3.2 Liberalización del bíos e incursión del cristianismo en Roma.**

La ética antigua estaba edificada en dos pilares, los mismos que habían erigido a las ciudades tanto en Grecia como en Roma. La ética familiar ( $\epsilon\delta\omicron\varsigma$ -ethos) que abordaba las costumbres y los hábitos propios del lugar de residencia y se obtenían al paso de la propia experiencia, sin otro esfuerzo más que la convivencia con sus próximos. La ética pública ( $\eta\delta\omicron\varsigma$ -eethos) que reflejaba la participación de los hombres en los asuntos públicos a través del logos, por lo tanto, su adquisición partía de un esfuerzo por desarrollar una existencia superior a través del conocimiento y la razón que los conducirían hacia la eudaimonía ( $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha$ ).

Estas dos comprensiones de la ética estaban entrelazadas, ya que se fundamentaban en el seguimiento a los rituales religiosos que desde las familias consentían la imposición de un liderazgo con determinadas cualidades propias de la imperativa necesidad de sobrevivir y de mantenerse como un grupo cohesionado. El líder familiar impuesto por la religión era también el sacerdote, el juez y el general de su familia, por lo que estaba obligado a desarrollar una serie de condiciones propias de su autoridad como el conocimiento de los rituales religiosos y de las leyes familiares, la dirección de su familia en la guerra y la temperancia para juzgar correctamente las disputas internas. Estos liderazgos tenían que conducir sensatamente a su estirpe a partir de las normas y la ética familiar desde la esfera privada, pero también tenían que representar a su estirpe en las asambleas de la ciudad y con

el soberano, siendo los únicos facultados para participar en la esfera pública, mostrando además de los valores éticos familiares la superioridad de sus cualidades oratorias, religiosas, racionales o valerosas, no como individuos, sino como representantes de su linaje, exhibiendo públicamente su preponderancia sobre el resto. La ética antigua, por lo tanto, estuvo apuntalada en los cultos religiosos y en el ejercicio del *zoé* que se manifestaron tanto en la esfera pública como en la esfera privada.

Ambas nociones de la ética antigua fueron trastocadas a finales de la República y a principios del Imperio romano derivado del contexto social y político. La ética familiar en torno a las *gens* fue derruida, ya que la propiedad de la tierra fue dividida o vendida, la preminencia legal de las familias ya no se establecía únicamente en la primogenitura, las leyes familiares fueron intervenidas por las leyes de la ciudad y se dejaron de lado los rituales religiosos tanto familiares como los de la ciudad. Por ende, la ética familiar que se expresaba en Roma en el *Moi maourum* fue quebrantada, dejando en la irrelevancia este actuar ético. Lo mismo puede señalarse de la ética pública, ya que las cualidades que se exhibían en las asambleas de la ciudad para mostrar la preponderancia de una familia sobre otra se limitaron, no siendo necesario mantener las habilidades oratorias, racionales o religiosas, ya que las magistraturas de la ciudad se repartieron entre los que conservaron el uso de la fuerza, adquirieron las voluntades de los electores o compraron el cargo público para esquilmar a los pobladores. Por ello, tanto la ética familiar como la ética pública se mostraron desechables ante el nuevo contexto en el que prevaleció el objetivo de satisfacer las necesidades orgánicas mediante el ejercicio del poder político.

El desmoronamiento de la ética antigua a finales de la República romana trajo aparejado dos circunstancias que serán analizadas en este apartado: la primera será la liberalización del *bíos* desde la esfera pública y la segunda será la expansión de las religiones místicas orientales entre las provincias del Imperio.<sup>112</sup> Ambas serán determinantes para la sacralización del *bíos* durante este periodo.

---

<sup>112</sup> Se les llama cultos místicos a estas religiones orientales porque pretenden traspasar cierto conocimiento o fe mediante una experiencia o liturgia misteriosa (*mysterium-μυστήρια*), es decir, oculta, secreta o reservada, sólo a quienes se hayan iniciado en estos rituales, es decir, a los *mystes*. La experiencia encierra un conocimiento, que quienes los siguen como iniciados, creen como verdadero y sólo revelado a ellos, por lo que más que razonamientos lógicos o debatibles, se muestran como creencias en ceremonias, oficios o textos oscuros que expresan la grandeza de alguna divinidad, que en la mayoría de las veces exige exclusividad de creencia.

Se entiende por liberalización del bíos a la eliminación progresiva de ciertas restricciones que tuvieron por objetivo la administración de las necesidades y los placeres de la existencia biológica de los hombres que en la antigüedad estuvieron gestionados por las gens, pero que durante el Imperio romano se dispensaron desde el ejercicio del poder político con el objetivo de sostenerlo y legitimarlo. La descomposición de la gens que disciplinaba y administraba el bíos de los hombres a través de las instituciones de la esfera privada no implicó un control y administración del bíos por parte de las estructuras del poder imperial o de otra instancia pública. Por el contrario, el ejercicio del poder político utilizó la desregulación del bíos heredada por el decaimiento de las gens para mantener y justificar la autoridad del emperador, entregando los medios para la saciedad de estas necesidades orgánicas, transformando las leyes y la ética antigua para que estas prácticas pudieran expresarse sin ataduras en la esfera pública.

La liberalización del bíos se formuló a través de la modificación a las leyes de la ciudad, en la transformación de la ética guiada por las magistraturas y los sacerdocios, y en el discontinuo de la religión de los dioses antiguos que quedaron relegados por las acciones del poder imperial. Estas transformaciones consintieron la desregulación de las prácticas sexuales y los matrimonios, la liberalización y amplificación de los vicios entre los estratos sociales, el alarde de la riqueza que sería una práctica habitual entre los ciudadanos, el aumento del número de esclavos para su uso doméstico, el abandono de los sacerdocios públicos, la amplificación de los asesinatos y los delitos comunes agrupados en el descrédito a determinadas familias con el beneplácito del emperador, las luchas violentas por obtener el poder político, la expansión de los cultos místicos que desafiaban a la religión de la ciudad, etc. Estas medidas muestran la desregulación del bíos, las cuales manifiestan la liberalización del cuerpo, la conciencia y la comunidad para que los hombres se deleiten en torno a sus deseos, necesidades e intereses, siendo esta situación utilizada por las instituciones del Imperio para justificar y asegurar las relaciones de dominación.

Las transformaciones causadas por la liberalización del bíos tuvieron como antecedente, además del derrumbamiento de la gens y la amplificación en el uso de la fuerza y la riqueza en el ejercicio del poder político, la introducción de las doctrinas epicúreas en Roma a finales de la República. Esta doctrina ética y filosófica se adoptó en Roma contrario



a la moderación enaltecida por Epicuro.<sup>113</sup> En la ciudad romana se privilegió la felicidad entendida a partir del placer continuo, enaltecendo cualquier símbolo de autocomplacencia y despreciando cualquier forma de dolor,<sup>114</sup> que, en Roma, rica y poderosa por la expansión del Imperio, se expresaría en múltiples vertientes en la esfera pública y privada, en las cuales las pasiones y los placeres se colocarían por encima de cualquier síntoma de moderación o virtud, mostrando el “seguimiento” a esta filosofía clásica como justificación para una serie de excesos en los cuales el placer y el lujo se convertirían en un modo de vida aceptable para los ciudadanos romanos.<sup>115</sup>

Los ciudadanos romanos decantados por satisfacer sus necesidades y placeres se plegaron a aquellos gobernantes que lograron satisfacer tales goces corpóreos, sirviendo y sirviéndose del poder público imperial con la promesa de obtener como retribución los medios para amplificar estos placeres.<sup>116</sup> El Imperio no gestionó ni protegió el bíos de los hombres para evitar enfermedades corporales, desregulaciones intelectuales u oposiciones al poder político, es decir, no se disciplinó ni normalizó la vida biológica de los individuos; sino que se liberalizó el bíos para que los ciudadanos romanos en la búsqueda por satisfacer las necesidades biológicas desde el plano individual consintieran las relaciones de dominación imperiales a cambio de que les permitieran acceder a los medios para saciar sus necesidades

---

<sup>113</sup> Epicuro, nacido en la isla griega de Samos en el año 341 a. C., creó una escuela en Atenas que tuvo éxito hasta su muerte en el año 274 a. C. El éxito de sus enseñanzas partió de la adopción de ciertas teorías antiguas que hablaban de un universo formado por átomos que lo conducían al azar, y de una vida dedicada a la curación del alma a través de la felicidad obtenida por la moderación del goce. Esta existencia decantada por maximizar el placer y sufrir el mínimo de dolor, tenía que moderarse a través de la razón, pues el obtener el mayor de los placeres acarrearía un sufrimiento posterior que no aseguraría un placer perpetuo, ya que sólo se lograría a través del logos, por el cual el hombre podía alcanzar lo que él denominó ataraxia (ἀταραξία), es decir, la disminución de la intensidad de pasiones y los deseos que alteren el equilibrio mental y corporal de los hombres con la finalidad de alcanzar la felicidad terrenal.

<sup>114</sup> Zeller, Eduard, *Fundamentos de la filosofía griega*, Siglo XXI, 1977, Argentina, p. 242: “Epicuro consideraba el alma como la mezcla de cuatro elementos: fuego, aire, pneuma y la sustancia innominable. Con la muerte los átomos del alma se dispersan, puesto que ya no se mantienen unidos por el cuerpo. Esto era un gran consuelo para Epicuro, pues sólo la convicción de que después de la muerte dejamos de existir nos puede liberar del temor a los horrores del Hades. Él sigue a Demócrito al derivar nuestra idea del infierno de la conciencia culpable. De aquí que la muerte no merezca preocupación alguna.”

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 244: “Él cree (Epicuro), además, que el real significado del placer consiste sólo en la satisfacción de una necesidad y por tanto en el alejamiento de un dolor. Nuestro fin último no es el placer positivo sino la liberación del dolor; no yace en la conmoción del ánimo sino en su tranquilidad. Puesto que la condición esencial de este reposo se apoya en el estado de nuestros sentimientos, Epicuro, como Demócrito, considera que los placeres y dolores del espíritu son mucho más intensos que los del cuerpo.”

<sup>116</sup> La liberalización del bíos por parte del poder público amplió la entrega de alimentos, riquezas y espectáculos entre las poblaciones romanas, no con la finalidad de conservar la existencia biológica de los hombres o de optimizarla para determinadas relaciones de producción, sino con el único objetivo de legitimar las relaciones de dominación a través del consentimiento y la desregularización de las pasiones.

y placeres orgánicos desde la esfera pública. En el Imperio romano no existieron prácticas biopolíticas, sino más bien prácticas bioanárquicas que liberalizaron las pasiones y placeres de los hombres, para fundamentar y legitimar el ejercicio del poder político.

La liberalización del bíos convocó a una confrontación permanente en la lucha por satisfacer los placeres de la existencia orgánica, por lo que es claro que durante este periodo las convulsiones por asegurar el bíos se expresarían en conflictos entre los distintos estratos de la sociedad romana que se sentían más o menos favorecidos por la distribución de los bienes desde la esfera pública. Las disputas por asegurar y satisfacer el bíos, Augusto y otros emperadores trataron de mediarlas a través de la rehabilitación de las antiguas prácticas religiosas,<sup>117</sup> no obstante, era evidente que ante el decaimiento de las familias patricias, la expulsión de las gens como propietarias de la tierra y la eliminación de las facultades del Senado, los rituales y creencias religiosas fueran sólo un cascarón que agrupaba una serie de liturgias que no significaban nada ni para las élites ni para el *populus*. Las antiguas creencias religiosas que partían de las divinidades locales y que se decantaban por la organización del zoé no lograron intervenir en los impulsos y conflictos propios de la satisfacción del bíos desde el plano individual. En contraste, los nuevos cultos místicos orientales que se introdujeron en las provincias romanas desde sus orígenes mantuvieron un control sobre las necesidades y las pasiones de los hombres que eran gestionadas por una entidad más allá de la propia individualidad a través de las normas religiosas que estos cultos contenían.

Las religiones místicas orientales como el culto a Cibeles, a Mitra, a Deméter, a Yahveh o a Jesús<sup>118</sup> tuvieron buena aceptación entre los romanos durante el Imperio, dado el insustancial o vacío panorama ético-religioso en el cual se encontraban, y la urgencia por

---

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p49

<sup>118</sup> Los misterios de Dionisio o Baco que en Roma se propagaron en los siglos II y I a. C. surgieron de la región de Tracia en la península de la Balcanes, lo mismo los cultos órficos propagándose con gran influencia en las provincias del Imperio. Una celebraba las pasiones mundanas y el otro santificaba el ascetismo como no comer carne ni vestir ropas de lino. Los cultos a Cibeles y Atis que también se popularizaron entre los romanos a finales de la República, fueron primeramente el culto nacional de Pesinunte ciudad comercial de Frigia, en donde se estableció la ciudad mítica del Rey Midas, quien, según el mito, fue el fundador de su templo. Lo mismo sucede con Mitra Dios nacional de Persia que representa al Sol y que fue difundido entre los romanos, cuando las legiones ingresaron en las regiones de Partía en el siglo I a. C. Esta transfiguración de cultos nacionales en cultos místicos también puede decirse del judaísmo que, como religión nacional de Judea, se dispersó en el siglo I a. C., debido a las confrontaciones internas y a la expulsión de muchos practicantes por el gobierno romano, lo que dio como origen su expansión entre las provincias del Imperio y el campo de cultivo para el cristianismo que creció bajo su sombra.

mediar los placeres orgánicos que se desbordaban en la esfera pública. Surgidos de las religiones nacionales de los antiguos pueblos orientales estos cultos místicos supieron desnacionalizarse e individualizarse en Roma, manteniendo sus ritos de iniciación, pero ya no exclusivos sólo a un pueblo, sino propagándose por las naciones del Imperio, dependiendo para su fe no ya de una comunidad o de un Estado regidor de sus promesas, sino de la propia existencia de los hombres, los cuales practicaban su fe aunque estuvieran alejados de sus comunidades de origen, algo incomprensible para los cultos públicos.<sup>119</sup> La contención de los placeres mundanos y la desnacionalización e individualización de los cultos místicos logró expresarse en adeptos a sus creencias a través de la colaboración de los esclavos orientales, quienes propagados por todo el Imperio transmitieron el mensaje salvador entre las capas más bajas de la población, ya que este mensaje estaba vinculado a sus condiciones de vida, por lo que los pobres, las mujeres y los esclavos nativos se adhirieron a estas creencias religiosas rápidamente.

La ética antigua seriamente trastocada por la defenestración de las familias tradicionales, por la irrelevancia de las asambleas públicas y por la liberalización del bíos, pronto se vio inmersa en una pugna en contra de los valores morales que estos nuevos cultos orientales contenían. Esta confrontación respondió al interés por normar la conducta de los hombres a través de determinados postulados morales, desarrollando una concepción del hombre a partir del contexto presente en el cual éstos se desenvolvían, así como una clasificación diferente sobre lo bueno, lo justo, lo bello y lo sagrado. Tal confrontación se desarrolló particularmente con la rama judeocristiana, pues a diferencia de algunas otras religiones místicas que permitían adorar a más de un Dios, que se amoldaban a las condiciones contextuales de las provincias romanas o que se desarrollaban únicamente en la esfera privada, el mensaje ético-religioso del judeocristianismo se contradecía con el politeísmo romano, la desigualdad ontológica de los hombres, la depredación de los individuos a través de la guerra y particularmente con la liberalización del bíos a través de la satisfacción de los placeres mundanos, convirtiéndose en antagónicas ambas concepciones éticas.

---

<sup>119</sup> Loisy, Alfred, *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Paidós, 1990, España, p. 17

Augusto intentó refrenar la propagación de los cultos orientales entre los ciudadanos de Roma a través de la reelaboración de las tradiciones antiguas, sirviendo esta recuperación de los cultos públicos para certificar las relaciones de dominación que él detentaba, así como para designar nuevas familias patricias de entre los seguidores a su persona. Augusto restauró los sacerdocios de entre la población liberta,<sup>120</sup> reconstruyó los templos antiguos<sup>121</sup> y glorificó al emperador a través de los cultos imperiales,<sup>122</sup> reconstituyendo las fiestas públicas.<sup>123</sup> Sin embargo, esto no representó un verdadero retorno a la religión pública. Estas festividades anuales repletas de juegos, espectáculos de teatro, naumaquias, luchas de gladiadores y comidas públicas que se dispensaron entre las diferentes clases de la ciudad distaban mucho de los antiguos rituales religiosos más solemnes y herméticos, y más bien estas festividades representaron el divertimento y la satisfacción del bíos de la población para la aceptación del *Príncipeps* como jefe indiscutido de Roma. A través de estos dispendios el emperador afirmó el apoyo del *populus* a su mandato. El alegato para retomar las festividades y tradiciones antiguas fue alejarse de los vicios en los cuales había caído la ciudad, sin embargo, éstos se aseveraron con la puesta en práctica de estas tradiciones en las que se

---

<sup>120</sup> López Gómez, Helena, *Las reformas de Augusto y su recepción social*, Universidad de Santiago de Compostela, 2015, España, pp. 25-26.

<sup>121</sup> Augusto, LAS RES GESTAE DIVI AVGVSTI, p.131: “Construí la Curia y su anejo el Calcídico, el templo de Apolo en el Palatino con sus pórticos, el templo del divino Julio, el Lupercal, el pórtico junto al Circo Flamínio -que acepté se llamase de Octavio. por el nombre de quien había hecho antes otro en el mismo lugar- la estancia imperial junto al Circo Máximo, los templos de Júpiter Feretríto y de Júpiter Tonante en el Capitolio, el templo de Quirino, los templos de Minerva, de Juno Reina y de Júpiter de la Libertad en el Aventino, el templo de los Lares en la parte más elevada de la Vía Sacra, el templo de los dioses Penates en la Velia, el templo de la Juventud y el templo de la Gran Madre en el Palatino.”

<sup>122</sup> López Gómez, Helena, *Las reformas de Augusto y su recepción social*, op. cit., p. 28: “La relación de los sacerdotes y el poder político imperial engendró una glorificación del emperador, que, si bien comenzó con él título post mortem de divus otorgado por el Senado a César, se regularía en el gobierno de Augusto y continuaría con los demás emperadores de la dinastía Julio-Claudia. La divinización de Augusto entre las clases más bajas del Imperio se lograría a través de los Collegium, que eran asociaciones que cubrían los espacios dejados por las familias o las clientelas entre los más pobres, teniendo también una función religiosa, pues veneraban en un inicio a los Lares Compitales que eran los protectores de los cruces de los caminos y de las comunidades locales. Augusto cambió estos cultos para que sirvieran al nuevo orden político que él estaba fundando, por ello cooptó a la mayoría de los líderes de estas asociaciones que en su mayoría eran libertos o incluso esclavos a través de dinero o propiedades, para que dentro de los Lares Compitales se les diera culto a los emperadores, cambiándolos durante su gobierno por Lares Augustales, a los que se les honoraba por ser los paterfamilias de toda la ciudad con el sacrificio de un toro, como a los dioses mayores. De esta manera, se formaron los seviri augustales, que eran una especie de sacerdocio del culto a Augusto, siendo un símbolo de estatus social de entre los libertos que ocuparon estos sacerdocios, convirtiéndose en un gran distinción social y económica para estas poblaciones.”

<sup>123</sup> Martínez Fernández, Ángel, *Religión y política. El culto imperial en Creta*, Universidad de la Laguna, 2010, México, p. 32

repartían alimentos, riquezas y espectáculos entre la población romana, favoreciendo los goces mundanos y el dispendio como mecanismo para apuntalar el poder del emperador.

La oposición a estas prácticas gubernamentales que alentaron la saciedad del bíos se cimentó en las religiones orientales.<sup>124</sup> El principal mensaje de estos cultos fue la regulación sobre las necesidades y placeres del bíos. A través de la conducta cotidiana de los individuos y en el acceso a sus pasiones y placeres estos cultos podían castigar o premiar a los hombres por su comportamiento, lo cual determinaría su salvación o condena y, por ende, su relación más cercana o más lejana con Dios. La diferencia entre los dioses romanos que se ceñían en proteger a la ciudad de cualquier peligro exterior y la mayoría de los dioses místicos es que estos últimos se concentraban en la salvación de los individuos, a los que se les exigía un autogobierno, ofreciendo en contraprestación una relación de cercanía con la divinidad en tanto que algunos de estos dioses habían desarrollado y soportado estos mismos actos de constrictión que exigían ahora a sus adeptos para su salvación.<sup>125</sup> Los cultos místicos fungieron como traba a la predominancia de la satisfacciones bíos en la esfera pública, pero también fungieron como crítica al poder imperial que privilegiaba y legitimaba su poder con base en la dispensa de los placeres mundanos.

El judaísmo es un ejemplo de las restricciones a las prácticas que privilegiaban la liberalización del bíos.<sup>126</sup> Esta religión limitó la entrada a las tradiciones religiosas

---

<sup>124</sup> Esta seducción se debió a varios postulados que la mayoría de estas religiones contenían, como es el caso de una existencia futura más allá de la muerte, como lo prometían los cultos a Cibeles, Isis, Yahveh o Mitra, los cuales ofrecían una redención de las penalidades de esta vida en una existencia posterior, en la cual simbólicamente accedían a la inmortalidad. Estos cultos místicos se construían a través de un mito como los cultos públicos antiguos, con la diferencia de que la mayoría de las veces no estaba del todo claro su mensaje salvador, y sólo podía comprenderse éste a profundidad a través de un estudio permanente de sus sentencias, lo cual los hacía sumamente enigmáticos a los ojos de los romanos. Otro postulado igual de atrayente para los romanos era los sacerdocios permanentes y dedicados exclusivamente a los rituales religiosos que mostraban una sacralización de sus misterios, a diferencia de los sacerdocios de los dioses de la ciudad que eran elegidos entre los ciudadanos romanos y podían ser designados por periodos de un año.

<sup>125</sup> Algunas de estas religiones no prohibían la participación en los cultos públicos romanos, por lo que podían acompañarse con los rituales antiguos, tales son los casos de los cultos a Deméter, Dionisio, Cibeles o Isis, a los que también se les ofrecía una liturgia pública a través de procesiones o fiestas en las que sólo asistían los iniciados en su fe. No es el caso de otros como el judaísmo o los cultos a Mitra, por lo que se volvieron más herméticos a las tradiciones de la cultura latina, y su sincretismo fue menor.

<sup>126</sup> El judaísmo es una religión nacional de la región de Judea en el Levante mediterráneo, que había sido conquistada por diferentes tribus y reyes a lo largo del tiempo, como los asirios, los babilónicos, los persas y los griegos, por lo que había sabido resistir a las influencias culturales de estas diferentes regiones. En buena medida estas firmezas en sus creencias religiosas partían del férreo monoteísmo en el que estaba cimentado. El Dios único y verdadero, según las viejas escrituras, ostentaba el nombre de Yahveh revelado a Moisés, quien

occidentales que desafiaban el culto a Yahveh.<sup>127</sup> La hegemonía cultural que Roma reproducía en las provincias orientales conquistadas fue rechazada por los judíos quienes se opusieron al culto imperial y a las exigencias de las leyes civiles romanas en Judea,<sup>128</sup> organizándose en revueltas (4 a. C.) las cuales pretendían desarrollar un movimiento mesiánico para la emancipación de su pueblo que estaba gobernado por un prefecto romano. Herodes sofocó estas rebeliones y crucificó a cerca de dos mil rebeldes judíos, mandando un mensaje de autoridad en la cual no se consentiría ningún tipo de insurrección al Imperio.<sup>129</sup> Esto, aunque desalentó las relaciones entre los judíos y el emperador, evitó que se introdujeran los cultos y tradiciones romanas en Judea, exigiendo a los romanos restaurar el poder del sumo sacerdote y el sanedrín de la ciudad,<sup>130</sup> quienes eran los patriarcas del templo, recobrando los judíos su jurisdicción en materia religiosa y civil ante sus seguidores.<sup>131</sup>

En el año 14 d. C. murió Augusto,<sup>132</sup> dejando como legado la *Pax romana* como un periodo de estabilidad interna y de seguridad exterior que se desarrolló a través de la

---

había sido el creador del cielo y de la tierra, y de todo lo que ahí contenían, incluso del hombre, engendrado a través de la tierra y del soplo de vida, para que fuera alma viviente con el resto de las plantas y las bestias.

<sup>127</sup> Smallwood, E. Mary, "The Diaspora in the Roman period before A.D. 70.", en *The Cambridge History of Judaism*, Editors Davis and Finkelstein, 2008, Inglaterra, p. 12

<sup>128</sup> Rodríguez Carmona, Antonio, *La religión judía. Historia y teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, Madrid, p. 114

<sup>129</sup> En la Judea, muchos judíos pretendían ser el mesías, es decir, el ungido por Dios para la salvación de su pueblo, por lo que algunos de ellos tuvieron mucho arrastre entre la población que los siguió por las comunidades para esparcir su prédica. Bajo el liderato de estos supuestos elegidos se desarrollaron conflictos y levantamientos populares las cuales fueron todos derrotados. Por lo tanto, tanto Herodes y como los romanos, sabían de la importancia de estos profetas y de sus características como fuente constante de perturbaciones en las provincias orientales.

<sup>130</sup> Las autoridades religiosas de los judíos son sumamente importantes para el control de toda la comunidad. Esta relevancia se remonta a Abraham, Isaac y Jacob quienes fueron los padres de la religión judía, con los que Yahveh cerró una alianza, no sólo para ellos sino para sus sucesores, por lo que la tradición que sigue la religión judía es una tradición particularmente patriarcal, en la que se reelaboran las vivencias de los patriarcas del culto, y al recorrido familiar que se desarrolló como fundamento de esta religión. Esto no es fortuito, pues posterior al destierro de los notables del reino de Judea por el rey babilónico Nabucodonosor en el año 597 a. C., es que se reconstruye esta tradición de forma literaria por los exiliados. Es decir, los sacerdotes, nobles, funcionarios del templo de Jerusalén y sabios judíos reivindicaron su importancia en la religión nacional de un pueblo del que fueron desterrados, mostrándose como herederos de los primeros patriarcas. En buena medida, lo que llega hasta nuestros días son historias literarias de estos patriarcas, dejando de lado las tradiciones y liturgias de los antiguos hebreos seminómadas, que celebraban sacrificios de sangre o mantenían dioses familiares, para poner principal atención en la alianza de Dios con los padres de la religión, convirtiendo este compromiso en fundamental para la conversión del judaísmo en el monoteísmo férreo del que son partidarios.

<sup>131</sup> Rodríguez Carmona, Antonio, *La religión judía. Historia y teología*, Óp. Cit., p.115

<sup>132</sup> Augusto nunca tuvo hijos varones propios, pero en el año 38 a. C., cuando ya era un general consumado, obligo al esposo de Livia Drusila a divorciarse de la joven, pues el heredero de César estaba enamorado de ella. Livia, para entonces ya tenía un hijo de cuatro años Tiberio y estaba embarazada de Druso. Los dos resultaron muy buenos generales que sirvieron a Augusto en las batallas por la conquista de Germania, no obstante, Druso cayó de su caballo en el río Rin y murió. Tiberio por su parte era un hombre serio y retraído que se volvió más

eliminación de sus oponentes políticos y de la cooptación de los mandos militares, aumentando sus magnitudes, atribuciones,<sup>133</sup> y preparaciones,<sup>134</sup> así como sus asignaciones pecuniarias.<sup>135</sup> La *Pax augusta*, como también se le conoce a este periodo, estuvo apuntalada por el control de las fuerzas armadas y por la distribución de las riquezas entre las mismas, así como entre el *populus* y el Senado, que se vieron beneficiados por la repartición de alimentos y espectáculos, así como por el aumento de las dádivas entregadas directamente por el emperador,<sup>136</sup> para legitimar y mantener su autoridad política en la ciudad.<sup>137</sup> Tales acciones públicas fueron continuadas por su sucesor Tiberio, quien también liberalizó el bíos en Roma a pesar de que en un inicio el emperador buscó regularizarlo para afianzar su dominación en la ciudad.<sup>138</sup>

---

hosco cuando Augusto lo obligó a divorciarse de su esposa Vispania para casarse con su hija Julia, mujer inclinada a las pasiones, a la bebida y a las traiciones por lo que fue desterrada de la ciudad a una isla mediterránea en condiciones muy hostiles. El objetivo de obligar a Tiberio a casarse con su hija era que éste gobernará mientras sus nietos, Cayo y Lucio César, se hacían mayores, sin embargo, los dos murieron a muy temprana edad, por lo que no le quedó más remedio a Augusto que heredar su Imperio a su hijastro con la condición de que tomará por heredero a su sobrino, Germánico Julio César, hijo de Druso. De manera es que se volvió más cotidiano el hecho de heredar el poder político entre las familias, situación que se mantendrá durante todo el Imperio.

<sup>133</sup> El ejército de Augusto estuvo particularmente dedicado a la vigilancia de las provincias por lo que se crearon las primeras fuerzas armadas policiales a través de las guardias pretorianas, agrupando a miles de soldados en tareas de vigilancia y apoyo en la sofocación de incendios, por lo que estaban continuamente movilizados lo que les permitía mantener su salario, además de su autoridad sobre la ciudadanía romana

<sup>134</sup> Eck, Werner, *The Age of Augustus*, op. cit., p. 44

<sup>135</sup> Bunson, Matthew, *Encyclopedia of the Roman Empire*, Facts on File Inc., 1994, Nueva York, p. 24

<sup>136</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares I*, op. cit., pp. 226, 228: “Hizo el censo del pueblo barrio por barrio, y, para que la plebe no se viera con excesiva frecuencia apartada de sus negocios por causa de las distribuciones de trigo resolvió darle tres veces al año unos bonos por el suministro de cuatro meses cada uno; pero en vista de que echaba de menos la antigua costumbre, le permitió de nuevo recibirlos mensualmente. [...] Hizo con frecuencia repartos extraordinarios al pueblo, pero, por lo general, de diversa cuantía: unas veces cuatrocientos sestercios, otras trescientos, y algunas doscientos cincuenta; y ni siquiera excluyó a los niños de menor edad, aunque no solían recibirlos sino a partir de los diez años cumplidos. En épocas de escasez, midió también el trigo por cabeza, a menudo a muy bajo precio, a veces gratuitamente, y dobló el valor de los bonos para su adquisición.”

<sup>137</sup> Eck, Werner, *The Age of Augustus*, op. cit., 44-45

<sup>138</sup> Tiberio vigiló que las provincias del Imperio fueran gobernadas eficientemente como lo había hecho Augusto, así como también aprovechó las oportunidades para agrandar el Imperio, incorporando reinos como provincias de Roma sin mediar batalla. Tiberio impidió que se le decretaran templos o que se le asignaran sacerdotes como a Augusto, así como que se le erigieran estatuas o liturgias a su persona. Rechazando asimismo el prenombre de Imperator, el sobrenombre de Padre de la Patria, la corona cívica que representaba su cargo religioso y las adulaciones de los senadores. Evito cualquier cercanía con la religión o con su conversión en deidad. Tiberio redujo los gastos que ocasionaban los juegos y espectáculos en la ciudad, recortando el salario de los actores y limitando el número de gladiadores ofrecidos en el coliseo. Encargó a los ediles de la ciudad que castigaran rigurosamente y limitaran las tabernas y los tugurios de Roma, al punto de prohibir la venta de productos de pastelería que él consideraba demasiado lujosos y placenteros. Hizo servir en las comidas públicas los alimentos restantes del día anterior y prohibió el intercambio de besos y regalos en los días posteriores a las calendas de enero que eran una tradición entre las clases más altas de la ciudad. Estas reformas muestran una

Tiberio intentó regenerar los cultos públicos como contención a la proliferación de los placeres desde la esfera pública, por ello rechazó la expansión de los ritos egipcios, judíos y astrológicos en la ciudad a los que consideraba falsos, obligando a sus seguidores a quemar sus vestiduras religiosas y todos los utensilios de su culto.<sup>139</sup> El motivo principal de las prohibiciones, en el caso de los cultos egipcios, se debió al escándalo protagonizado por Decio Mundo y Paulina que sacudieron a las clases altas de Roma.<sup>140</sup> En el caso de los judíos la animadversión del emperador creció ante la gran difusión que tenía el culto entre los nativos<sup>141</sup> y al proselitismo de sus seguidores que avivaban la desconfianza entre los romanos.<sup>142</sup> La oposición del emperador a la religión judía no redujo la autonomía de los judíos<sup>143</sup> a través de sus autoridades religiosas y civiles,<sup>144</sup> así como tampoco redujo el seguimiento de los judíos a sus leyes religiosas por encima de las del Imperio.<sup>145</sup> La

---

regulación del bíos por parte del poder público, no obstante, esta gestión rigorista de la existencia biológica desde la institución imperial será la causa de la defenestración y asesinato del emperador por parte de las élites dirigentes de Roma que se vieron constreñidas por el carácter puntilloso del emperador.

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 329

<sup>140</sup> El suceso de Decio Mundo y Paulina es muy singular, resulta que Decio, noble y rico romano, pretendía a Paulina, pero no podía seducirla porque Paulina era una mujer muy casta y fiel a su esposo Saturnino. Decio apasionado de la mujer le ofreció doscientas mil dracmas por una sola noche, pero Paulina se negó, por lo que Decio recurrió a un sacerdote de la diosa Isis con el objetivo de persuadir a Paulina, diciéndole que el Dios egipcio Anubis prendido por su hermosura solicitaba una noche con ella. Paulina cayó en la trampa, por lo que se preparó el lecho en el mismo templo de Isis, en donde Decio disfrutó de Paulina que creía había sido tomada por una deidad. Después de esa noche y encontrándose Decio y Paulina en la calle, el hombre envalentonado por su engaño, le reveló todo a la mujer que a su vez se lo reveló a su marido como desahogo, quien llevó su mal al emperador quien mandó a crucificar al sacerdote de Isis y a prohibir los cultos egipcios en toda la ciudad.

<sup>141</sup> En buena medida la popularidad del judaísmo en Roma se debió al monoteísmo que se expresó en un exclusivismo recíproco, pues, así como sólo se tiene una deidad, así también sólo Dios se comprometió con un solo pueblo, por lo que este resguardo no se circunscribe a un país, a un templo, a un hogar o a una característica topográfica, como el monte olimpo, sino a un pueblo circunscrito en la descendencia de los patriarcas, al que Yahveh protege en cualquier parte en donde se encuentre. No obstante, a pesar de que su alianza está ceñida al linaje de los patriarcas, su mensaje salvador alcanza a todas las naciones de la tierra, es decir, se muestra partidario de un universalismo que pocas religiones manifestaron durante este periodo. Esta situación que parece contradictoria es parte del carácter propagandístico del credo a Yahveh, pues a pesar de que él eligió a un sólo pueblo con el que realizó una alianza sagrada, el Dios judío es el creador y gobernador de todos los hombres, permitiendo que su mensaje salvador se difunda entre las naciones a pesar de que el sacerdocio de su fe sea sólo propiedad del pueblo elegido.

<sup>142</sup> Esta actitud fue apoyada por Sejano, jefe de las guardias pretorianas, quien tenía fuerte sentimientos antijudíos que crecieron cuando Judas de Galilea intentó persuadir a la población de Judea para que no censaran sus propiedades como había sido ordenado por el procurador romano Poncio Pilatos, generando una revuelta que no fue sofocada sino hasta que el Sumo Sacerdote, Jozar Ios, convenció a los judíos para que obedecieran a los romanos. Ante estas constantes insubordinaciones, Tiberio, pretextando el servicio militar, repartió a los jóvenes judíos en provincias romanas de clima muy duro, y al resto de los judíos o seguidores de cultos similares los desterró de Roma, bajo la pena de esclavitud perpetua si no obedecían este mandato.

<sup>143</sup> Flavio Josefo, *Antigüedades Judías. Libros XII-XX*, Akal Clásica, 1997, Madrid, p. 1077

<sup>144</sup> Rodríguez Carmona, Antonio, *La religión judía. Historia y teología*, Óp. Cit., p. 116

<sup>145</sup> El autogobierno de los judíos se desarrollaba a través de los patriarcas, pero sobre todo a través de los mandamientos divinos los cuales son fundamentales para la religión judía, ya que su seguimiento se establecerá



animadversión de los judíos a los romanos y viceversa aumentó debido a que los judíos despreciaban la dominación romana y a sus hábitos en los que se incluían los desenfrenos de una vida apegada a las pasiones. Este malestar lejos de apaciguarse se acrecentaría, aumentando los deseos entre algunos profetas de restaurar el reino de Israel,<sup>146</sup> escenario en donde surgirían los movimientos mesiánicos de Juan el Bautista y Jesús de Nazaret.

El intento de Tiberio por controlar las pasiones y los placeres de la ciudadanía romana apegada a la existencia finita y la nula posibilidad de legitimar estas acciones mediante la

---

como el sello de garantía de la alianza del pueblo elegido con Dios, que regirán sobre el comportamiento y el pensamiento de los hombres de manera determinante. El interpretar las leyes como la voluntad de Dios se instituirá como la aceptación de su grandeza y la muestra de la fe que Yahveh siempre solicitará. No obstante, las leyes divinas estarán mediadas por el mensajero, pues Moisés será quien llevará esta voluntad a los hombres y en él se formarán sus interpretaciones y posibles desviaciones, elementos para analizar la autoridad que obtuvieron los funcionarios del templo, sacerdotes y sabios del reino de Israel y Judá en la invasión babilónica. Las leyes que extrae Moisés del monte Sinaí son sentencias negativas cuyo objetivo es asegurar la estabilidad religiosa y social del pueblo a través de una relación de dominación. La alianza que establece Dios con el pueblo judío no es una alianza equitativa entre dos iguales, sino es la imposición de una parte sobre la otra. Evidentemente, se reconoce que esta relación de poder derivado de este exclusivismo férreo no es la de Yahveh sobre el pueblo, sino de aquellos que hablan por Yahveh sobre el pueblo. El hecho de reconocer a un solo Dios como gobernante de todo y de todos, permite que sus intermediarios tengan similares potestades en tanto interpretantes de las voluntades sagradas, entregando por este hecho la legitimidad para comandar sobre esta población en múltiples ámbitos.

<sup>146</sup> Las promesas de Yahveh de adoptar un pueblo, de solucionar sus penalidades, de crear leyes y de mediar en la violencia en contra de los infieles se concretizará con la creación del reino de Israel. Ahí Yahveh combatirá a las tribus de Canaán para buscarse un lugar entre los ídolos de estas tribus, adoptará las leyes divinas como propias del reino y buscará proteger a los desencintados de Abraham a través de la fortaleza de la corona unificada del reino de David, quien tomará a Jerusalén como su capital y su santuario, en donde residirá el arca de la alianza. Por lo tanto, la religión judía se volverá parcialmente Estado, por lo que influirá en muchos aspectos de la esfera pública, lo mismo que David, que se convertirá en el prototipo del israelita fiel a Yahvé. David, sin ser considerado un sacerdote, gobernará en nombre de Dios, se le considera su hijo y será capacitando por él para gobernar sobre su pueblo. La monarquía se constituirá como una institución religiosa, sin que su principal magistratura sea un sacerdote de la religión judía, ya que lo importante no es que el rey realice los rituales religiosos o que dirija las oraciones a Yahveh, sino más bien que su autoridad y soberanía dimanen de Dios, ya que él reconocerá al rey de Israel como su hijo, al que salvaguardará y le dará especial atención para que desempeñe su papel con sabiduría y justicia. El Estado de los descendientes de Abraham servirá a Dios y será a través de él que se pondrán en práctica sus leyes, se traspasando la defensa y protección del pueblo judío a una tarea del Estado judío, en donde se habilitaran sus leyes, se regulará la violencia y se mediará la conducta de los hombres. Esta transición de las promesas de Yahveh al reino de Israel es compleja (protección, bienestar, preservación, leyes, etc.), ya que permite que Dios continúe actuando sobre las acciones de los hombres en la esfera pública y privada a través de milagros portentosos o revelaciones contundentes, pero esencialmente, esta actuación de Dios estará determinada como consecuencia de las acciones de los hombres, en donde se manifestarán sus virtudes y pasiones que los conducirán por la vida según su conducta y fe, las cuales serán juzgadas por el derecho del reino, que no será otro que el derecho religioso impuesto por Yahveh en Judea. Por lo tanto, Yahveh seguirá actuando en la vida de los hombres intercedido por el Estado. Por lo tanto, si para las tribus cananeas el asesinato era castigado con una multa o con el destierro derivado de sus tradiciones religiosas, para Yahveh, el asesinato será castigado con la muerte del infractor, así lo establece el derecho divino, por lo tanto, las leyes del Estado tendrán su origen en la religión, las cuales guiarán y castigarán a los hombres, no por su bondad o malicia de Dios, sino por el comportamiento de los hombres que los condenará o lo salvaguardará según corresponda.

religión pública, condujeron a una serie de sublevaciones en contra del emperador. La más importante fue la del general de la guardia pretoriana Lucio Elio Sejano, quien asesinó al heredero de Tiberio<sup>147</sup> y buscó infructuosamente el cargo del emperador, por lo que fue condenado a muerte.<sup>148</sup> Después del infructuoso intento de recuperar las virtudes antiguas,<sup>149</sup> Tiberio, sumido en la depresión y en el aislamiento al desatenderse de los asuntos públicos,<sup>150</sup> se entregó a los vicios y a los placeres mundanos que se caracterizaron por la liberalidad sexual,<sup>151</sup> los vicios permanentes y las riquezas desbordadas,<sup>152</sup> que escandalizaron a la ciudad, no porque estas acciones fueran contrarias a la moral del Imperio,<sup>153</sup> sino porque el despilfarro del emperador era inversamente proporcional al gasto que éste podía repartir entre los ciudadanos de Roma, lo que ocasionó el repudio del pueblo y del ejército debido a las

---

<sup>147</sup> Cornelio Tácito, *Anales Libros I-VI*, Editorial Gredos, 1979, Madrid, pp. 274-275.

<sup>148</sup> El jefe de la guardia pretoriana aprovechando la confianza del emperador Tiberio y la fortaleza de sus generales, decidió buscar el *imperium* de la ciudad, para ello tuvo que aniquilar primero al hijo, heredero del emperador Tiberio, Druso Julio César, quien fue envenenado en complicidad con su esposa Livia, que había sido seducida por Sejano y convencida para aniquilar a su esposo. En el año 31 Sejano ostentó el consulado junto con Tiberio comenzando a fortalecer su poder mediante su acercamiento a las familias de la dinastía Julio-Claudia con la finalidad de ser adoptado en su seno para posteriormente luchar por el gobierno de la ciudad. No obstante, Tiberio descubrió que Sejano había sido la amante de Livia, revelándose el plan que al parecer era derrocar a Tiberio con el apoyo de los Julios, y asumir ellos mismos el principado o actuar como regentes de los jóvenes Tiberio Gemelo y Calígula, hijos de Germánico. Por lo que en ese mismo año Sejano fue citado al Senado donde leyeron una carta de Tiberio, en la cual acusaba a Sejano de traición y le condenaba a ser arrestado que después se troco por una condena a muerte. Luego, excitado por estos suplicios, mandó que todos los que estaban en la cárcel acusados de complicidad con Sejano fueran ejecutados. Podía verse por tierra una inmensa carnicería: personas de ambos sexos, de toda edad, ilustres y desconocidos, dispersos o amontonados. No se permitió a los parientes o amigos acercarse ni llorarlos, y ni siquiera contemplarlos durante mucho tiempo, antes bien se dispuso alrededor una guardia que, atenta al dolor de cada cual, seguía a los cuerpos putrefactos mientras se los arrastraba al Tíber, donde si flotaban o eran arrojados a la orilla no se dejaba a nadie quemarlos ni tocarlos siquiera. La solidaridad de la condición humana había quedado cortada por la fuerza del miedo, y cuanto más crecía la saña, tanto más se ahuyentaba la piedad.

<sup>149</sup> Después de esta condena comenzaron una serie de juicios que mostraron la intemperancia de Tiberio, que, si bien en un inicio se caracterizó por la mesura y la indecisión, al final de su gestión fue gobernado por la ira y los vicios. Tiberio mandó asesinar a todo aquel que hubiera colaborado con Sejano, incluido los propios senadores que fueron sentenciados y aniquilados, y sus riquezas pasaron a manos del emperador. La paranoia se apoderó de Tiberio que ejecutó a miles de ciudadanos romanos que creía habían sido parte de las intrigas.

<sup>150</sup> Tiberio no volvió a cubrir las bajas en las decurias de los caballeros, no cambió a ningún tribuno militar o prefecto ni a ningún gobernador de provincia, Hispania y Siria carecieron durante varios años de legados consulares, y permitió que los partos ocuparan Armenia, los dacios y sármatas Mesia y los germanos las Galias, con gran deshonra para los romanos.

<sup>151</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares I*, op. cit., pp. 339-340

<sup>152</sup> Tiberio, mientras combatía las costumbres ignominiosas en la ciudad, nombraba a Pomponio Flaco y Lucio Pisón como gobernadores de la provincia de Siria y como prefecto de Roma respectivamente, sus únicas virtudes fueron pasar una noche y dos días comiendo y bebiendo con el emperador, declarándolos incluso sus amigos más queridos. Creó un nuevo cargo en la ciudad, el de secretario para los placeres imperiales, al frente del cual puso al caballero romano Tito Cesonio Prisco. Ya en su retiro de la ciudad a la localidad de Capri se entregó a los placeres sexuales y se le ocurrió también disponer de bosques y prados consagrados a Venus, en donde se distribuían jóvenes de uno y otro sexo que se ofrecían al placer vestidos de faunos y de ninfas.

<sup>153</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, Editorial Gredos, 1992, España, p. 20.

nimias dispensas hacia ellos.<sup>154</sup> De ahí que el anuncio de la muerte de Tiberio en el año 37 d. C. fuera recibido con entusiasmo por todos los integrantes de la ciudad.<sup>155</sup>

El desencanto entre los romanos por el gobierno de Tiberio, se contrastó con la celebración del gobierno de Calígula,<sup>156</sup> quien privilegió la liberalización del bíos desde el poder público.<sup>157</sup> En el magno festejo del nuevo emperador se sacrificaron más de ciento sesenta mil animales y se gastó en un año lo que Augusto y Tiberio habían ahorrado durante sus gobiernos, principalmente repartiendo generosas cantidades al pueblo y al ejército para sostener su mandato.<sup>158</sup> El dispendio de Calígula apuntaló su poder entre las clases más bajas

---

<sup>154</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares I*, op. cit., pp. 343-344: “Sólo en dos ocasiones se mostró generoso con el pueblo: la primera, cuando puso a su disposición cien millones de sestercios sin interés por un período de tres años, y la segunda, cuando reembolsó a algunos propietarios de casas de vecindad, que se habían incendiado en el monte Celio, el precio que habían pagado por ellas. Se vio obligado a tomar la primera de estas medidas ante la insistente demanda de ayuda por parte del pueblo a raíz de una gran escasez de numerario, y después de haber ordenado por un decreto del Senado que los prestamistas invirtieran en tierras dos partes de su patrimonio y que los deudores satisficieran otro tanto de su deuda, sin que la situación se arreglara; la segunda, para mitigar el horror de aquella catástrofe. [...] En cuanto a los soldados, después de haber duplicado los legados que Augusto les había hecho en su testamento no volvió a hacerles ninguna donación, a excepción de mil denarios por cabeza a los pretorianos por no haber secundado a Sejano, y algunas recompensas a las legiones de Siria por haber sido las únicas que no honraron la imagen de éste entre sus estandartes. Concedió incluso poquísimas licencias a los veteranos, calculando que la vejez les traería la muerte y que su muerte le supondría un ahorro.”

<sup>155</sup> Cornelio Tácito, *Anales Libros I-VI*, pp. 387-388.

<sup>156</sup> Dion Casio, *Historia Romana Libros L-LV*, op. cit., p. 490.

<sup>157</sup> Las características pasionales del gobierno de Calígula se expresaron en la amplificación de la liberalización del bíos desde el poder político, eliminando las restricciones que la desde la esfera pública a través de las modificaciones a las leyes y a la ética antigua, por ejemplo, permitiendo que las mujeres viudas pudieran volverse a casar antes del tiempo establecido por la ley, en la exoneración a los ciudadanos del saludo oficial tanto a las autoridades de la ciudad como a las de las familias, en el retraso o suspensión de los juicios y asambleas públicas para no interrumpir las funciones de teatro, en el permiso para que los senadores gozaran de mayores comodidades a la hora de asistir a las asambleas públicas y en la autorización para que los ciudadanos eligieran la religión que más les parecía. Para él mismo, Calígula “pidió permiso para [...] que pudiera acometer todo cuanto quisiera, aunque estuviera fuera de la ley.”

<sup>158</sup> Dion Casio, *Historia Romana Libros L-LV*, op. cit., p. 491-492: “Presenció, en compañía del Senado, unas maniobras de la guardia pretoriana y les repartió a los soldados las doscientas cincuenta dracmas por cabeza que Tiberio les había dejado y añadió una cantidad equivalente por cuenta propia. Al pueblo le hizo entrega de doce millones quinientas mil dracmas -tan gran cantidad le había donado Tiberio-, además de otras sesenta dracmas por persona, cantidad que no habían recibido en el momento de su inscripción en la lista de los efesos, aumentadas por quince dracmas más en calidad de intereses. A las cohortes urbanas les pagó lo que Tiberio les había legado, así como a los vigilantes nocturnos, a los soldados de leva que estaban fuera de Italia y a todas las demás unidades que estaban formadas por ciudadanos, sin importar que se encontraran en el más pequeño de los acuartelamientos. A las cohortes urbanas les entregó ciento veinticinco dracmas y a todos los demás, setenta y cinco. Actuó de la misma manera con el testamento de Livia y cumplió todas sus disposiciones. Y si hubiese gastado el resto del dinero de modo oportuno, se habría ganado fama de hombre magnánimo y generoso. Pero ciertamente, en algunos casos fue su temor al pueblo y a los soldados lo que le llevó a hacerlo, pero en la mayoría de las ocasiones lo hizo por principios [...] Pero a partir de aquel momento empezó a gastar en actores -a los que de inmediato había hecho volver a la ciudad-, en caballos, gladiadores y en otras cosas semejantes sin ningún freno y vació, en poquísimos tiempo, el dinero atesorado, que era mucho se dilapido.”

a las que se les entregó alimentos y espectáculos.<sup>159</sup> Para las clases altas Calígula entregó distinción y esperanza,<sup>160</sup> que fueron digeridos fácilmente por los ricos terratenientes romanos y sus pretensiones de poder.<sup>161</sup>

En el año 38 d. C. Calígula cayó gravemente enfermo, no recuperándose del todo. Esta enfermedad le dejó secuelas mentales que lo condujeron a un comportamiento criminal que afectó al Imperio y a sus pobladores a través de la utilización de la violencia indiscriminada. Entre las medidas que tomó posterior a su enfermedad que creía había sido provocada por una conspiración, fue la de asesinar a todos los que habían prometido su vida a los dioses si el emperador se recuperaba y obligó a suicidarse aquellos que se exiliaron ante la inminencia de su muerte, entre ellos su madre y su esposa.<sup>162</sup> Tal vez la acción más descabellada de Calígula fue la pretensión de que lo adoraran como un Dios,<sup>163</sup> ya que comenzó a realizar sus apariciones públicas vestido como una divinidad, mandando traer las estatuas de los dioses olímpicos de Grecia para retirarles su cabeza y ponerles la propia,<sup>164</sup> refiriéndose a sí mismo como un Dios cuando comparecía ante los senadores, ostentando el nombre de Júpiter, erigiéndose tres templos a sí mismo; dos en Roma y uno en Mileto, en la provincia de Asia.<sup>165</sup>

La determinación de Calígula por convertirse en una deidad provocó la furia de los judíos que vieron como una afrenta la introducción de la efigie del emperador y los estandartes del Imperio romano en la ciudad de Jerusalén en el año 40 d. C, ya que esto

---

<sup>159</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, op. cit., p. 29.

<sup>160</sup> Dado a que se había reducido el número de integrantes de la orden ecuestre, Calígula convocó a los hombres más destacados de todo el Imperio para que la completaran, distinguiéndolos por linaje y riquezas, enrolándolos a la orden con gran pompa. Incluso a algunos miembros de esta orden les dio esperanzas de ser senadores, ya que les otorgó el privilegio de vestir el manto senatorial antes de que desempeñaran este cargo, o alguna magistratura necesaria para el acceso al Senado, por lo que pudo controlar eficazmente las pretensiones de poder de las clases altas a través de los anhelos por intervenir en el poder público.

<sup>161</sup> Dion Casio, *Historia Romana Libros L-LV*, op. cit., p. 504

<sup>162</sup> *Ibíd.*, p. 502

<sup>163</sup> La exaltación divina del jefe de la ciudad no es novedosa, ésta ya formaba parte de las tradiciones de los antiguos cultos domésticos, no obstante, la diferencia radicaba en que la exaltación antigua derivaba de la muerte y de la protección ultraterrena que los jefes de la ciudad podían ofrecerle a ella y a sus pobladores, diferente al culto desarrollado hacia Augusto, que estando en vida se le construyeron altares y estatuas en las ciudades italianas, así como se produjeron monedas con la efigie de la cabeza radiada de Augusto que mostraban su divinidad, utilizando además ropajes propios de los dioses, convirtiéndose en el *Pontifex Maximus* de la ciudad, lo cual significaba la representación religiosa más elevada de entre los hombres. La glorificación de los reyes o dirigentes antiguos fue diferente que la desarrollada por Calígula, en la que se vislumbra más la intención de legitimar un mandato a través de su divinización y de la estabilidad social que ésta pudiera proyectar entre las clases sociales, que del seguimiento a las tradiciones antiguas a través de la religión doméstica.

<sup>164</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, op. cit., pp. 30-31.

<sup>165</sup> Dion Casio, *Historia Romana Libros L-LV*, op. cit., p. 536

representaba la introducción de los cultos imperiales y sus consabidos excesos en la ciudad.<sup>166</sup> Las tensiones entre los griegos y los judíos fueron en aumento hasta que los dirigentes religiosos ordenaron destruir los altares dedicados al culto del emperador. En desquite, Calígula decidió colocar una enorme efigie suya en el Templo de Jerusalén, siendo este un desafío mayúsculo al pueblo judío y a la religión de Yahveh.

Si bien los romanos se encontraban conformes con la repartición de los bienes y la satisfacción de las necesidades y placeres desde el espacio público, la violencia con la que el emperador condujo los asuntos del Imperio se granjeó la antipatía del pueblo y del ejército,<sup>167</sup> que creció a la par que las deficiencias mentales del emperador, sobajando a las legiones como esclavos personales<sup>168</sup> y al pueblo como divertimento propio,<sup>169</sup> por lo que se organizaron varias conspiraciones para el asesinato del emperador. La intriga que finalmente tuvo éxito contó con el apoyo de las guardias pretorianas y las magistraturas de la ciudad,<sup>170</sup> quienes lo asesinaron de treinta puñaladas en su palacio en el año 41 d. C.<sup>171</sup>

A la muerte de Calígula, Tiberio Claudio gobernó al Imperio, siendo obligado a aceptar el cargo del emperador por presiones de las legiones que se negaban a retornar a las condiciones de la República en donde los ejércitos romanos se encontraban subordinados al Senado.<sup>172</sup> Claudio abolió algunas acciones que Calígula había ordenado como el aumento

---

<sup>166</sup> Flavio Josefo, *Antigüedades Judías. Libros XII-XX*, op. cit., p. 1123.

<sup>167</sup> Dion Casio, *Historia Romana Libros L-LV*, op. cit., p. 500

<sup>168</sup> *Ibíd.*, pp. 530-531: “Cuando alcanzó el Océano con la intención de emprender la invasión de Britania, formo a todos los soldados en la playa, embarcó en un trirreme y, tras apartarse un poco de la costa, regresó. A continuación, se sentó sobre una tribuna elevada y dio a los soldados la consigna, tal y como se hace antes de entrar en batalla, dándoles ánimos con el sonido de las trompetas. Y de repente les ordenó recoger conchas. Con aquellos despojos del enemigo -pues es evidente que para el desfile triunfal necesitaba de aquel botín- se mostró muy ufano, como si hubiese esclavizado al mismo Océano, y repartió a los soldados abundantes donativos.”

<sup>169</sup> *Ibíd.*, p. 505: “Movido por esa misma crueldad, en cierta ocasión en la que faltaron condenados para ser arrojados a las fieras, ordenó que del público popular que estaba colocado sobre los bancos de madera se cogieran a algunas personas y se las arrojara a las fieras. Para que no pudieran gritar ni acusarlo, les cortó previamente la lengua.”

<sup>170</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, op. cit., p. 66.

<sup>171</sup> Embelesados por la ira y el sufrimiento del emperador muerto, los integrantes germanos de la guardia pretoriana que eran muy leales al emperador respondieron matando a los conjurados, senadores, compañeros de armas, y a cualquiera que se les cruzará enfrente, pero no se presentaron grandes revueltas entre el pueblo y las legiones por su muerte, pues a todos les pareció adecuado acabar con el emperador.

<sup>172</sup> Flavio Josefo, *Antigüedades Judías. Libros XII-XX*, op. cit., p. 1170: “El debate planteaba el retorno a las costumbres antiguas y a las magistraturas de la República. «Romanos, aunque es increíble que hayamos conseguido la libertad por habernos llegado después de tanto tiempo, cuando menos nos lo esperábamos, sin embargo, ocurre que tenemos esa gran cosa que es la libertad, pese a que sea un hecho ignorado cuánto tiempo durará (pues es algo que depende de la decisión de los dioses, que nos la regalaron), pero que, aun así, es suficiente para alegrar nuestros corazones y para llenarlos de dicha, incluso en el supuesto de que fuéramos

de los impuestos, la condena a los inocentes, la violencia indiscriminada, etc., pero tal vez la acción que más benefició su permanencia en el poder imperial fue la entrega de quince mil sesteracios a cada soldado de la guardia pretoriana con el objetivo de contar con su apoyo durante su mandato. Esto, aunque le permitió gobernar con relativa tranquilidad, sentó un mal precedente para los emperadores. Los pretorianos comprendieron que el trono de Roma era de gran valía, pudiendo ser intercambiado por dinero u otros elementos de valor, por lo que no dudarían en asesinar a los emperadores o extorsionar a los subsecuentes gobernantes si era necesario para obtener mayores emolumentos.

Una de las acciones más decididas de Claudio como emperador romano fue el ataque a las formas de vida y tradiciones judías, que en su gobierno estuvieron condicionadas por la misión espiritual de los descendientes de Abraham.<sup>173</sup> Los judíos durante este momento histórico estaban comprometidos en dar a conocer entre los gentiles (no judíos) las formas de vida regidas por las leyes y las obras de Yahvé, no con el objetivo de que los gentiles se convirtieran e integraran a la comunidad judía, ya que era algo sumamente complicado, debido a que no seguían a la Tora,<sup>174</sup> no pertenecían al pueblo elegido de las familias patriarcales, ni habían suscrito el pacto con el Dios judío a través de la circuncisión que era una cirugía sumamente peligrosa, sino con la finalidad de que el nombre de su Dios fuera

---

algún día privados de ella. Pues para los que se dan cuenta del enorme significado de la dignidad es suficiente una sola hora vivida con independencia de criterio en una patria regulada por normas justas y por unas leyes con las que floreció en su día.”

<sup>173</sup> La destrucción de Jerusalén y el destierro de los judíos producto de la invasión babilónica en el año 587 a. C., dieron la pauta para el desarrollo estable de las características individualista e universalistas de la religión judía. La religión de la Torá asumió a la responsabilidad personal como una de sus bases, en donde la piedad individual y la sabiduría adquirida son elementos fundamentales de su fe y su relación con Dios. Lo mismo puede decirse de la idea de expandir la fe en Yahveh a otras naciones de la región, pues el exilio llevó a los judíos a Mesopotamia, Alejandría, Asiria y Persia, por lo que llamó la atención su implacable monoteísmo entre los nativos, permitiendo que algunos individuos pudieran adoptar la fe en Yahveh siguiendo los rituales religiosos de su fe, incluida la circuncisión, procedimiento muy peligroso para la época.

<sup>174</sup> Después de la invasión babilónica al reino de Judá, le siguieron la dominación asiría, persa y griega, en la que se modificaron muchos elementos de la religión judía como las reformas de Esdras en las cuales se tomaron medidas rigoristas en contra de los no judíos, o la utilización de la Tora como la ley fundamental de la religión en Judea y en la diáspora, la cual normará la circuncisión, los sábados como día de descanso, las impurezas, el ayuno, etc., convirtiendo a la comunidad judía, en una comunidad unificada bajo los preceptos de la Torá. No obstante, la ética judía, es decir las costumbres y los hábitos que se consideran como la mejor forma de vivir, se mantuvo en los preceptos del monoteísmo, del Dios creador y gobernador de todos los hombres, promesa y fe en Dios y en un futuro mejor, leyes divinas que se instalan como leyes del Estado, individualismo y universalismo a pesar del exclusivismo del sacerdocio en el pueblo elegido, mediación sobre la violencia a través de las leyes, instauración de un Estado para la protección, preservación y control de los hombres, intromisión de Dios y por ende del Estado en la esfera pública y privada de la sociedad, Dios creador y protector de la vida biológica y de sus necesidades, y de la importancia del conocimiento de los textos sagrados y la conducción de la vida según estas normas religiosas.

distinguido y acreditado entre los griegos y romanos, aumentando junto con su prestigio, la reputación de sus creyentes.<sup>175</sup> Durante este contexto se comenzaron a desarrollar pequeñas comunidades de judíos helenistas, siendo la población religiosa que posteriormente acogería con más apertura las propuestas cristianas en las provincias romanas.<sup>176</sup> Claudio, ante la difusión de las formas de vida y las creencias judías que desafiaban los postulados éticos romanos y se resistían la liberalización del bíos como sustento del poder imperial, expulsó a algunos judíos de Roma, pero el número era mucho mayor al de los tiempos de Tiberio, y su expulsión se dificultaba ante los disturbios que éstos pudieran provocar. Por ello Claudio les prohibió a los judíos que se reunieran mientras continuaran practicando sus cultos y “su ancestral modo de vida” que se oponían a los dispendios romanos alentados desde el poder político, cuestionando la autoridad del emperador como incitador de estas conductas.<sup>177</sup>

La pequeñez de Claudio como emperador puede ubicarse en su propia muerte.<sup>178</sup> Tan pronto como su cuarta esposa, Agripina, se enteró de que Británico, hijo de su tercer matrimonio iba ser el heredero del Imperio por encima de su hijo Nerón, envenenó al emperador, muriendo en el año 54 d. C.<sup>179</sup> Muy pronto Nerón comenzó a hacer lo necesario para sostenerse en el poder imperial, liberalizando el bíos entre los ciudadanos a través de la entrega de riquezas a las legiones,<sup>180</sup> la cesión de alimentos al pueblo, el permiso para la expansión de tugurios y prostíbulos en la ciudad,<sup>181</sup> la autorización para el saqueo de Partia

---

<sup>175</sup> El Dios de Abraham y el Dios de Moisés se enlazarán para construir un Dios creador y gobernador del mundo, siendo él la fuente de todo, pero también el conductor de todo, el cual va a proporcionar los bienes del mundo mostrando su cara bondadosa, pero también castigará aquello que vaya en contra corriente de sus órdenes, revelándose como vengativo e intolerante ante cualquier creencia contraria a su fe o a sus leyes.

<sup>176</sup> Aquellos judíos que conservan los principios religiosos del judaísmo, pero que se adaptaron a los valores y estilos de vida de la cultura helénica. Rodríguez Carmona, Antonio, *La religión judía. Historia y teología*, Op. Cit., p. 124

<sup>177</sup> Dion Casio, *Historia Romana Libros L-LV*, op. cit., p. 555

<sup>178</sup> En el año 38 Claudio se casó con Valeria Mesalina, que era su sobrina segunda, la cual era muy joven, pero ambicionaba el poder. Ella dio a luz a su hija Claudia Octavia y Tiberio Claudio Germánico, que posteriormente sería conocido como Británico, por sus triunfos en Britania. Después de darle al emperador un heredero, aprovechó su poder para entablar numerosos encuentros extramatrimoniales y riquezas para sí misma. Tal desafío llegó al extremo en el año 48 cuando Mesalina contrajo matrimonio con Cayo Silio en una ceremonia pública mientras el emperador no se encontraba en Roma. Cuando Claudio se enteró ya era muy tarde para recuperar su honor, por lo que no le quedó otra solución que mandarla asesinar. Después de este desenlace, Claudio se casó con Agripina, hermana de Calígula y sobrina de Claudio. El matrimonio entre ellos estaba prohibido por la ley, porque tal enlazamiento se consideraba incestuoso, no obstante, aprobó el Senado una nueva ley en la que se permitía este tipo de nupcias.

<sup>179</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, op. cit., p. 120.

<sup>180</sup> Cornelio Tácito, *Anales. Libro XI-XVI*, op. cit., p. 100.

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 103.

y Britania por parte de las legiones ante el levantamiento de estas provincias en contra de la dominación romana, y el desarrollo de un gobierno tiránico centrado en la satisfacción de los deseos personales del emperador.

Nerón hizo envenenar a Británico, se divorció de su esposa Octavia a la que acusó de esterilidad y la desterró, así como a su madre que mandó asesinar porque trató de someterlo,<sup>182</sup> lo mismo sucedió con sus aliados y enemigos en la ciudad a los que asesinó y desterró indistintamente.<sup>183</sup> Nerón buscó ser amado por su carácter histriónico, tal anhelo lo llevó a proponer la eliminación de todos los impuestos para los pobres, pero fue contenido por sus consejeros, por lo que redujo notablemente los impuestos a este sector de la población.<sup>184</sup> El emperador no permitió que las familias ilustres recobraran su autoridad sobre los libertos<sup>185</sup> y alentó el despojo y las humillaciones hacia la población más acaudalada del Imperio a través de la delincuencia común.<sup>186</sup> Tal vez sus acciones más distinguidas por su afición teatral fueron los juegos Juvenales, Máximos y Neronianos<sup>187</sup> en los cuales se incitó al dispendio y a la satisfacción de los placeres del bíos.<sup>188</sup>

La liberalización del bíos con Nerón se reflejó en el permiso para desarrollar actividades contrarias a la ley, como el saqueo de las casas de los hombres ilustres o la

---

<sup>182</sup> *Ibíd.*, p. 115-202.

<sup>183</sup> Esto sucedió con Sexto Afranio Burro prefecto de la guardia pretoriana y fiel asesor de Nerón quien posiblemente murió envenenado por el emperador al creerlo cercano a una conspiración, o Lucio Anneo Séneca, filósofo estoico de gran valía y orador estimado en las asambleas que fue consejero de Nerón hasta que fue acusado de tramar una conspiración para asesinar al emperador en el año 65. Aunque no existieron pruebas en su contra, Séneca, al igual que muchos otros patricios y senadores, fue condenado a muerte.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, p. 148

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p. 123

<sup>186</sup> *Ídem*: “Luego, cuando se supo que era a el César el autor de tales asaltos, y se multiplicaban los ultrajes contra varones y mujeres ilustres, y algunos, una vez permitida esta licencia, se dedicaban impunes bajo el nombre de Nerón a tales actos valiéndose de bandas propias, la noche de Roma transcurría a la manera de la de una ciudad conquistada.”

<sup>187</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, op. cit., p. 137: “Dio espectáculos múltiples y de diversos géneros: Juegos Juvenales y circenses, representaciones teatrales y un combate de gladiadores. En los juegos Juvenales dejó participar incluso a ancianos ex cónsules y a matronas de edad avanzada. [...] En las representaciones teatrales que dio por la eternidad del Imperio, y que quiso llamar “juegos Máximos” una gran cantidad de personas de los dos órdenes y de ambos sexos desempeñaron papeles cómicos; un conocidísimo caballero romano realizó un número de funambulismo montado en un elefante; se representó una comedia de Afriabo, de asunto romano, titulada *El incendio*, y se permitió a los actores saquear el ajuar de la casa en llamas y quedárselo; se arrojaron también al pueblo a diario donativos de todo tipo: un millar de aves de todas las especies casa día, comestibles diversos, bonos de trigo, ropas, oro, plata, piedras preciosas, perlas, cuadros, cédulas canjeables por esclavos, por bestias de carga e incluso fieras domesticadas, y, en fin, hasta navíos, bloques de pisos y tierras.”

<sup>188</sup> Cornelio Tácito, *Anales. Libro XI-XVI*, op. cit., p. 223.



violencia permitida hacia sus personas, también en la entrega generalizada de riquezas y placeres cotidianos a todos los individuos, particularmente a las clases más bajas y en la reducción drástica de los impuestos que llevó a una crisis económica que fue subsanada por la riqueza personal del emperador y sus allegados. La muestra más clara de la desregulación del bíos fue el casamiento del emperador con Pitágoras, el liberto con quien el emperador contrajo nupcias a través de un culto místico y por el cual el rey modificó la ley.<sup>189</sup> Esta acción, además de demostrar la liberalidad sexual con la que se condujo el emperador en público, mostraba la profundización de los cultos místicos en Roma.<sup>190</sup>

Al igual que con Augusto o Calígula, los judíos estaban inconformes con la dominación romana de Nerón,<sup>191</sup> considerando que ésta atraía una serie de vicios y perversiones a las ciudades orientales contrarias a su moralidad.<sup>192</sup> Una de las ramas del judaísmo que desde años atrás se había distanciado de los patriarcas de Jerusalén tomó relevancia en Roma debido al gran incendio que asoló a la ciudad por seis días en el año 64.<sup>193</sup> Los cristianos, seguidores

---

<sup>189</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, op. cit., pp. 154-155: “[...] se casó incluso con este liberto como Esporo se había casado con él, llegando a imitar los gritos y gemidos de las doncellas que son violadas. Según tengo entendido por algunas personas se hallaba plenamente convencido de que ningún hombre conserva pura y sin mácula ninguna parte de su cuerpo, pero que la mayoría disimula este vicio y lo oculta hábilmente; y por eso perdonaba todos sus otros delitos a las personas que le confesaban su obscenidad. Consideraba que el único placer que podían deparar las riquezas y el dinero consistía en derrocharlos, que las personas que llevaban las cuentas de sus gastos eran unos avaros despreciables, mientras que aquellas que abusaban de su fortuna y la dilapidaban, eran fastuosas y realmente magnificas.”

<sup>190</sup> Champlin, Edward, *Nerón*, Fondo de Cultura Económica, 2006, España, p. 202.

<sup>191</sup> Pitillas Salañer, Eduardo, *El origen de la revuelta judía contra Roma (66 d.C.) según el testimonio de Tito Flavio Josefo*, Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua, 2008, España, pp. 287-302

<sup>192</sup> Un ejemplo de ello es la actitud rapaz de los procuradores quienes habían saqueado a la provincia de Judea, particularmente Porcio Festo y Gesio Floro, quienes incluso habían despojado los tesoros del templo de Jerusalén. Esta situación se volvió insoportable para los judíos más radicales en la defensa del reino de Israel – zelotes-, quienes provocaron grandes disturbios en Jerusalén en el año 66 dirigidos por el hijo del sumo sacerdote de la ciudad, quien canceló los rituales religiosos y mandó atacar las guarniciones romanas. El asedio de los judíos no duró mucho, pues pronto Nerón encargó al general Vespasiano aplastar la resistencia judía con cuatro legiones y cerca de sesenta mil hombres. Por lo que en el año 70 el Templo de Jerusalén fue destruido por segunda vez, su sacerdocio abolido, proscrito su forma “arcaica” de vida y su población dispersada entre las provincias orientales.

<sup>193</sup> Los movimientos mesianismos se caracterizan por su fe en el futuro y por la búsqueda de reconstruir el reino de Israel. De esta forma, los movimientos mesiánicos se guiarán a través de la noción de promesa la cual será muy importante ya que tales objetivos de bienestar espiritual y prosperidad material se expresarán a futuro, como promesas a cumplir por Dios cuando se obtenga la tierra prometida, cuando abandonen el reino tiránico de Ramsés, cuando logren llegar a Canaán, cuando instauren un Estado propio, cuando deponga a los reinos sátrapas que los conquistaron como Roma, cuando se reconstruya el templo, cuando se unifique la corona de las tribus judías, etc. La promesa tiene un papel fundamental en la estructura patriarcal de su fe, pues las promesas son las que se hicieron, tanto Yahveh con los patriarcas para entregarles tierra en propiedad y vasta descendencia, tanto Abraham y su estirpe con el Dios judío, para desarrollar sus liturgias, levantar sus altares y colocar su confianza como revelación del único Dios verdadero. La dificultad deriva en el cumplimiento de estas promesas, ya que las penalidades a las que se enfrentó la estirpe de Abraham para llegar a Canaán y los

del profeta judío Jesús de Nazaret y de sus enseñanzas terrenales que estaban enfocadas en la constricción de las pasiones y en el seguimiento a las leyes judaicas, fueron acusados y perseguidos por Nerón, culpándolos de ser los causantes del incendio debido al odio que los cristiano sentían por las formas de vida romana que desde su parecer eran contrarias a las órdenes del profeta de Nazaret, comenzando el incendio para purificar a la ciudad. Los cristianos fueron acosados tenazmente por el poder imperial, incluso Eusebio de Cesárea afirmó que Pablo de Tarso fue detenido y condenado a muerte durante esta persecución.<sup>194</sup>

La actitud de placer ante el castigo a los cristianos<sup>195</sup> y las muestras de desenfreno sexual, patrimonial y pasional de Nerón, llevaron a los cristianos a considerarlo el anticristo,<sup>196</sup> es decir, como un ser antagónico a las enseñanzas del ungido<sup>197</sup> que se basaban en la sacralidad del cuerpo y el alma de los hombres. Nerón y su existencia concentrada en la maximización de los placeres gobernados únicamente por sus deseos se estableció como la antítesis de la existencia cristiana que se expresaba a través de la ética a la obediencia. Tal

---

problemas para combatir a los nativos y levantar el templo son mayúsculas, por ello la promesa divina viene siempre acompañada de la fe inquebrantable en que se cumplirán estos acuerdos. La fe en la tradición judía y en los movimientos mesianismos implicarán la esperanza en un futuro en donde se cumplan todas las promesas divinas a pesar de las adversidades, convirtiéndose al seguidor de esta fe en un creyente de la alianza, pues sólo creyendo es que se cumplirán, ya que Dios lo único que exige en retribución es confianza y fe, y los sacrificios que Dios les pide a los hombres no son otra cosa que una manifestación de su confianza en la divinidad. Por ello, la promesa y la fe se vuelven elementos fundamentales para entender los movimientos mesiánicos en la provincia romana de Judea, y la posterior religión que formaran las enseñanzas mesiánicas de Jesús de Nazaret.

<sup>194</sup> Eusebio, *Historia de la iglesia*, Portavoz, 2009, California, p. 78.

<sup>195</sup> Cornelio Tácito, *Anales. Libro XI-XVI*, op. cit., pp. 244-245: “En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato; la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas. El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquéllos, a una ingente multitud, y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de odio al género humano. Pero a su suplicio se unió el escarnio, de manera que perecían desgarrados por los perros tras haberlos hecho cubrirse con pieles de fieras, o bien clavados en cruces, al caer el día, eran quemados de manera que sirvieran como iluminación durante la noche. [...] Por ello, aunque fueran culpables y merecieran los máximos castigos, provocaban la compasión, ante la idea de que perecían no por el bien público, sino por satisfacer la crueldad de uno solo.”

<sup>196</sup> San Agustín, *Ciudad de Dios*, op. cit., p. 459: “Si debe creerse lo que piensan algunos, que cumplidas las diez persecuciones, que ha habido, no queda otra alguna a excepción de la una cima, que ha de ser en tiempo del mismo Anticristo Y por lo mismo, tampoco me parece debe afirmarse o creerse temerariamente lo que algunos han opinado u opinan que no ha de padecer la Iglesia más persecuciones, hasta que venga el Anticristo, que las que ya ha padecido esto es, diez; de forma que, la undécima, que será la última, sea por causa de la venida del Anticristo Pues cuentan por la primera la que motivó Nerón [...]”

<sup>197</sup> Nuevo Testamento, Juan 2:16-18: “No améis al mundo ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, la concupiscencia de la carne, y la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo. Y el mundo a pasa, y su concupiscencia; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre.”

situación muestra de qué lado se encontraba la liberalización de los satisfactores y de qué lado se encontraba su constricción.

La defenestración y muerte de Nerón sucedió en el año 68, cuando un grupo de gobernadores de las provincias se revelaron en contra de la política fiscal del emperador.<sup>198</sup> Éstos fueron dirigidos por Servio Sulpicio Galba quien fue nombrado emperador y cultivó una reputación de tacaño y cruel durante su mandato, debido al aumento de los impuestos para reabastecer el tesoro público que Nerón había esquilado y a la negativa a pagar los premios ofrecidos a la guardia pretoriana por traicionar a Nerón,<sup>199</sup> situación que lamentaría más tarde.<sup>200</sup> En el año 69 dos legiones de Germania se negaron a hacer el juramento de lealtad a Galba, por lo que nombraron como nuevo emperador a su comandante Vitelio. La lucha entre distintos generales de las legiones creció progresivamente durante las cuales Galba fue asesinado por un integrante de su guardia.<sup>201</sup> Las legiones proclamaron a sus generales como emperadores de Roma, hasta que el general Tito Flavio Vespasiano, el mismo que había derrotado a los judíos en Jerusalén, logró vencer al resto de los generales y proclamarse como el único emperador de Roma.

Vespasiano, al igual que Tiberio, intentó reformar las prácticas dirigidas a satisfacer y a gratificar el bíos de los romanos a través de una política de austeridad y al aumento de los impuestos a las provincias, limitando las excentricidades y los libertinajes que se habían profundizado durante la guerra civil, particularmente de origen sexual, reprendiendo las prácticas habituales entre los anteriores emperadores, intentando restaurar algunas tradiciones religiosas de la ciudad.<sup>202</sup> A pesar de estas políticas de medida impuestas por Vespasiano, el emperador no abrogó los donativos al pueblo y al ejército que continuaron durante sus años al mando,<sup>203</sup> además de otros funcionarios a los que también se les otorgó

---

<sup>198</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, op. cit., pp. 180-182.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 205: “Una doble fama de crueldad y avaricia le había precedido, pues, según se decía, había castigado a las ciudades de las Hispania y de las Galias, que habían tardado demasiado en unírsele, imponiéndoles unos tributos muy onerosos e incluso en algunos casos destruyendo sus murallas, y había condenado a muerte a sus gobernadores y administradores junto con sus mujeres e hijos [...]”

<sup>200</sup> Las acciones que desarrolló Galba en su gobierno se caracterizarían por la impunidad de sus allegados en el gobierno de Roma, quienes podían actuar de manera arbitraria sobre los bienes y el honor de las familias más ilustres de la ciudad, enfrascándose en una disputa con la clase senatorial y terrateniente de Roma.

<sup>201</sup> *Ibíd.*, pp. 226-225

<sup>202</sup> *Ibíd.*, pp. 281-282.

<sup>203</sup> Dion Casio, *Historia Romana. Epítomes de los Libros LXI a LXX*, Editorial Gredos, 2006, España, p. 126.

una renta anual por sus servicios al Estado.<sup>204</sup> Vespasiano tampoco prohibió los espectáculos abonados al tesoro público, así como tampoco transmutó el deseo de acumular riquezas. Él mismo fue considerado un avaricioso que buscó despojar a la población romana de sus propiedades.<sup>205</sup> Vespasiano controló medianamente el desenfreno derivado de la guerra civil y los gobiernos imperiales, pero mantuvo su apuesta por someter al ejército y al pueblo a través de las dádivas entregadas por el Imperio.

En el año 69 Vespasiano muere de enfermedad, por lo que es sucedido por su hijo Tito, quien luchó en contra de la rebelión judía, y algunos cronistas aseguran que de él fue la orden de destruir el Templo de Jerusalén.<sup>206</sup> Este carácter excesivo también se puede observar en la orden de asesinar a cualquiera que le resultara sospechoso de tramitar una conspiración en su contra o de anteponerse a su mandato imperial.<sup>207</sup> Tal carácter explosivo es atribuido a sus costumbres licenciosas, entre las cuales destacaban sus desordenados festines con amigos, su gusto por acompañarse de eunucos y libertos, y su pasión por la reina Berenice, hija del rey de Judea Agripa I. El gusto de Tito por los banquetes y los espectáculos de gladiadores hicieron que el emperador se granjeara el aprecio del pueblo. Estas festividades las compartía con todas las clases de la ciudad a las que benefició cuando confirmó en un solo edicto todos los favores concedidos en el pasado por los anteriores emperadores.<sup>208</sup> Su muerte llegó poco tiempo después de haber alcanzado el trono en el año 81, por lo que fue remplazado por su hermano Domiciano cuya primera acción fue deificar a su consanguíneo.<sup>209</sup>

A diferencia de Tito, Domiciano era retraído e indiferente, despreciando las antiguas instituciones de la ciudad que creía obsoletas, ya que escondían el verdadero poder que se encontraba centralizado en el emperador, por ello no fingió acatar ninguna disposición del

---

<sup>204</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, op. cit., pp. 285-286

<sup>205</sup> *Ibid.*, op. cit., pp. 284-285: “Sólo hay un vicio del que puede acusársele justamente, la avaricia. En efecto, contento con haber reinstaurado los impuestos suprimidos bajo Galba, con haber introducido otros nuevos y onerosos y haber aumentado los tributos de las provincias, duplicándolos incluso en algunos casos, entablo abiertamente negocios de los que se avergonzaría hasta un simple particular, acaparando algunas mercancías sólo para venderlas luego más caras al por menor. No vaciló ni siquiera en vender honores a los candidatos o absoluciones a los acusados, tanto inocentes como culpables.”

<sup>206</sup> Flavio Josefo, *La guerra de los judíos*. Libro VI, Editorial Gredos, 1999, Madrid, p. 282: “Tito, al ver que su respeto por un Templo extranjero producía daños y muerte para sus soldados, ordenó prender fuego a las puertas.”

<sup>207</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, op. cit., pp. 301-302.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 316

Senado y prefirió desarrollar un gobierno equivalente a una monarquía benévola.<sup>210</sup> Esto lo llevó a estimular la vida familiar a partir de los valores antiguos, a recuperar la religión de la ciudad, en la prohibición de que los hombres se hicieran eunucos, en la condena pública de los comportamientos licenciosos y en la reconstrucción de la ciudad con templos, anfiteatros y bibliotecas, todo lo cual tenía como finalidad la reconstitución de los valores morales de las antiguas ciudades del mediterráneo.<sup>211</sup> Estas acciones, Domiciano sabía no podían sustentarse en la religión o en alguna otra doctrina que supusiera una reencarnación del zoé, por ello el emperador se recargó en la fuerza y en la violencia para recuperar los antiguos valores de Roma, desencadenando una época de terror mediante la persecución de las familias ricas y los terratenientes quienes se habían beneficiado por la amplificación del bíos desde el poder público, la posibilidad de adoptar cualquier religión y la lucha por obtener el poder político.<sup>212</sup> Domiciano intentó recuperar los valores antiguos y erradicar los excesos de una vida apegada a la existencia finita a través de la violencia, el destierro y la muerte. Suetonio apunta con relación a Domiciano: “En la administración del Imperio se mostró voluble por algún tiempo, mezclando asimismo por igual los vicios y las virtudes, hasta que incluso las virtudes acabaron por degenerar en vicios [...]”<sup>213</sup> El intento por recuperar las virtudes antiguas a través de la reparación de las tradiciones romanas condujeron al emperador a comportarse de forma rapaz y cruel.<sup>214</sup>

---

<sup>210</sup> Jones, Brian W, *The Emperor Domitian*, Routledge, 2002, Nueva York, p. 22: “His ever-growing autocracy and preference for a monarchical system of government was paralleled by an open admission of what had long been obvious, that real power resided wherever the emperor was, wherever he chose to establish his court, and nowhere else; that was not necessarily on the Palatine.”

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 107: “Listed in Dom. 7–9, they indicate his obsessive concern with administrative detail—the dole was to be replaced with a proper meal, two new factions were added to the Circus, prostitutes could not ride in litters (perhaps an early instance of restriction of trade), lampoons on prominent people were forbidden and an ex-quaestor was expelled from the senate for acting and dancing. As well, there were a number of legislative reforms used by Suetonius to show that Domitian administered justice ‘scrupulously and conscientiously’ (8.1): corrupt jurors were punished and strict control exercised over officials in the city and in the provinces, so much so that they became more honest and just than they had ever been, and more so than they were to be after Domitian’s death.”

<sup>212</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, op. cit., p. 324

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 317

<sup>214</sup> Tal afirmación puede ejemplificarse con la restauración de la *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis*, con la cual se obligaba al exilio aquellos individuos que cometían adulterio. Se castigó con el destierro o con la muerte a los escritores que consideraba el emperador había elaborado escritos difamatorios contra su persona. Se controló y castigó a los histriones que dirigieran sátiras para desprestigiar al emperador, así como se prohibió las apariciones públicas de los mimos. El emperador apaleó y echó a un patricio por haberse divorciado de su esposa, y destituyó del Senado a un cuestor por actuar y bailar en público. En el año 87 el emperador descubrió que las vírgenes vestales habían quebrado su voto de castidad, siendo ésta una ofensa constituía una falta grave para la religión, por lo que mandó matar a todos los que estuvieron implicados en esta violación.

Según Eusebio de Cesárea durante el mandato de Domiciano se desarrolló una tenaz persecución hacia los cristianos,<sup>215</sup> que se relaciona a lo señalado por Dion Casio, quien afirmó que los que seguían las costumbres judías y se oponían a seguir los cultos públicos y las costumbres romanas eran perseguidos y desterrados del Imperio.<sup>216</sup> Eusebio también afirma que Domiciano mandó asesinar a todos los descendientes de David por temer la llegada del ungido.<sup>217</sup> Algunos historiadores han puesto en entre dicho estas persecuciones, lo que si queda claro es que Domiciano obligó a los judíos a enviar al tesoro público la ofrenda anual que ellos enviaban al templo de Jerusalén, lo que desencadenó una pugna entre los judíos y los romanos, produciéndose una persecución por el cobro de esta ofrenda.<sup>218</sup>

La muerte de Domiciano fue un bálsamo para las familias ricas de Roma que habían sido expulsadas y perseguidas por cultivar una serie de vicios que el emperador buscó contener por medio de la violencia, volviéndose ésta igual de infructuosa a la hora de recuperar el zoé de la ciudad romana. La idea de gestionar los satisfactores y placeres del bíos a través de la fuerza fue extirpada del ejercicio del poder político de Roma mediante un decreto llamado *Damnatio memoriae*, es decir, una condena a la memoria, en donde se suprimió cualquier relación con el ejercicio del poder público de Domiciano: las monedas con su efigie fueron fundidas, sus estatuas derrumbadas y su nombre borrado del espacio público,<sup>219</sup> quedando muy en claro que la actuación puntillosa para normar los componentes del bíos desde las instituciones estatales todavía no se podía llevar a la práctica en Roma.

---

<sup>215</sup> Eusebio, *Historia de la iglesia*, op. cit., p. 74.

<sup>216</sup> Dion Casio, *Historia Romana. Epítomes de los Libros LXI a LXX*, op. cit., p. 203.

<sup>217</sup> Eusebio, *Historia de la iglesia*, op. cit., p. 75: “Domiciano también ordenó aniquilar a los de la familia de David, y, según una antigua tradición, ciertos herejes acusaban a los descendientes de Judas (el cual era hermano, según la carne, del Salvador) por ser de la familia de David y estar emparentados con el mismo Cristo. Esto expone HeGESIPO con las siguientes palabras: «Todavía se hallaban con vida, de la familia del Señor, los nietos de Judas (llamado su hermano según la carne). A éstos delataron porque eran de la familia de David. El evocato los llevó ante el César Domiciano, pues, como Herodes, también tenía miedo de la venida de Cristo» Les preguntó si eran descendientes de David y ellos lo confesaron. Luego les preguntó acerca del número de sus bienes o cuánto dinero poseían, pero ellos dijeron que entre ambos sólo sumaban nueve mil denarios, la mitad cada uno; y persistían en decir que ni siquiera esto tenían en metálico, sino que se trataba de la tasación de sólo treinta y nueve pletros de tierra, por la que pagaban impuestos y la trabajaban ellos mismos para su subsistencia.”

<sup>218</sup> Suetonio, *Vida de los doce Cesares II*, op. cit., p. 333: “El fisco judaico fue administrado con más rigor que ningún otro; eran acusadas ante él tanto las personas que vivieran con arreglo a las costumbres judías, sin haberlo declarado, como aquellas que, ocultando su origen, no hubieran pagado los tributos impuestos a su pueblo.”

<sup>219</sup> *Ibíd.*, p. 162: “A causa del odio por Domiciano, sus imágenes, muchas de las cuales eran de plata y muchas de oro, fueron fundidas. También fueron derribados los arcos, de los que se había erigido gran número dedicados

Nerva fue elegido como nuevo emperador jurando eliminar los juicios por traición que habían supuesto el encarcelamiento y la expulsión de muchos senadores, así como también concedió la amnistía a muchos de los exiliados, entregando un generoso pago para el pueblo y el ejército.<sup>220</sup> Entre sus varias leyes se contaron aquellas que prohibían la castración de los hombres y el matrimonio de los hombres con sus sobrinas algo que había sido aprobado en los tiempos de Tiberio, y que Domiciano también había llevado a la práctica con su sobrina Julia.<sup>221</sup> Esto no evitó que los hombres siguieran buscando satisfacer sus necesidades y placeres a costa del poder político, y tras eliminar los juicios por traición, se desataron una serie de conspiraciones y delaciones en contra del emperador y los senadores, buscando a través de estas acusaciones obtener recursos o ajustar cuentas en contra de los enemigos personales. Esto llevó al cónsul Frontón a notar “que peor que tener un emperador bajo el que a nadie se le permitía hacer nada, era tener uno bajo el que a todos se le permitía todo”.<sup>222</sup>

En el año 98 Nerva murió de enfermedad sin dejar descendencia, por ello subió al trono romano Trajano, general del ejército, reconocido por las legiones y la guardia pretoriana como valeroso, inteligente y sobre todo cercano a las fuerzas armadas, por lo que su designación no causó revuelo en las provincias. Trajano realizó varias reformas en la ciudad gastando grandes sumas de dinero en la reconstrucción de algunos espacios públicos, particularmente en aquellos edificios utilizados para el divertimento de la población.<sup>223</sup> Trajano incrementó los donativos y los alimentos al pueblo, así como el peculio a los senadores y a las legiones, manteniendo con ellos una relación de cordialidad concentrada en la entrega de satisfactores que fueron financiados por los triunfos militares sobre los partos y los dacios durante este periodo.<sup>224</sup>

---

a este solo hombre. Nerva también liberó a todos los que estaban procesados por traición y anuló los exilios; aún más, condenó a muerte a todos los esclavos y libertos que habían conspirado contra sus amos, no permitiendo que ninguna persona de aquellas clases pudieran presentar acusación alguna contra sus amos; y no se permitió a persona alguna que acusara a nadie de traición, de impiedad, ni de adoptar el modo de vida judío.”

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 163

<sup>221</sup> *Ídem.*

<sup>222</sup> *Ibíd.*, p. 161

<sup>223</sup> El Circo Máximo de la ciudad en donde se llevaban a cabo las batallas de gladiadores y las carreras de carros fue revestido con mejores materiales y ampliado. Sobre la colina Oppio, Trajano hizo construir admirables termas sobre los restos de los baños privados de Nerón, que se convirtieron en baños públicos para los ciudadanos romanos. También el emperador hizo edificar un área para las naumaquias utilizado para escenificar diferentes batallas navales. *Ibíd.*, p. 165

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 177

Los placeres de Trajano también fueron notorios, particularmente su gusto por la bebida de la que se señalaba podía beber cuanto vino quisiera y nunca perdía la compostura, además de su gusto por los hombres.<sup>225</sup> La homosexualidad y la pederastia, que habían sido prácticas sancionadas ásperamente durante la República como degeneradas que incluso conllevaban a la muerte a través de la ley Scantinia,<sup>226</sup> durante el Imperio ya no tenía las mismas restricciones, convirtiéndose en unas formas más de satisfacción sexual que se consintieron desde el poder imperial al punto de generalizarse, rivalizando con el deseo por las mujeres entre las clases altas.<sup>227</sup> A este respecto escribe Juvenal poeta romano contemporáneo de Trajano, quien muestra la divulgación de estas prácticas, manifestando la hipocresía con la que se trató estos gustos sexuales en el espacio público, pues contrario a la virtud estos gustos fueron muy requeridos por los senadores y generales del Imperio:

Son gente de pocas palabras y de mucho gusto por el silencio, y el pelo lo llevan más corto que las cejas. Así que es más auténtico y natural Peribomio. Lo de éste lo achaco yo al destino, pues en la cara y los andares declara su homosexualidad. La transparencia de gente así da pena, la propia pasión les gana el perdón. Pero peores son los que atacan tales vicios con palabras propias de Hércules y así que se han explayado sobre la virtud menean las nalgas... «¿Yo te voy a respetar a ti, Sexto? ¿que no paras de mover el culo?»<sup>228</sup>

Estas prácticas sexuales que se liberalizaron en Roma y que escandalizaron a cierta parte de la población sirvieron para que los cultos místicos comenzaran a tener mayores apoyos, como lo atestiguó Cayo Plinio Cecilio, quien fuera gobernador romano en la provincia de Bitinia durante el gobierno de Trajano. En un intercambio epistolar Plinio comentó con el emperador el crecimiento de la religión cristiana en su provincia, preguntándole cómo debía él de tratar a esta secta que resultaba incomoda a las instituciones

---

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 165

<sup>226</sup> Se desconocen los términos precisos de la ley, aunque es citada varias veces por leyes posteriores, las cuales refieren a la prohibición de determinado contacto sexual, como la pederastia que era considerada una práctica griega degenerada lo mismo la homosexualidad. El edil Scantinius Capitolinus, fue quien la promulgó, en la cual se normó el comportamiento sexual que incluía la pederastia, el adulterio y la práctica pasiva de la homosexualidad, llegando a estipular la pena de muerte para los varones libres que asumieran este papel en las prácticas sexuales.

<sup>227</sup> *Ibíd.*, p. 168

<sup>228</sup> Juvenal, *Sátiras*, Consejo superior de investigaciones científicas, 1996, Madrid, p. 15



romanas. Plinio solicitó los términos para procesar a los individuos que eran acusados de ser cristianos. Los delitos por los que se les acusaba como el infanticidio o el canibalismo no podían ser comprobados, por lo que él cuestionaba si los quebrantamientos a la ley estaban implícitos por el hecho de ser cristianos o si existía alguna legislación particular para condenarlos, ya que según sus averiguaciones los cristianos sólo tenían por costumbre reunirse un día determinado, entonar himnos y ligarse mediante un juramento para no llevar a cabo ningún crimen, adulterio, faltar a la palabra o negarse a devolver algo prestado. Plinio incluso reconoce que tales acciones parecen inofensivas, y sólo considera a los cristianos parte de una secta con supersticiones perversas y desmesuradas. El único problema real que observaba Plinio era el procesamiento ante los tribunales de todos los cristianos acusados de serlo, ya que su número era considerable entre todas las edades, clases sociales y sexos.<sup>229</sup>

La carta del gobernador de Bitinia al emperador de Roma muestra la relevancia que esta nueva religión comenzó a tener en el Imperio, ya que quedaba implícito en la solicitud de Plinio la búsqueda por hallar alguna legislación anticristiana que justificara la detención y procesamiento de estos individuos que en principio parecían inofensivos, pero que resultaban contrarios al Imperio, no porque desafiaran la autoridad del emperador o porque conspiraran en su contra, sino porque eran inmunes a las acciones que utilizaba el Imperio para dominar a la población, rechazando la liberalización del bíos que permitían al emperador gobernar sobre los hombres. Los cristianos enfocados en un fin más allá de la existencia finita, buscaban la existencia celestial junto a Cristo que se lograría en la acotación de estas pasiones y placeres, por ello es que resultaban sumamente peligrosos para el ejercicio del poder político en Roma. Esto se demuestra en la contestación que Trajano le da a Plinio, en la cual le indica que si bien no debe perseguir a los cristianos derivado de las delaciones masivas si debe procesar los casos individuales en los cuales se demuestre con pruebas que los individuos efectivamente son cristianos. Es decir, la persecución no será sobre toda la población sino solamente sobre aquellos que ciertamente sean cristianos,<sup>230</sup>

---

<sup>229</sup> Plinio El Joven, *Cartas*, Editorial Gredos, 2005, Madrid, pp. 557-560

<sup>230</sup> *Ibíd.*, pp. 561-562

enjuiciándolos por pertenecer a esta secta, los cuales evitarían la condena si realizaban sacrificios ante los dioses romanos y los cultos imperiales.<sup>231</sup>

En el año 116 Trajano cayó enfermo, para entonces ya había elegido a su sucesor, Adriano, hijo de su primo y esposo de su sobrina nieta, quien ascendió a su muerte en el año 117. El nuevo emperador como era costumbre entregó una liberal gratificación a los soldados del Imperio, por lo que no existieron mayores controversias a su llegada.<sup>232</sup> También canceló las deudas que los ciudadanos debían al tesoro público desde quince años atrás y para su cumpleaños Adriano brindó al pueblo espectáculos, sacrificando muchas bestias para divertimento del público, así como también entregó regalos que arrojaba por doquier, tanto en los teatros como en el Circo.<sup>233</sup> Adriano apuntaló su poder con el beneplácito del ejército y el pueblo, que se sintieron más favorecidos cuando el emperador canceló las guerras con los partos en Mesopotamia y contra los bárbaros en Dacia, renunciando a estos territorios que eran conflictivos con el fin de asegurar las fronteras del Imperio.<sup>234</sup>

En el año 132 Adriano intentó fundar una nueva ciudad en lo que había sido la capital del reino de Judá, denominándola Elia Capitolina, levantando un templo a Júpiter. Esto produjo un gran descontento entre los judíos, ya que, si bien muchos habían sido desterrados de la ciudad, la mayoría todavía vivía en las afueras de Jerusalén. Los judíos consideraron

---

<sup>231</sup> Santa Matilde de Hackeborn, *Revelaciones Místicas*, Gracia Especial, 5ª parte, Cap. XVI: “A ruegos de un religioso pregunta al Señor dónde están las almas de Sansón, Salomón, Orígenes y Trajano; y el Señor le contesta: «Quiero que permanezcan ocultas a los hombres las disposiciones de mi piedad para el alma de Salomón, a fin de que eviten con más cuidado los pecados carnales. Y es, asimismo, voluntad mía no sean conocidas las decisiones de mi Piedad para con el alma de Sansón a fin de que tiemblen los mortales saciar sus instintos de venganza en sus enemigos; y también quiero se ignore lo que ha hecho mi voluntad con el alma de Orígenes para que nadie se atreva a entonarse fiado de su ciencia; e igualmente decidí no sepa el hombre el fallo de mi liberalidad con el alma de Trajano, para exaltación de la Fe Católica, ya que ese emperador, aunque dotado de todas las virtudes naturales, careció sin embargo de la Fe cristiana y del bautismo.”

<sup>232</sup> Dion Casio, *Historia Romana. Epítomes de los Libros LXI a LXX*, op. cit., 189.

<sup>233</sup> *Ibíd.*, p. 190

<sup>234</sup> La supresión de las guerras ocasionó problemas económicos, pues muchos de los divertimentos y donaciones del emperador eran patrocinados por las ofensivas, lo mismo sucedió con la agricultura, pues los esclavos obtenidos en las batallas y que servían para la producción de alimentos dejaron de llegar a los terratenientes. Las implicaciones de estas condiciones fueron mayúsculas, pues al no haber esclavos, los terratenientes recurrieron a los ciudadanos romanos que actuaron como trabajadores libres, ya que, acostumbrados a los desplazamientos entre las distintas ciudades y pueblos del Imperio para hallar los mayores beneficios, los ciudadanos romanos vendieron su fuerza de trabajo a un mayor precio que la de los esclavos, por ello los terratenientes junto con el emperador comenzaron a promulgar una serie de leyes con el objetivo de evitar los desplazamientos de los campesinos, buscando mantenerlos ligados a un trozo de tierra para evitar la inflación de los productos agrícolas. Esto puede considerarse los inicios de la organización feudal que junto con la expansión de las murallas caracterizarían al medievo.

intolerable el establecimiento de cultos extranjeros en la ciudad en donde se había construido el Templo de Yahveh y en donde se había firmado la alianza con el pueblo elegido. El líder judío que condujo la revuelta fue el filibustero Bar-Kokhba a quien el rabino Aquiba, principal jefe judío de la ciudad, proclamó el Mesías.<sup>235</sup> La lucha de los judíos fue tenaz, incluso se restauró un Estado soberano durante dos años y medio en el cual Bar-Kokhba se proclamó príncipe de Israel. Finalmente, el general Sexto Julio Severo junto con varias legiones entraron a la ciudad en el año 135, destruyendo la resistencia judía, capturando y torturando a Aquiba y a Bar-Kokhba, prohibiendo a los judíos entrar a Jerusalén, así como la lectura de la Torá, el calendario judío y el estudio de los textos sagrados. En este territorio se fundó una ciudad romana, eliminando la provincia romana de Judea fusionándola con otras regiones en la provincia de Siria-Palestina.

En el año 138 falleció Adriano de enfermedad,<sup>236</sup> por lo que fue sustituido por Antonino Pio, hombre paternalista que continuó con la tradición de entregar riquezas y honores a las legiones, y espectáculos y alimentos al pueblo.<sup>237</sup> Durante su gobierno, floreció el comercio y la industria, por lo que la paz también trajo prosperidad y tolerancia. Durante este periodo se expandió el cristianismo en Roma, evidenciando la pasividad del emperador en contra de estos cultos místéricos.

El cristianismo al contrario del judaísmo se mostraba como una religión pacifista a los ojos de los romanos, que se centraba en adorar a su Dios, en hacer proselitismo entre las mujeres, los esclavos y las clases más bajas del Imperio, y en aceptar su suerte como mártires al ser condenados por las autoridades imperiales. Los cristianos, además, atrajeron de su parte a los judíos helenizados que conocedores de las tradiciones judías fueron el puente que vinculó la filosofía clásica con las enseñanzas del mesías. Los cristianos también se vieron

---

<sup>235</sup> El Taná Rabí Aquiva era quien dirigía el Sanedrín de la ciudad, siendo él el que convenció al resto de las autoridades religiosas de la ciudad de apoyar la rebelión y declararan al, Simón Bar Kokhba, como el Mesías, de acuerdo con el versículo bíblico de Números 24:17: "Descenderá una estrella de Jacob" ("Bar Kojba" significa "hijo de la estrella" en arameo).

<sup>236</sup> Aurelio Víctor, *Libros Cesares*, Editorial Gredos, 2008, España, p. 206: "El mismo, como es costumbre de los hombres afortunados y ricos, construyó palacios, se ocupó de banquetes, estatuas y pinturas; finalmente, con sumo cuidado se entregó al lujo y a los placeres. De aquí surgieron los maliciosos rumores de que había deshonrado a jovencitos y de que había ardido con pasión por los escandalosos servicios de Antínoo y que no por otra causa había fundado una ciudad con su nombre y había erigido estatuas a este efebo."

<sup>237</sup> *Ibíd.*, p. 117: Muy rico antes de llegar a ser emperador, gastó toda su fortuna en pagar a los soldados y en agasajar a los amigos, pero dejó el erario público en una situación opulenta.

favorecidos por las pocas pretensiones políticas que mostraron en un inicio. A diferencia de otros cultos místicos como el judaísmo, los cristianos no buscaron restaurar un reino o reconstruir un templo, sino que se reconocieron en el mundo terrenal dentro de un periodo de transición que les serviría para someterse a los desafíos de la existencia celestial a su muerte, cuando serían calificados y de acuerdo a sus merecimientos podrían trasladarse a su verdadera existencia en el reino divino.

El crecimiento del cristianismo llegó al grado de rivalizar con los cultos públicos romanos. Esto se puede observar durante el gobierno del emperador-filósofo Marco Aurelio, sucesor de Antonino Pio, quien, a pesar de ser un seguidor del estoicismo, meditado en la toma de decisiones en lo referente a la guerra o en sus relaciones con el Senado, no lograría refrenar sus pasiones en contra de los seguidores de Cristo. Marco Aurelio durante su mandato persiguió a los cristianos considerándolos una secta de fanáticos necrófilos que despreciaban la muerte, no porque está alumbrara su conocimiento o fuera la muestra del desprecio sobre las pasiones corporales, sino porque los cristianos consideraban a la muerte como parte de un martirio ofrendado a su Dios, algo incomprensible para un filósofo estoico encaminado por la razón divina la cual se manifestaba en el *daimon* interior de la conciencia.

El cristianismo se hizo gradualmente más importante en Roma debido a que para entonces se había alimentado de la permisibilidad de los anteriores emperadores, consintiendo su expansión junto con el mensaje “salvador” entre las clases más bajas de la población. También el cristianismo se vio beneficiado por la persecución a los judíos, los cuales habían conquistado la animadversión de los romanos derivado de sus revueltas. Por ello es que muchos “temerosos de Dios” o judíos helenizados se decantaron por el cristianismo para evitar la represión de sus formas tradicionales de vida que eran obstaculizadas por las autoridades imperiales.<sup>238</sup> El crecimiento constante de esta secta oriental también puede imputarse a los constantes conflictos que se desarrollaban en el Imperio y a las claras muestras de degeneración pública y privada que hacían palpable el fin de los tiempos y la llegada del ungido para la salvación de los justos.<sup>239</sup> El cristianismo se favoreció de la opresión estatal, la incertidumbre de un futuro próspero ante el

---

<sup>238</sup> Asimov, Isaac. *El Imperio romano*, Alianza, 1981, Madrid, p. 183

<sup>239</sup> Santos Yanguas, Narciso, *Cristianismo y sociedad pagana en el Imperio romano durante el siglo II*, Universidad de Oviedo, 1999, España, p. 117

derrumbamiento de los cultos públicos y la desesperanza de una sociedad que veía truncada sus expectativas de vida terrenal, utilizando como escaparate las posibilidades de una vida ultraterrena que ofrecían las liturgias cristianas.<sup>240</sup>

Dentro de este contexto se dan los primeros debates entre los filósofos estoicos como Marco Antonio o cínicos como Crescencio con los pensadores cristianos. El principal de ellos fue Justino Mártir quien iniciado en la filosofía platónica pronto se volcaría al estudio de los profetas de Israel, convenciéndose de que la verdadera religión era la profesada por los cristianos.<sup>241</sup> Justino escribió varios textos apologéticos de la religión cristiana, en los cuales defendía a los cristianos de las acusaciones que les vertían tanto las autoridades romanas como los filósofos.<sup>242</sup> Este es el inicio de una serie de disputas entre las concepciones filosóficas y éticas de las religiones antiguas en contraposición de los postulados teológicos del cristianismo, que de apoco comenzaron a tener centralidad en el Imperio, debido al amplificación de los fieles y a los instrumentos filosóficos que sus pensadores utilizaron para sustentar su fe.

Dentro de estas disputas es que se evidenciará la centralidad que para el cristianismo tiene la vida biológica como un instrumento del ejercicio del poder político. El bíos se transformará en maleable no en cuanto más satisfactores les sean entregados a los individuos

---

<sup>240</sup> El florecimiento del cristianismo ocasiono la oposición de las poblaciones paganas, que organizaron revueltas populares en contra de los cristianos en la provincia de la Galia, en donde las acusaciones de los pobladores conllevaron al aislamiento y posterior linchamiento de los seguidores de cristo, obligando al emperador a intervenir, quienes procesaron y condenaron a los cristianos, mostrando de parte de los seguidores de cristo una fortaleza y seguridad por la condena y los martirios, y que incluso los que en un inicio habían desconocido la fe de cristo, la abrazaron posteriormente convencidos por sus correligionarios. También esta persecución estuvo motivada por la pandemia de viruela o sarampión que afectó al Imperio Romano durante el gobierno de Marco Aurelio. La epidemia pudo haber sido contraída por las tropas que regresaban de las campañas en el oriente del Imperio, la cual diezmo a la población y a las legiones del Imperio, pero asoló particularmente a la ciudad de Roma, que Marco Aurelio buscó repoblar con migraciones de venidas del norte, por lo que se dio inicio a una germanización del Imperio. Las primeras acciones de los romanos en contra de esta peste fue invocar a los dioses públicos para superar estos males que agobiaban a la ciudad, restableciendo un gran miramiento en sus liturgias. No obstante, posteriormente se les achacaron a los cristianos la propagación de estos males, los cuales aumentaban cada día y eran reconocidos como traidores a las liturgias públicas y a las instituciones del Estado, siendo atacados y perseguidos por ello.

<sup>241</sup> Sáez, Andrés, *La peste Antonina: una peste global en el siglo II d. C.*, Nota histórica-Universidad de La Frontera, 2016, Chile, p. 220

<sup>242</sup> Según la tradición cristiana, su martirio y muerte se debió justamente a una de estas disputas, pues al parecer el filósofo cínico Crescencio lo retó a un debate en el cual el cristiano resultó victorioso, por ello Crescencio tomó venganza acusando a su adversario ante los tribunales de Roma. En el año 163 Justino junto con algunos de sus alumnos fueron llevados con el prefecto de la ciudad quien trató de persuadir a los cristianos acerca de la simpleza de su fe y del castigo que esto conllevaría, no obstante, los cristianos lo aceptaron sin contemplaciones.

o entre mayor sea la cantidad de necesidades cubiertas por el régimen político-religioso, sino por el contrario, el bíos será mejor manejable en cuanto mayores satisfactores les sean condicionados, disciplinando esta vida biológica a través de las necesidades orgánicas, las pasiones y los placeres que serán administrados por parte de un ente superior a su propia individualidad. Es ahí en donde se manifiesta la sacralidad del bios gestionada por el clero que a continuación se analizará.

### **3.3 Sacralización del bíos**

Las religiones nacen a partir de las necesidades específicas del contexto en donde se originan, buscando resolver las carencias y los males de los hombres que las deidades están destinadas a solucionar. En las ciudades de Grecia y Roma los dioses estaban orientados a agrupar un número de familias para desarrollar comunidades más o menos robustas que estuvieran cohesionadas para enfrentar los desafíos del mundo exterior a ellas. En el caso del cristianismo en occidente las dificultades estribaban en los conflictos permanentes en las provincias del Imperio romano establecidas en las luchas por obtener el poder político, los despotismos ocasionados por la satisfacción del bíos en la esfera pública y la carencia de valores morales que amplificaban las pasiones que destruían cualquier viso de comunidad.

El surgimiento de estas religiones como soluciones a las problemáticas sociales no nacen a partir de una tabla rasa, sino son el resultado de una serie de sincretismos con las creencias que les antecedieron, las cuales son utilizadas para posicionarse como hegemónicas entre determinados grupos sociales que son reacios a transmutar sus dioses, rituales y sacerdocios. De ahí que los dioses olímpicos utilizaran las características de los dioses domésticos para legitimar su predominio. De ahí que el cristianismo se viera obligado a modificar sus postulados orientales para darle cabida a los simbolismos y a las supersticiones de las tradiciones grecorromanas con el objetivo de llegar a todas las poblaciones y hacer menos traumático la conversión de sus creencias religiosas.

El mensaje religioso de cualquier culto es también siempre el resultado del medio en donde se desarrolla, y tiende a hablar en un “lenguaje” comprensible a la población a la cual va destinada la enseñanza divina, utilizando ciertas expresiones orientadas al pueblo apalancado en sus supersticiones, pero también términos propios para los “eruditos”, aquellos que ocuparán los sacerdocios y harán comprensibles los misterios y las enseñanzas divinas

para normar la moral y el comportamiento de los hombres. Por ello el cristianismo se vio forzado a interactuar con aquellos que le habían dado una comprensión al cosmos, a sus orígenes y a su funcionamiento, así como al papel del hombre en la comunidad, entablando debates con los filósofos platónicos, epicúreos o estoicos, utilizando para ello el lenguaje que ellos comprendían y habían utilizado para explicar los fenómenos en torno al hombre. Esto condujo a que el cristianismo abandonara en cierta medida los orígenes privativamente judíos de un Dios propio de las tribus seminómadas de la región semítica del mediterráneo, para adaptarlo a las características particularmente griegas de las provincias orientales del Imperio, desarrollando analogías como Dios igual al Logos (λόγος) atribuido a Filón de Alejandría, el cual expresaba que Dios es la razón y el verbo del universo, o la idea desarrollada por Pablo de Tarso en la cual se caracterizaba a Jesús de Nazaret con la atribución de Kýrios-Señor (κύριος), como un elemento que denotaba admiración y respeto, pero también dominación, elemento propio del contexto grecolatino fundamentado en la autoridad del patriarca.

El cristianismo al mismo tiempo que desafió la ética, la religión y la filosofía grecolatina, también las utilizó para transmitir su mensaje “salvador”, empleando parte de estas reflexiones para dar a entender entre el vulgo y los ilustrados los dogmas de la nueva religión. Una muestra de ello es la utilización de las nociones de bíos (βίος) y zoé (Ζωή) entre los primeros escritores cristianos, nociones que fueron adoptadas para enmarcar una existencia material, biológica y finita creada por Dios a su imagen y semejanza, o una existencia espiritual, cualificada y eterna que se obtendrá en el seguimiento a las ordenanzas divinas y se desarrollará en el reino de los cielos. Ambas concepciones se transmutarán del lenguaje y del pensamiento griego a los textos sagrados cristianos, distinguiendo estos grados de existencia y su tratamiento a través de las escrituras que normarán el comportamiento de los adeptos a la nueva religión. El cristianismo, por lo tanto, usará y especificará las nociones de bíos y zoé muy claramente, estableciendo el lugar de la existencia biológica y la existencia cualificada, así como las características que conformarán a cada una de ellas, instituyendo una serie de normatividades para gestionar, administrar y disciplinar estos grados de vida a través de los clérigos, las liturgias y los sacramentos cristianos que tendrán como objetivo superior conducir la existencia terrenal de los hombres hacia la “salvación eterna”.

Los elementos para el tratamiento de estos grados de vida en un inicio no fueron del todo homogéneos, estos estuvieron sometidos a una serie de influencias de origen griego, romano, judío y de las religiones orientales, que modificarían constantemente las interpretaciones sobre la administración del zoé y del bíos, así como su papel para la salvación de la humanidad. Es por ello que en este apartado además de reconocer los postulados esenciales del cristianismo en torno al bíos y al zoé, se buscará analizar los procesos intelectuales que permitieron establecer la sacralización de la existencia biológica y su posterior gestión por parte de las instituciones eclesiásticas que se dedicaron a vigilar, disciplinar y conducir la vida de los hombres a través de la esfera privada, así como los aportes para el engrandecimiento de una vida superior en relación a su cercanía con la divinidad cristiana que se desenvolverá principalmente en la esfera pública.

Los procesos intelectuales que vincularon al bíos con el cristianismo parten del judaísmo, que como basamento de la religión cristiana es su principal fuente de nutrición mística. El judaísmo mantiene como uno de sus principales elementos místicos la idea de Dios único creador y hacedor de la vida de los hombres,<sup>243</sup> en donde la existencia biológica es fundamental para la preservación de la fe y en donde los dones entregados por Dios a sus fieles se afirman en la reproducción biológica de la especie en torno al núcleo familiar, entregando los medios necesarios para el aseguramiento de su vida.<sup>244</sup> Yahveh se convertirá en el principal catalizador y protector de la reproducción biológica de los hombres, siendo fundamental para el aseguramiento de la especie, aunado a que tendrá como una de sus atribuciones el acabar con la existencia biológica que vacile en su glorificación y se indiscipline al control sobre su conciencia.<sup>245</sup> Yahveh también consignará las leyes divinas a

---

<sup>243</sup> Viejo Testamento, Génesis, 1:3-29: “En el principio Dios creo el cielo y la tierra, Y llamó Dios al firmamento Cielos. Y fue la tarde y la mañana el día segundo. [...] Formó, pues, Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra y sopló en su nariz el aliento de vida; y fue el hombre alma viviente.”

<sup>244</sup> Viejo Testamento, Génesis, 9:1-3: “Y BENDIJO Dios a Noé y a sus hijos, y les dijo: Fructificad, y a multiplicaos y henchid la tierra; y el temor y el miedo de vosotros estarán en todo animal de la tierra, y en toda ave de los cielos, en todo lo que se mueve en la tierra y en todos los peces del mar; en vuestras manos son entregados. Todo lo que se mueve y vive os será para a alimento, así como las legumbres y hierbas; os lo he dado todo. Pero carne con su vida, que es su sangre, no comeréis.”

<sup>245</sup> Viejo Testamento, Génesis, 6:17: “Y yo, he aquí, yo voy a enviar un a diluvio de aguas sobre la tierra, para destruir toda carne en que haya espíritu de vida debajo del cielo; todo lo que hay en la tierra morirá; Génesis, 38: 8-12: Entonces Judá dijo a Onán: Llégate a la a esposa de tu hermano, y despóstate con ella y levanta descendencia a tu hermano. Y sabiendo Onán que la descendencia no había de ser suya, sucedía que cuando se llegaba a la esposa de su hermano vertía en tierra, para no dar descendencia a su hermano. Y desagradó a los ojos de Jehová lo que hacía, y a él también le quitó la vida.”



Moisés para normar la conducta de los individuos y proteger la existencia humana<sup>246</sup> que resultará esencial para la subsistencia de la fe.<sup>247</sup> Para el judaísmo el bíos se convertirá en un elemento para la conservación de las tribus hebreas. Yahveh dará y protegerá la existencia biológica de los hombres, y es a partir de sus relaciones de sangre y de la corporalidad de sus creyentes, que se establecerá quién pertenece al pueblo elegido<sup>248</sup> y cómo se fundamentará su alianza.<sup>249</sup>

Para el judaísmo el bíos será un instrumento de dominación que apalancado en las leyes mosaicas regularán la conducta, la conciencia y la comunidad de los integrantes de su fe.<sup>250</sup> Pero a diferencia del cristianismo, el judaísmo no sacralizará la vida biológica de los hombres. No concebirá en la existencia orgánica de los individuos la divinidad de Dios. Si

---

<sup>246</sup> Viejo Testamento, Éxodo, 18:20-22: “Oye ahora mi voz; yo te aconsejaré, y Dios estará contigo. Representa tú al pueblo delante de Dios, y somete los asuntos a Dios. Y a enseña a ellos los estatutos y las leyes, y muéstrales el camino por el cual deben andar y lo que han de hacer. Además, busca tú de entre todo el pueblo a hombres de virtud, temerosos de Dios, hombres verídicos que aborrezcan la avaricia; y ponlos sobre el pueblo como jefes de millares, jefes de centenas, jefes de cincuenta y jefes de diez. Ellos juzgarán al pueblo en todo tiempo; y será que todo asunto grave lo traerán a ti y ellos juzgarán todo asunto pequeño; alivia así la carga de sobre ti, y la llevarán ellos contigo.”

<sup>247</sup> Viejo Testamento, Éxodo, 21:22-24: “Si algunos riñen y hieren a una mujer encinta, y ésta aborta, pero sin haber otros daños, el culpable será penado conforme a lo que le imponga el marido de la mujer y pagará lo que juzguen los jueces. Pero si hay otros daños, entonces pagarás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe.”

<sup>248</sup> El judaísmo se transmite sólo a través de la línea biológica materna. Esto significa que los lazos biológicos son esenciales para el establecimiento de la familia, al contrario de las religiones antiguas occidentales en donde el linaje se transmitía a través del varón en el consentimiento de su estirpe, aunque propiamente no tengan relación sanguínea.

<sup>249</sup> Viejo Testamento, Génesis, 17-9:11: “Dijo de nuevo Dios a Abraham: Tú guardarás mi convenio, tú y tu descendencia después de ti por sus generaciones. Éste será mi convenio, que guardaréis entre yo y vosotros y tu descendencia después de ti: Será circuncidado todo varón de entre vosotros. Circuncidaréis, pues, la carne de vuestro prepucio, y será por señal del convenio.”

<sup>250</sup> Viejo Testamento, Éxodo 20: 1-18: “Y habló Dios todas estas palabras diciendo: Yo soy Jehová tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre. No tendrás a dioses ajenos delante de mí. No te harás imagen, ni ninguna semejanza de cosa alguna que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás ellas, ni las honrarás, porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y la cuarta generación de los que me aborrecen, y que hago a misericordia millares, a los que me aman y guardan mis mandamientos. No tomarás el nombre de Jehová tu Dios en vano, porque no dará por inocente Jehová al que tomare su nombre en vano. Acuérdate del día del reposo para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu obra, más el séptimo día es reposo para Jehová tu Dios; no harás en él obra alguna, tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu bestia, ni el extranjero que está dentro de tus puertas. Porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar y todas las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día; por tanto, Jehová bendijo el día de reposo y lo santificó. Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se alarguen en la tierra que Jehová tu Dios te da. No matarás. No cometerás a adulterio. No a hurtarás. No dirás contra tu prójimo a falso testimonio. No a codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la esposa de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo.”

bien el Dios judío creó a los hombres a su imagen y semejanza,<sup>251</sup> no lo hizo para materializarse en ellos a través de su corporalidad y razón, convirtiendo a esta existencia en algo divino que deberá de ser purificado y enmendado a través de diferentes sacramentos o liturgias religiosas. Por el contrario, Yahveh nunca se materializará en los hombres y prohibirá su representación, ya que ésta resultará inalcanzable e incomprensible, por lo que su divinidad sólo le pertenecerá a la entidad etérea que lo constituye. La vida que importará al judaísmo será la vida que da cuenta de la inconmensurabilidad de Dios, aquella que se dedicará a adorarlo, siguiendo sus enseñanzas que lo integrarán al pueblo elegido como seguidor de sus leyes y liturgias, pero no como parte de su divinidad. Esto se torna más nítido cuando Yahveh asesina o manda asesinar aquellos que son contrarios a su fe,<sup>252</sup> cuando destierra a los que no siguen las creencias en el único Dios verdadero<sup>253</sup> o cuando desecha a los extranjeros por no mantener los lazos de sangre o de alianza que se requieren para asegurar la fidelidad del pueblo elegido.<sup>254</sup>

---

<sup>251</sup> Viejo Testamento, Génesis, 1:26: “Y dijo Dios: a Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza.”

<sup>252</sup> Viejo Testamento, Josué 11:1-16: “Y ACONTECIÓ que cuando a Adonisedec, rey de Jerusalén, oyó que Josué había tomado Hai, y que la había asolado (como había hecho a Jericó y a su rey, así le hizo a Hai y a su rey), y que los moradores de Gabaón habían hecho la paz con los israelitas, y que estaban entre ellos, tuvo gran temor, porque Gabaón era una gran ciudad, como una de las ciudades reales, y mayor que Hai, y todos sus hombres eran valientes. [...] Y Jehová dijo a Josué: No tengas temor de ellos, porque yo los he a entregado en tus manos, y ninguno de ellos prevalecerá delante de ti. [...] En aquel mismo día tomó Josué Maceda, y la hirió a filo de espada, y mató a su rey; y los destruyó a ellos y a todo lo que en ella tenía vida, sin quedar nada; e hizo al rey de Maceda como había hecho al rey de Jericó [...] Asimismo, tomó Josué todas las ciudades de aquellos reyes y a todos los reyes de ellas, y los hirió a filo de espada, y a los destruyó, como Moisés, siervo de Jehová, lo había mandado. Pero todas las ciudades que estaban en colinas no las quemó Israel, excepto Hazor, la cual quemó Josué. Y los hijos de Israel a tomaron para sí todos los despojos y las bestias de aquellas ciudades; pero a todos los hombres hirieron a filo de espada hasta destruirlos, sin dejar ninguno con vida.”

<sup>253</sup> Viejo Testamento, Reyes, 19:4: “Y vino a él la palabra de Jehová, y le dijo: ¿Qué haces aquí, Elías? Y él respondió: He sentido un vivo a celo por Jehová Dios de los ejércitos, porque los hijos de Israel han abandonado tu convenio, han derribado tus altares y han matado a espada a tus profetas; y sólo yo he quedado, y me buscan para quitarme la vida. [...] Y le dijo Jehová: Ve, regresa por tu camino, por el desierto de Damasco; y llegarás y ungirás a Hazael como a rey de Siria. Y a Jehú a hijo de Nimsi ungirás como rey sobre Israel; y a Eliseo hijo de Safat, de Abel-mehola, ungirás para que sea profeta en tu lugar. Y acontecerá que al que escape de la espada de Hazael, Jehú lo matará; y al que escape de la espada de Jehú, Eliseo lo matará. Y yo haré que queden en Israel siete mil, todas las rodillas que no se han doblado ante Baal, y todas las bocas que no lo han besado.”

<sup>254</sup> Levítico, 17:10-11: “Y cualquier hombre de la casa de Israel, o de los extranjeros que peregrinan entre ellos, que coma sangre alguna, yo pondré mi rostro contra esa persona que coma sangre y la talaré de entre su pueblo. Porque la vida de la carne en la sangre está, y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas; por lo cual, la misma sangre hará expiación por el alma. Por tanto, he dicho a los hijos de Israel: Ninguna persona de vosotros comerá sangre, ni el extranjero que peregrina entre vosotros comerá sangre. Y cualquier hombre de los hijos de Israel, o de los extranjeros que peregrinan entre ellos, que cace un animal o un ave que sea de comer, derramará su sangre y la cubrirá con tierra, porque la vida de toda carne es su sangre; por tanto, he dicho a los hijos de Israel: No comeréis la sangre de ninguna carne, porque la vida de toda carne es su sangre; cualquiera que la coma será talado.”

El judaísmo utilizará la administración sobre el bíos de los integrantes de su fe para someter y legitimar su predominio sobre esta parte de la población, excluyendo al resto. Si bien las leyes mosaicas prohibieron el asesinato, no lo hicieron con la finalidad de respetar la existencia orgánica del conjunto de los hombres. Estas leyes no se concibieron como universales sino como propias del pueblo judío, por lo que su finalidad fue gestionar la vida dentro de la comunidad para evitar disputas internas. Consecuentemente, el judaísmo no sacralizará el bíos, ya que sólo para esta religión será relevante el gestionar la vida orgánica de su pueblo; por ello asesinarán antes de convertir, desterrarán antes de convencer y desecharán a los extranjeros antes de universalizar sus creencias, no concibiendo como parte de Dios y de su divinidad el bíos de los individuos, evitando convertir esta existencia terrenal en un elemento de exaltación. El judaísmo también dejará en un segundo plano el ascetismo, la purificación y la constricción de los placeres que conllevarán a la sacralización del bíos, y privilegiará los lazos biológicos que unirán a Dios con el pueblo elegido.<sup>255</sup>

La sacralización del bíos estará más bien vinculado al sincretismo del cristianismo de origen judío con las ideas éticas, filosóficas y religiosas de la antigüedad tardía que confluirán con los primeros escritores apologéticos. Pablo de Tarso será el arquitecto de este sincretismo construyendo las bases para la religión cristiana a partir de su origen judío, su conocimiento de la filosofía griega y su reconocimiento de los problemas de las provincias romanas. La sacralización de la vida biológica tendrá su origen en una serie de contextos, creencias y conocimientos que conllevarían a que los primeros pensadores cristianos concibieran como esencial para la nueva religión la asimilación entre la divinidad del Dios monoteísta con la existencia orgánica de los hombres. Este vínculo se estrechará con la noción “El Verbo hecho carne”,<sup>256</sup> manifestación que será retomada continuamente por el cristianismo para desarrollar una sacralización del bíos a través de la disciplina sobre la conducta, el control sobre la conciencia y el gobierno sobre la comunidad, algo que sin duda determinará el contenido del credo cristiano y la gestión de la vida por parte de las instituciones religiosas en la antigüedad tardía y el medievo.

---

<sup>255</sup> Viejo Testamento. Samuel, 25:29: “Aunque alguien se haya levantado para perseguirte y atentar contra tu vida, con todo, la vida de mi señor será ligada al haz de los que viven con Jehová tu Dios, y él arrojará la vida de tus enemigos como de en medio de la palma de una honda.”

<sup>256</sup> Nuevo Testamento, Juan, 1:14: “Y el Verbo fue hecho carne y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad.”

El cristianismo tiene sus orígenes en la vida religiosa de la provincia de Judea, la cual se encontraba convulsionada por la dominación romana y la búsqueda entre algunos fervientes judíos de la restauración del Reino de David y de Saúl, es decir, de un reino eminentemente judío que condujera la existencia de los hombres mediante las leyes entregadas por Yahveh a Moisés. Los judíos anhelaban con desespero el suceso milagroso que los retornara al poder político del cual habían sido despojados desde el cautiverio de Babilonia, por ello apelaban al mesías que restauraría la grandeza del pueblo elegido. Dentro de este contexto de efervescencia religiosa y política fue que se desarrollaron las enseñanzas de Jesús de Nazaret como profeta de Yahveh en la región de Galilea, la cual estaba alejada de los grandes centros de enseñanza judía que se encontraban en Jerusalén, Alejandría y Babilonia, por ello la prédica de Jesús más que estar engarzada a la lucha por restaurar al reino de Israel propio del centro político-religioso de Jerusalén, estaba dirigida según las escrituras de sus seguidores, al examen de la conciencia, al arrepentimiento de las malas acciones contrarias a las enseñanzas de Dios, al amor al prójimo y a la confianza en Yahveh y en su retorno para la salvación de los justos. Es comprensible que su mensaje no encontrara eco entre la mayoría de los judíos que buscando hegemonía política y religiosa hallaran en el mensaje de Jesús de Nazaret humildad y arrepentimiento.

Jesús hablaba en sus prédicas de la restauración de determinada actitud moral cimentada en la justicia, la paz, la resignación y la paciencia, no así en la rebelión del pueblo elegido para la dominación de las naciones. Por ello es que los sabios del Templo de Jerusalén lo consideraron a Jesús un encantador pretencioso, quien sin haber concurrido a las escuelas religiosas pretendía hablar como profeta de Yahveh, pero no de su reino y de su pueblo. El mensaje de Jesús además tendía a cuestionar el poder de los patriarcas judíos en la recopilación de los impuestos, en la gestión del crédito, en su posición frente a la dominación extranjera y en la actitud moral que propagaban entre sus seguidores, exponiendo a la aristocracia saducea y a los sacerdotes del Templo de Jerusalén al escrutinio del pueblo. Estas figuras de autoridad no dudarían en acabar con el profeta galileo cuando se les presentó la

oportunidad, siendo condenado Jesús de Nazaret por las autoridades judías y romanas por delitos religiosos y políticos al declararse el “rey de los judíos”.<sup>257</sup>

Jesús de Nazaret a su muerte no había fundado nada, ni había dejado leyes o enseñanzas escritas de su proceder en esta vida. Lo único que había dejado Jesús era un grupo muy reducido de seguidores quienes estaban persuadidos de la sacralidad del profeta. Ellos se convencieron de que al tercer día de su muerte presenciaron su resurrección, quien en una existencia espiritual se les presentó encomendándoles la propagación de sus enseñanzas entre todas las naciones.<sup>258</sup> Estos seguidores consideraban a Jesús como un hombre inspirado por Dios, creyéndolo el mesías enviado por Yahveh para la salvación de los judíos, por ello a la vez que creían en la divinidad de Jesús mantuvieron su compromiso con la religión judía. Los primeros apóstoles cristianos conformaron una secta más del judaísmo como lo eran los mandeístas que consideraban a Juan el Bautista el verdadero mesías o los esenios que alababan a Sadoc quien fue el primer Sumo sacerdote de Israel, entre otras muchas sectas más establecidas en Judea en el siglo I.

Los apóstoles cristianos obtuvieron mayor acogimiento entre los judíos en la diáspora, los cuales llegaban a Jerusalén en peregrinación y estaban dispuestos a escuchar y a debatir las prédicas del puñado de seguidores de Jesús que los abordaban a fuera de las sinagogas.<sup>259</sup> Los judíos helenizados pronto se acercaron a las enseñanzas de los apóstoles, lo mismo que algunos gentiles. Los seguidores de Jesús a diferencia de la mayoría de los judíos no

---

<sup>257</sup> Nuevo Testamento, Juan, 18:33-37: “Entonces Pilato volvió a entrar en el pretorio, y llamó a Jesús y le dijo: ¿Eres tú el Rey de los judíos? Jesús le respondió: ¿Dices tú esto por tí mismo, o te lo han dicho otros de mí? Pilato respondió: ¿Acaso soy yo judío? Tu nación y los principales sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué has hecho? Respondió Jesús: Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis servidores pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí. Le dijo entonces Pilato: Luego, ¿eres tú rey? Respondió Jesús: Tú dices que yo soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de a la verdad. Todo aquel que es de la verdad oye mi voz.”

<sup>258</sup> La resurrección de Jesús fue el elemento que atrajo mayores seguidores entre los griegos y romanos, pues esta idea de la resurrección había sido abordada por muchas otras religiones místicas, como los cultos eleusinos o la divinización de Mitra, pero el cristianismo la explotó con mayores resultados, pues existía determinada comprobación del retorno de Jesús de entre los muertos en la palabra de los apóstoles cristianos y en su posterior recopilación escrita que sería difundida entre los gentiles y los paganos que estaban familiarizados con estas nociones desde tiempos anteriores.

<sup>259</sup> Nuevo Testamento, Hechos, 6-14: “Y crecía la palabra del Señor, y el número de los discípulos se multiplicaba mucho en Jerusalén; también muchos de los sacerdotes obedecían la fe. Y Esteban, lleno de fe y de poder, hacía grandes prodigios y milagros entre el pueblo. Entonces se levantaron algunos de la sinagoga llamada de los libertos, y los cireneos, y los alejandrinos, y de los de Cilicia y de Asia, y discutían con Esteban. Pero no podían resistir a la a sabiduría ni al Espíritu con que hablaba.”

manifestaban su mesianismo a través de un nacionalismo constreñido al pueblo elegido, así como tampoco recurrieron directamente a los escritos de los profetas para abordar la divinidad de Yahveh, sino que utilizaron las obras y los “milagros” del profeta galileo para mostrar la divinidad del mesías, reconociéndose en el mensaje profético propagado por Jesús.<sup>260</sup> La recepción del mensaje entre los judíos helenizados, “los temerosos de Dios” y los gentiles obligarían a los apóstoles a trasladarse a las ciudades griegas de Fenicia, Chipre, Alejandría y Antioquia, desde donde predicaron con mayores libertades las enseñanzas del mesías que lo permitido en Jerusalén.

En los primeros años de la propagación de las enseñanzas de Jesús en las ciudades griegas es que se originó el principal elemento para la universalización del mesías judío en el Imperio romano. La conversión al cristianismo de Saulo de Tarso mejor conocido como Pablo de Tarso permitió que el mensaje salvador del profeta galileo se expandiera por el mundo occidental. Pablo de Tarso pasó de ser un perseguidor de las tribus evangelizadoras del apóstol Esteban a el principal propagandista de las enseñanzas de Jesús entre los griegos y los romanos, utilizando el “lenguaje” adecuado para que las enseñanzas del profeta fueran conocidas, debatidas y asimiladas en las provincias del Imperio. De origen fariseo, seguidor de las leyes de Yahveh, entendido en la filosofía griega y ciudadano del Imperio romano, Pablo de Tarso le imprimió al cristianismo las bases para su expansión. Él tuvo la capacidad para retomar las enseñanzas proféticas de Jesús de Nazaret que estaban estrechamente vinculadas a la religión judía y a los valores morales de esta religión como la obediencia, la humildad y el arrepentimiento, con los términos de las doctrinas filosóficas que le habían dado cuerpo a las interpretaciones sobre el mundo en las comunidades grecolatinas.<sup>261</sup> Pablo de Tarso fue el principal elemento para convertir de la vida y de las enseñanzas de Jesús en

---

<sup>260</sup> Nuevo Testamento, Hechos, 10-45: “Y a los fieles de la circuncisión que habían venido con Pedro se quedaron atónitos de que también sobre los gentiles se derramase el don del Espíritu Santo, porque los oían que hablaban en lenguas y que magnificaban a Dios.”

<sup>261</sup> A través de esta reinterpretación de Pablo de Tarso sobre la resurrección de Jesús, se crearon los sacramentos y las garantías que ofrece esta nueva religión a los hombres. El bautismo es uno de ellos, que para la religión cristiana representa justamente la purificación del alma a través del renacimiento espiritual, lo mismo la eucaristía, en la cual se adquieren a través de los alimentos comunes el cuerpo y la sangre de Jesús resucitado, esto es, Jesús que purifica la existencia terrenal de los hombres y los limpia de los pecados cometidos, lo mismo la pascua, en donde se celebra la muerte y la resurrección de Jesús a través del abandono de las pasiones y la purificación del espíritu. En el plano de las garantías, la resurrección de Jesús ofrece una nueva esperanza de vida a los fieles de todas las naciones que siguen sus enseñanzas elaboradas en torno a las leyes mosaica y a los valores morales que se expresan en las escrituras de los apóstoles, teniendo la seguridad de que en la muerte futura Dios discernirá con justicia para determinar el destino de todos los hombres.

una religión diferenciada del judaísmo de la cual los primeros apóstoles no pretendieron separarse.

Dentro de estas circunstancias es que se comienzan a entrecruzar los lazos de las enseñanzas de Jesús de Nazaret imbuido en la lógica judía con el contexto social y filosófico de las provincias romanas, que se entremezclaron en las interpretaciones desarrolladas por Pablo de Tarso para la formación de los presupuestos del cristianismo.<sup>262</sup> Es válido señalar que Pablo más que certificar la observancia de las tradiciones y los rituales judíos, tuvo en mente las circunstancias que se desenvolvían en las provincias orientales y sus decadencias afirmadas por la expansión de las pasiones, por la búsqueda de satisfacer las necesidades a través de la detentación del poder político y por los conflictos constantes que esto representaba. El apóstol cristiano concentró sus esfuerzos en desarrollar nuevas liturgias condensadas en la purificación de las conductas para la salvación de las almas, en la catarsis individual para la autocontención de las exaltaciones y en un ejercicio de la voluntad para soportar el dolor de la existencia terrenal, elementos análogos a la filosofía estoica que era sumamente crítica al estado de cosas en las provincias romanas.

El acercamiento de Pablo de Tarso a la filosofía estoica no es simplemente un presupuesto. En la carta de los Hechos se resume la visita de Pablo de Tarso a Atenas, región que para entonces era una provincia romana, en donde deliberó con los filósofos estoicos y

---

<sup>262</sup> Una de las principales diferencias de la interpretación de Pablo de Tarso con respecto a las enseñanzas de los apóstoles, es la razón de la resurrección de Jesús; pues si bien para los primeros apóstoles la muerte del ungido constituía un mito dramático e inspirador de la fe en Yahveh, que simbolizaba el sufrimiento de los hombres en la vida terrenal y su resurrección expresaba las posibilidades dadas por Dios a los hombres de una vida posterior en donde el mesías había derrotado el sufrimiento y había abrazado la bondad y la bienaventuranza del único Dios verdadero. En cambio, para Pablo la muerte no simbolizaba ningún sufrimiento, sino la condición necesaria para mostrar la divinidad de Jesús, esto es, un ejemplo de la magnificencia del hijo de Dios, que conocía y aceptaba su martirio para la purificación de los pecados de la humanidad. Además, con su resurrección Jesús garantizaba la salvación de todos sus fieles que estaban acordes a sus enseñanzas, desarrollando la verdadera existencia de los hombres en el reino de los cielos. La resurrección de Jesús se transformó de una historia más de la divinidad de Yahveh, como lo creían los primeros apóstoles, a una serie de ritos y garantías en la creencia de Jesús como el hijo de Dios, que con su sacrificio había purificado al mundo de sus pecados, resurgiendo para que los hombres reprodujeran sus enseñanzas y así ganarse el reino de los cielos junto a su padre, que ya no sólo era exclusivo del pueblo elegido, sino al que ahora podían ingresar los hombres de todas las naciones. De esta forma, la interpretación de Pablo de Tarso de la resurrección de Jesús construyó ritos, liturgias, misterios y sacerdocios que tendieron hacia la organización de una religión totalmente diferente a la de sus orígenes, en donde tomará principal relevancia no sólo el seguimiento de los rituales y sacerdocios comunes, sino principalmente la purificación del alma a través de la contención de las pasiones corporales y el disciplinamiento de la conducta, pues Dios murió por estas pasiones y estará en el cielo juzgando estos comportamientos para la salvación de sus fieles.

epicúreos en el Areópago la llegada del hijo de Dios y su trascendencia para los hombres.<sup>263</sup> La resurrección de Jesús es una premisa contraria a la concepción estoica sobre la naturaleza humana, sin embargo, esta proposición no rompe con el resto de las concepciones doctrinarias que unen al cristianismo y a la filosofía estoica, tales como el Logos el cual es considerado como el principio de la razón que gobierna sobre el mundo, o la idea de libertad que para ambos está determinada por una entidad superior, no pudiendo consistir más que en la aceptación del destino personal.

La vinculación del estoicismo y el cristianismo puede entenderse de mejor manera si se analizan los postulados principales de la filosofía estoica la cual tiene sus orígenes en el Helenismo,<sup>264</sup> momento en el que nace Zenón (335-263 a. C.) como el iniciador de esta escuela filosófica en la ciudad de Chipre, lo mismo Cleantes (300-223 a. C.) así como Crisipo (281-178 a. C.) nacido en Tarso. Estos filósofos intentaron explicar su realidad a través del estudio de la lógica, la física y la ética, las cuales estaban dirigidas a dominar y controlar los hechos, las cosas y las pasiones con la finalidad de alcanzar la felicidad.

Los estoicos fueron influenciados por Heráclito al declararse abiertamente como empiristas, ya que afirmaban que todos los elementos del mundo son manifestaciones de una única e idéntica sustancia originaria (ἀπειρον-ἄπειρον) que compone toda la materialidad del mundo y del universo. Esta materialidad es regida a su vez por una ley (logos-λόγος) que

---

<sup>263</sup> Nuevo Testamento, Hechos, 15: 17-34: “Mientras Pablo los esperaba en Atenas, su espíritu se enardecía viendo la ciudad entregada a la idolatría. Así que discutía en la sinagoga con los judíos y con los creyentes, y en la plaza cada día con los que allí concurrían. Y algunos filósofos de los epicúreos y de los estoicos disputaban con él; y unos decían: ¿Qué querrá decir este palabrero? Y otros: Parece que es predicador de nuevos dioses; porque les predicaba a Jesús y la resurrección. Y tomándole, le trajeron al Areópago, diciendo: ¿Podremos saber qué es esta nueva doctrina que proclamas? Porque traes a nuestros oídos cosas extrañas; queremos, pues, saber qué quiere decir esto. [...] Pablo se puso en medio del Areópago y dijo: Varones atenienses, en todo observo que sois muy religiosos, porque pasando y mirando vuestros santuarios, hallé también un altar en el cual estaba esta inscripción: AL DIOS NO CONOCIDO. Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio. El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos humanas, ni es honrado por manos de hombres, como si necesitara de algo, pues él es quien da a toda vida, y aliento y todas las cosas. Por cuanto ha establecido un día en el cual ha de juzgar al mundo con justicia, por aquel varón a quien ha designado, dando fe a todos al haberle levantado de entre los muertos. Pero cuando oyeron lo de la resurrección de los muertos, unos se burlaban, y otros decían: Ya te oiremos hablar acerca de esto otra vez. Y así Pablo salió de en medio de ellos. Pero algunos creyeron y se unieron a él, entre los que también estaban Dionisio, el del Areópago, y una mujer llamada Damaris, y otros con ellos.”

<sup>264</sup> El Helenismo que comienza posterior a la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.), con la supresión de las libertades en la mayoría de las ciudades-Estados griegas y termina con la caída de la última monarquía helénica a cargo de Cleopatra en Egipto (30 a. C.)



gobierna sobre el devenir del universo, sobre el curso de la naturaleza y sobre la acción humana. De modo que el universo es derivación de una sustancia originaria producto del fuego divino que es regido por la razón, considerando a la razón como el último fundamento de la existencia.<sup>265</sup> La vida de los hombres es creada por el ápeiron, es regida por el logos y es intervenida y penetrada por el (pneuma-πνεῦμα) o aliento de vida, el cual anima, y contiene los modelos germinales de la existencia del universo.<sup>266</sup> En consecuencia, para los estoicos Dios<sup>267</sup> (ápeiron, logos, pneuma) “es el alma, la mente y la razón del mundo, la providencia, el destino, la naturaleza, la ley universal, etc.; todas estas ideas denotan el mismo objeto desde distintos aspectos”.<sup>268</sup>

La comprensión del hombre y del universo a través de un inalterable vínculo de causas y efectos determinantes para la creación del mundo como para la voluntad de los hombres es perfectamente conveniente para una comprensión panteísta, en la cual el universo, la naturaleza, la creación y la razón que mueven al cosmos y a los hombres se asemejan con

---

<sup>265</sup> Calcidio, *Traducción y Comentario del Timeo de Platón*, Zaragoza, 2014, p. 290-292: “Muchos distinguen la materia del ser, como Zenón y Crisipo. Dice, en efecto, que la materia es lo que subyace a todo lo que tiene cualidades, que el ser, en cambio, es la materia primera de todas las cosas, o su fundamento más antiguo, sin aspecto ni forma, de la misma que el bronce, el oro, el hierro y demás cosas de ese tipo son la materia de lo que se fabrica con ellas, pero no su ser. En cambio, lo que es causa, tanto en estas cosas como en las demás, ara que existan, eso mismo es el ser. Después dice Zenón que este mismo ser tiene límites y que él es la única sustancia común de todas las cosas que existe, también divisible y mutable en toda su extensión; y que sus partes cambian, pero no desaparecen, como se consumen en la nada las partes de las cosas existentes. Pero, así como son propias de las innumerables y diversas figuras, incluso de las figuras de cera, la forma, la figura, Zenón piensa que ni la forma, ni la figura, ni absolutamente ninguna otra cualidad debe ser propias de la materia fundamento de todas las cosas; sin embargo, considera que esta materia está siempre unida e inseparablemente ligada a alguna cualidad. Y puesto que no tiene nacimiento ni muerte ya que ni existe desde lo no existente ni se consumirá en la nada, piensa Zenón que no le falta a esta materia aliento y vigor, desde la eternidad que la muevan de modo racional, unas veces a toda ella, otras veces parcialmente, lo cual es causa de la transformación tan frecuente y tan fuerte del mundo. Considera además que ese aliento motor no ha de ser la naturaleza, sino un principio vital y ciertamente racional que, dotando de vida al mundo sensible, lo haya adornado para esta belleza con que ahora se muestra. A este principio animado, sin duda pleno de felicidad, también lo llaman Dios.”

<sup>266</sup> Censorino, *Sobre el día del nacimiento*, Gredos, 2007, España, 244: “Zenón de Citio, fundador de la escuela estoica, consideró que el origen del género humano arranca de la última renovación del mundo y que los primeros hombres fueron creados del suelo con la ayuda del fuego divino, esto es, con el intermedio de la providencia divina.”

<sup>267</sup> Diógenes Learcio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial, 2007, Madrid, p. 448: “Dios, mente, destino y Zeus son una sola cosa y se dan muchas otras denominaciones. Existiendo, pues, por sí mismo otras denominaciones. Existiendo, pues, por sí mismo en el principio, transformó todo el ser en agua a través del aire. Y de la misma manera que el semen es acogido en el acto de la generación, así también él, que es la razón seminal del mundo, permanece de esta manera en la humedad, haciendo por sí mismo propicia a la materia para la generación de las cosas futuras. Después engendró en primer lugar a los cuatro elementos, fuego, agua, aire y tierra.”

<sup>268</sup> Zeller, Eduard, *Fundamentos de la filosofía griega*, op. cit., p. 222

una deidad monoteísta que los primeros estoicos identificaron con Zeus.<sup>269</sup> No obstante, el hombre es el único ser viviente que está capacitado para seguir y conocer las leyes universales debido a que su existencia contiene partes de la divinidad como el fuego sagrado y el logos que los hace vivir de acuerdo a su naturaleza, es decir, acuerdo a la razón.<sup>270</sup>

Para los estoicos todos los seres vivientes como las plantas, los animales y los hombres tienen desde su nacimiento una autoconciencia propia que se reconoce a través de su vínculo con la materialidad que lo conforma, por ello buscan preservar su naturaleza biológica como primer instinto de supervivencia.<sup>271</sup> Dentro de esta materialidad que conforman a todos los seres vivos se encuentra la corporalidad (ápeiron) y el alma (psychê) los cuales los determinan.<sup>272</sup> Para el caso de los hombres su alma contiene parte de la materialidad que conforma y guía al universo, es decir, del fuego divino (pneuma) como el más puro de los materiales, el cual descendió del éter para instaurarse en el cuerpo de los hombres desde su creación, nutriéndolos de esta mezcla de fuego y de aire a través de la sangre hasta llegar al

---

<sup>269</sup> Orígenes, *Contra Celso*, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, Madrid, 348: “En efecto, después de la conflagración universal que ya se ha dado infinitas veces y se dará otras infinitas, el mismo orden se estableció y el mismo se establecerá desde el principio hasta el fin. Sin embargo, para suavizar en lo posible los absurdos, dicen, no sé con qué razón, los estoicos que todos los que vengan según el período serán indistinguibles de los que fueron en períodos anteriores.”

<sup>270</sup> Clemente de Alejandría, *Stromata I. Cultura y Religión*, Ciudad Nueva, 1996, España, p. 487: “De los seres que se mueven, unos se mueven por impulso y estímulo, como los animales, y otros por traslado, como los inanimados, pero dicen algunos que de los inanimados también se mueven las plantas con el cambio del crecimiento, si se acepta con ellos que las plantas son inanimadas. De manera que las piedras tienen pasividad, las plantas fuerza productiva y los animales irracionales impulso y estímulo, además de las dos cosas dichas anteriormente. Y la capacidad racional, que es propia del alma humana, no debe así impulsar a los animales irracionales, sino decidir sobre los estímulos y no ser arrastrada por ellos.”

<sup>271</sup> Zeller, Eduard, *Fundamentos de la filosofía griega*, op. cit., p. 223

<sup>272</sup> Tertuliano, *Acerca del alma*, Ediciones AKAL, 2001, España, pp. 3-6: “Zenón, definiendo el alma como “espíritu sembrado”, nos instruye de este modo: “separado éste –dice-, el ser animado muere, es cuerpo; pero separado el espíritu sembrado, el ser animado muere, luego el espíritu sembrado es cuerpo, luego el alma es cuerpo. Cleantes postula también que la semejanza de los hijos con los padres se refleja no sólo en lo referente a las características del alma, esto es, en las costumbres, las cualidades y los sentimientos. Y de la misma manera que son posibles el parecido y el no parecido en el cuerpo, así también el alma está sujeta a semejanza o desemejanza. Y las afecciones corporales e incorpóreas no se relacionan entre sí. Pero también el alma sufre con el cuerpo, con el que se conduce cuando está lastimado por golpes, heridas o llagas, y el cuerpo sufre con el alma, con la que cae enfermo cuando está afligida por la preocupación, la angustia o el amor, a causa de la falta de vigor de su compañera, cuya timidez y miedo testimonia con su rubor y palidez. De manera que el alma es cuerpo, por la comunidad de las afecciones corporales. Pero también Crisipo tiende una mano a Cleantes, estableciendo que las cosas corporales no pueden ser abandonadas por las incorpóreas, ya que tampoco se relacionan con ellas – de ahí que también Lucrecio diga: “nada sino un cuerpo puede tocar y ser tocado”-, y abandonado el cuerpo por el alma se ocasiona la muerte. Luego el alma es cuerpo, puesto que no podría abandonar al cuerpo si no fuera corpórea.”

corazón<sup>273</sup> desde donde es esparcido a todos los órganos del cuerpo.<sup>274</sup> La corporalidad de los hombres es fundamental para reconocer su superioridad sobre el resto de los seres vivos, ya que ahí se aloja la materialidad divina que lo fortalece y que a su vez lo conduce por las actividades más virtuosas del alma, guiándose por su voluntad en la medida de lo posible para lograr una vida superior que dignifique el fuego divino que ésta contiene.<sup>275</sup> A la muerte de los hombres los átomos que construyen su materialidad (ápeiron-pneuma) se desprenden y se integran con la materialidad originaria, por ello para los estoicos la resurrección de los hombres es un absurdo que choca con la narrativa cristiana.<sup>276</sup>

La vida de acuerdo a la naturaleza de los hombres está estrechamente relacionada a un comportamiento ético desde la filosofía estoica, en el que el hombre desarrolla su razón para comprender el curso del universo y las leyes que lo gobiernan.<sup>277</sup> La ética estoica encuentra

---

<sup>273</sup> Diógenes Learcio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, op. cit., pp. 159: “La parte dirigente es la más importante del alma: en ella se producen las representaciones y los impulsos y desde ella brota la palabra; se halla en el corazón.”

<sup>274</sup> *Ibíd.*, pp. 156-157: “Les parece a los Estoicos que la naturaleza es un fuego artesanal que va por el camino de la creación, un hálito ígneo y artístico, y el alma una naturaleza sensitiva. El alma es el hálito que nace con nosotros, por ello también es cuerpo y permanece después de la muerte. Y es corruptible, aunque el alma del Todo es corruptible, y de ella forman parte las almas de los seres animados. Zenón de Citio y Antípatro en sus tratados Sobre el alma, y Posidonio, dice que el alma es un hálito caliente, pues gracias a esto nosotros respiramos y por esto nos movemos. Para Cleantes todas las almas continuarán existiendo hasta la conflagración, para Crisipo solamente las de los sabios.”

<sup>275</sup> Cicerón, *La naturaleza de los dioses*, Editorial Gredos, 199, España, pp. 190-191: “Bien hace, por tanto, ese mismo Crisipo, quien, aduciendo comparaciones, enseña que todo es mejor en aquello que ha alcanzado su perfecta madurez, como es mejor en el caballo que en el potro, mejor en el perro que en el cachorro, y mejor en el varón que en el niño. Y enseña, asimismo, que lo mejor que hay en el conjunto del mundo debe hallarse en un ser absolutamente perfecto; por otra parte, no hay nada más perfecto que el mundo y nada mejor que la virtud; por tanto, la virtud es una característica del mundo. Pero la naturaleza del hombre no es perfecta, y, sin embargo, se produce virtud en él, así que ¡cuánto más fácilmente en el mundo! Luego hay virtud en el mundo; por tanto, el mundo es sabio, y, en consecuencia, un Dios.”

<sup>276</sup> Ario Dídimio, *Fragmentos*, Editorial Gredos, 1995, España, p.14: “Dicen que el alma ha sido creada y es también corruptible. Pero no se corrompe inmediatamente después de separada del cuerpo, sino que permanece tal cual es durante algún tiempo. La de los diligentes, hasta la disolución del Todo en el fuego, la de los insensatos durante un cierto tiempo. Y lo de permanecer las lamas lo explican así: que nosotros permanecemos volviéndonos almas tras la separación del cuerpo y haciendo más pequeño el ser del alma, y las almas de los insensatos y de los animales irracionales se destruyen juntamente con los cuerpos.”

<sup>277</sup> Diógenes Learcio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, op. cit., pp. 159: “Zenón, en su libro Sobre la naturaleza del hombre, fue el primero en establecer como fundamento el vivir conforme a la naturaleza, lo que es vivir según la virtud, pues la naturaleza nos lleva hacia ésta. E igualmente Cleantes en su libro Sobre el placer [...] Es igual vivir según la virtud que vivir según la experiencia de lo que es conforme a la naturaleza, como dice Crisipo en el libro primero de su obra Sobre los fundamentos. Pues nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del Todo. Por esta razón el fundamento consiste en vivir conforme a la naturaleza, lo que es vivir según la naturaleza de uno mismo y la de todas las cosas, no haciendo nada de lo que acostumbra prohibir la ley común, que es la recta razón que recorre todas las cosas y es la misma para Zeus, guía por lo que atañe al gobierno de los seres. Y esto mismo es la virtud del hombre feliz y el flujo sin trabas de la vida, cuando todo se realiza de acuerdo con el daimon de cada uno y según el designio de quien gobierna el Todo. [...] Crisipo

virtuoso todo aquello que es racional y vicioso todo aquello que es irracional, y tal vez no haya otra cosa más racional para los hombres que buscar la felicidad, lo contrario a la felicidad es la desgracia, por lo que no hay ser racional que busque la desgracia. Fuera de estos dos grandes fines, la felicidad racional y la desgracia irracional, hay varios otros elementos que se muestran indiferentes, es decir, que ni son útiles para la felicidad ni perjudican el alma, entre ellos se encuentran la salud, el placer, la belleza, la fuerza, la riqueza, la buena reputación, el origen noble, y lo contrario de estas cosas, la muerte, la enfermedad, el dolor, la fealdad, la debilidad, la pobreza, la mala reputación, el origen bajo y cosas parecidas.<sup>278</sup> Las cosas indiferentes lo son porque no es ni bueno ni malo servirse de ellas, y si algunas son enaltecidas y otras son rebajadas, ninguna conduce a la felicidad verdadera de acuerdo a la razón.<sup>279</sup> En consecuencia, la ética estoica conducida por la racionalidad que tiene por objetivo la felicidad se mostrará virtuosa cuando las acciones de los hombres se guíen hacia la satisfacción verdadera, la cual puede contener o no placeres corporales o materiales, pero reconociendo su finitud como medios a un objetivo superior.

Disonante a estos ánimos racionales que conllevan a la felicidad están los impulsos irracionales del hombre que lo conducen hacia la desgracia, los cuales están promovidos por los placeres efímeros y las pasiones incontroladas que se anteponen a la razón. Al contrario de lo que señalaban los platónicos o los peripatéticos, para los estoicos estas pasiones no deberán de ser moderadas, sino que tendrán que ser desterradas, erradicando estas conductas irracionales del comportamiento humano que sólo conducen a su desgracia.<sup>280</sup> Los estoicos

---

entiende la naturaleza con la que es necesario vivir en conformidad como la naturaleza humana común e individual. Cleantes, en cambio, toma la naturaleza a la que hay que adecuarse como la naturaleza humana común solamente, y no la particular. La virtud es una disposición acordada y puede ser acogida por sí misma, no por algún temor o esperanza o por algo externo; en ella está la felicidad, en tanto que es el alma preparada para el acuerdo de toda la vida.”

<sup>278</sup> Estobeo, *Selecciones*, op. cit., p. 15: “De las cosas que existen, dice Zenón, unas son buenas, otras malas y otras indiferentes. Buenas son la prudencia, la templanza, la justicia, el valor, y todo lo que es virtud o participa de la virtud; malas son la irreflexión, intemperancia, la injusticia, la cobardía, y todo lo que es maldad o participa de la maldad; e indiferentes son la vida y la muerte, la buena y la mala reputación, el dolor y el placer, la riqueza y la pobreza, la enfermedad y la salud, y las cosas parecidas a éstas.”

<sup>279</sup> Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, Editorial Gredos, 1987, España, p. 207: “Dicen que, entre las estimables, algunas tienen bastante fundamento para ser preferidas a otras, como la salud, la integridad de los sentidos, la ausencia de dolor, la gloria, las riquezas y cosas semejantes; otras, en cambio, no son de tal naturaleza; del mismo modo, entre las que no son estimables, unas merecen ser rechazadas, como el dolor, la enfermedad, la pérdida de los sentidos, la pobreza, la ignominia y otras semejantes, pero algunas no merecen tal rechazo.”

<sup>280</sup> Clemente de Alejandría, *Stromata II. Cultura y Religión*, op. cit., p. 460: “El impulso es un empuje del pensamiento hacia algo o a partir de algo y la pasión es un impulso excesivo o que sobrepasa la medida de lo

intentarán alcanzar la ἀπάθεια-aphateia, como un estado emocional en donde los individuos estén libres de las alteraciones emocionales de las pasiones o los dolores, constituyendo una respuesta racional a las alteraciones del mundo en torno a sus necesidades. Para alcanzar este estadio será necesario primero poseer una noción clara de lo que es justo e injusto, puesto que el aspirar al bien y a la felicidad requiere de un conocimiento despejado del mundo, al contrario del vicio que es reafirmado en la ignorancia. Por ello, la aphateia no derivará del alejamiento del mundo y del aislamiento del individuo como lo proponían algunas escuelas filosóficas, por el contrario, el hombre necesitará del conocimiento del entorno para formar un juicio acertado, teniendo siempre presente la temperancia y la justicia a través de la meditación y la sabiduría.<sup>281</sup>

La virtud para los estoicos se alcanzará mediante la aphateia como el control de las pasiones, los afectos y los impulsos del mundo exterior de manera individual a través del conocimiento y la sabiduría. Los sabios (phrónimos-Φρόνησις) se convertirán en el ideal de los estoicos, debido a que la perfección y la felicidad sólo se logrará a través de la prudencia y el conocimiento. Los estoicos consentirán con entereza y serenidad su destino,<sup>282</sup> con imperturbabilidad espiritual aceptarán los designios de Dios y de las leyes universales que regirán sobre el cosmos y los hombres, actuando prudentemente en torno a lo público y a lo privado, limitando cualquier emoción de placer o de dolor, buscando en el conocimiento los medios para normar su existencia a través de la razón universal.

Los postulados generales del estoicismo que en Roma se expresaron en el pensamiento de Cicerón, Seneca y Epicteto, influyeron en la comprensión de Pablo de Tarso y en su interpretación sobre la resurrección de Jesús.<sup>283</sup> En la exégesis del apóstol cristiano se puede

---

razonable, o un impulso que se deja llevar y desobedece a la razón. Las pasiones son, pues, movimientos del alma en contra de la naturaleza por su desobediencia a la razón.”

<sup>281</sup> Zeller, Eduard, *Fundamentos de la filosofía griega*, op. cit., p. 226-227

<sup>282</sup> Teodoreto de Ciro, *Curación de las enfermedades griegas, última apología contra el paganismo*, Editorial Alianza, 1996, Argentina, p. 14: “Dice Crisipo el estoico que lo necesario en nada se diferencia de lo decretado por el destino y que el destino es un movimiento eterno, continuo y ordenado. Zenón de Citio llama al destino fuerza motora de la materia y también lo nombra como providencia y naturaleza. Los sucesores de éste dicen que el destino es la razón de lo regulado en el mundo por la providencia y en cambio, en otros escritos, llaman al destino serie encadenada de causas.”

<sup>283</sup> El sincretismo en la interpretación de Pablo de Tarso sobre la resurrección de Jesús no es obra únicamente de su conocimiento de la filosofía estoica, puesto que intervinieron particularmente las ideas de las religiones místicas orientales, que desde siglos atrás ya se habían asentado en Roma y eran de gran importancia para buena parte de la población romana. Algunas ideas que retomó el cristianismo fue, por ejemplo, el renacimiento de los seguidores de Atis, amante de Cibeles, en los que los iniciados se introducían en una fosa como simulación

entrever la aceptación de un destino inmutable, que el propio mesías como hijo de Dios conocía y sabía que era imperturbable, por ello aceptó su muerte y la utilizó para la salvación de sus fieles. Lo mismo sucede con la purificación del alma, que en la muerte de Jesús se expía. Él muere para sanear los pecados de los hombres los cuales son causa de las pasiones que han doblegado a los individuos. El acercamiento de las enseñanzas del hijo de Dios solo se reconocerá mediante el conocimiento de las leyes inmutables que gobiernan sobre todos los individuos, los cuales se expresarán en los misterios religiosos y en las liturgias sagradas organizadas por los apóstoles, sacerdotes, sabios y primeros escritores cristianos que esparcieron este conocimiento entre los hombres. Así mismo, el cristianismo acogió como uno de sus principales postulados la igualdad de todos los hombres, dado que todos hacen parte de la divinidad que se introdujo en la propia naturaleza humana y no sólo en una nación determinada.

La sinergia entre el estoicismo y el cristianismo derivado de la interpretación de Pablo de Tarso<sup>284</sup> interviene en múltiples aspectos de la fe cristiana, dentro de los cuales podemos enumerar los siguientes: la razón que gobierna sobre todo el universo que es similar a la voluntad divina que dirige al mundo y a los hombres, la renovación periódica del mundo que es similar al pasaje de Noé en el viejo testamento y a la renovación moral que esto sugiere, la idea del alma como elemento divino de la naturaleza humana que es propia de los hombres resguardar para su conservación en el que a su muerte se desprende para reagruparse con la divinidad, la naturaleza inalterable de los hombres en el que su objetivo es dejarse guiar por los presumibles componentes que lo constituyen (razón o alma), la aceptación en un destino regido por fuerzas que lo sobrepasan y en el que la voluntad esta constreñida a estos preceptos superiores, y finalmente, la erradicación de los placeres efímeros y las pasiones incontroladas que destruyen al hombre y lo condenan a la irrelevancia impresiones que tienen que ser sustituidas por la impavidez de las emociones terrenales tanto en el goce como en el dolor.

---

de su muerte y sobre ellos se vertía sangre de un toro como elemento divino que los iniciados absorbían, saliendo de la fosa como un hombre renacido, en el que a su vez se había convertido en parte de la divinidad de Atis. De igual forma, el cristianismo retomó de los cultos místicos la idea de los banquetes sagrados, que a diferencia de las comidas pública romanas, los asistentes ingieren la divinidad que están celebrando, que a través de fórmulas místicas convierten los alimentos en parte de la sacralidad de su Dios. Es de resaltar el caso de los cultos a Mitra en donde se ofrece pan y una copa a los iniciados mientras se pronuncian palabras para su conversión en seguidores de la deidad oriental.

<sup>284</sup> Incluso existió la leyenda sobre un intercambio epistolar entre Pablo de Tarso y Seneca, filósofo estoico que fue coetáneo del pensador cristiano, no obstante, esto se ha refutado en varios textos al respecto.

Por lo tanto, para el estoicismo como para el cristianismo la existencia orgánica de los hombres servirá de puente para alcanzar una existencia superior.

No fueron pocos los escritores estoicos y cristianos que abordaron la necesidad de contener los placeres de la existencia terrenal como medio para el engrandecimiento del espíritu. La diferencia residía en cómo concibieron los pensadores la contención de las pasiones. Para los estoicos la supresión de los impulsos excesivos estaba acorde a la naturaleza humana,<sup>285</sup> puesto que la razón que es la parte dirigente del hombre influirá en los individuos para que éstos se alejen de los impulsos irracionales que los distancian de la felicidad.<sup>286</sup> En cambio, para el cristianismo la supresión de las pasiones solo se logrará en el acercamiento a las enseñanzas divinas. El individuo conformado por un elemento de sacralidad en el alma tenderá hacia la eliminación de los placeres y de los dolores en tanto sean guiados por la parte elevada de su existencia. Para el cristianismo la intermediación del conocimiento verdadero a través de los clérigos y de las liturgias sagradas será el medio para la erradicación de los placeres y las pasiones incontroladas. Será a través de estos sabios en las leyes de Dios que se gestionará la conducta de los hombres y se dirigirá su pensamiento para liberarse de aquello que los ata a su existencia finita. Para el cristianismo, la contención de las pasiones y el engrandecimiento del espíritu sólo se franqueará mediante la revelación de las enseñanzas divinas, las cuales, operadas por las instituciones y los representantes de la fe de Cristo constituirán el vínculo para la salvación eterna de los hombres.

La existencia orgánica como creación del ser divino, contenedor de una parte de esta divinidad en el alma y elemento fundamental para la salvación de los hombres, permitirá que

---

<sup>285</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Editorial Gredos, 1993, España, p. 67: “Y si la virtud promete precisamente concedernos la felicidad, la impassibilidad y la serenidad, con toda certeza que el progreso hacia ella es un progreso hacia cada una de estas cosas. Pues el progreso es siempre un acercamiento a aquello a lo que la perfección nos conduce de un modo definitivo. [...] Por eso es una vergüenza para el hombre empezar y acabar donde los animales; mejor empezar ahí, pero acabar en donde acaba nuestra naturaleza.”

<sup>286</sup> Plutarco, *Obras morales y de costumbres VII*, Editorial Gredos, 1995, España, p. 40: “Pero todos esos filósofos (Menedemo, Aristón, Zenón, Crisipo) coinciden al suponer que la virtud es una disposición de la parte rectora del alma y una facultad engendrada por la razón, y más bien que ella misma es una razón concordante, segura e inamovible. Y piensan que la parte pasional e irracional del alma no está discriminada de la parte racional, sino que esta misma parte del alma que llaman inteligencia y rectora se transforma y cambia enteramente en las pasiones y, en los cambios, conforme a su hábito o disposición, se hace vicio y virtud, y que no tiene nada irracional en sí misma, sino que es llamada irracional cuando por su exceso de los impulsos, que se hace fuerte y poderoso, se ve llevada a algo anormal contra la elección de la razón. Pues la pasión, según ellos, es una razón perversa e intemperante procedente de un juicio vil y erróneo que ha tomado además violencia y fuerza.”

el bíos se convierta en algo sagrado para el cristianismo,<sup>287</sup> algo que es necesario mantener y resguardar por las instituciones religiosas en tanto manifestación de la grandeza y omnipotencia de la divinidad. Por ello se vuelve fundamental para las instituciones eclesiásticas el gestionar y conducir el bíos para alcanzar el estadio superior de la vida verdadera en el reino de los cielos en donde se desarrollará la existencia virtuosa. La vida biológica se traducirá en una existencia en constante perfeccionamiento para su consagración, siendo la base para el zoé, ya que a pesar de que lo realmente valioso se encuentra en la fe, en la creencia y en el diálogo permanente del individuo con Dios en el plano de la conciencia; estos elementos existirán sólo a través de la condición *sine qua non* de la vida orgánica y de su constante pulcritud mediante las normas y las liturgias inspiradas por Dios entre los hombres.

La importancia del bíos para el cristianismo evidentemente partirá de los lazos con el judaísmo y el viejo testamento, en donde Dios formó al hombre a su imagen y semejanza “y en sus manos está la vida de todo ser viviente y el aliento de todo hombre”,<sup>288</sup> dándole un valor singular al bíos con respecto del resto de las religiones antiguas que preferían la preservación de la ciudad, de los sacerdocios y de cualquier elemento de comunidad a través de la búsqueda de la virtud, antes que de la propia existencia orgánica de los individuos. “Más vale perro vivo que león muerto”<sup>289</sup>, dicen las antiguas escrituras del cristianismo. Por ello la sacralización del bíos, la purificación de la vida biológica, el ascetismo e incluso el monismo pueden rastrearse en el estoicismo a través del elemento divino en la naturaleza de los hombres, en la búsqueda de la imperturbabilidad del espíritu y en la aceptación del destino como inmutable. De estas aguas abrevó el cristianismo para constituir a la vida biológica como un instrumento de poder, que además de ser gestionado por las leyes religiosas como lo proponía el judaísmo, desarrolló elementos de autogestión a través de la contención de las pasiones, la represión de los placeres y el desdén por los goces y los dolores mundanos, hasta lograr un estadio en donde se consagre la vida a Dios, no sólo en sus leyes sino en sus obras, quedando atada la conducta y el pensamiento de los hombres a los postulados divinos. El bíos se sacralizará para ser gobernado por las instancias religiosas del cristianismo,

---

<sup>287</sup> Nuevo Testamentos, Corintios, 6: 19: “¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros?”

<sup>288</sup> Viejo Testamento, Job, 12:10

<sup>289</sup> Viejo Testamento, Eclesiastés 9: 4



estableciendo su pináculo a la muerte en donde los hombres se trasladarían al reino de los cielos para convertirse en realmente virtuosos y felices.

La gestión del bíos que realiza el cristianismo primitivo se exhibe en el nuevo testamento, en donde los elementos de la existencia orgánica se dilucidarán como una frágil y transitoria realidad que necesita ser cuidada para su conservación y su posterior instrucción por parte de Dios. Por ello, “[...] tenemos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no de nosotros [...]”<sup>290</sup>. La vida biológica quebrantable como cualquier objeto de barro no les pertenece a los hombres sino a Dios, siendo él el que la comandará, pues los hombres tienen “dentro de sí la vida de Dios, que cuidarán y desarrollarán al máximo”.<sup>291</sup> Pero esta existencia biológica propiedad de Dios puede verse afectada por los placeres y deleites sensuales de la existencia terrenal, ahogando los elementos divinos que contienen por las características corruptoras del mundo material y placentero.<sup>292</sup> Siendo esto así, la existencia orgánica puede verse afectada por la vanagloria, la soberbia, la jactancia, la fanfarronería, la arrogancia, la altivez y cosas similares, sentenciando la vida de los hombres a una existencia eminentemente animal, desprendiéndose del elemento divino que las caracteriza.<sup>293</sup> El hombre como administrador de la vida orgánica puede modificar este comportamiento, transformando esta existencia centrada en los placeres y las pasiones para acercarla a los postulados de Dios. Dejando de lado la conservación de una vida finita apegada a los placeres terrenales por una vida virtuosa y eterna en el reino divino.<sup>294</sup>

El valor y la sacralidad del bíos se expresará en el seguimiento a las normas y a los postulados divinos para su gestión por parte de los clérigos religiosos: “Tu gracia vale más

---

<sup>290</sup> Nuevo Testamento, 2 Corintios, 4:7

<sup>291</sup> Nuevo Testamento, Estatutos, 4

<sup>292</sup> Nuevo Testamento, Lucas, 8:14: “Y la que cayó entre espinos son los que oyeron, pero luego siguen su camino y son ahogados por los afanes, y por las riquezas y por los placeres de esta vida, y no dan fruto.”

<sup>293</sup> Nuevo Testamento, Santiago, 4:15-16

<sup>294</sup> A esto refiere la parábola del rico judío que Lucas hace referencia en sus versículos. Nuevo Testamento, Lucas, 12:16-21: “Las tierras de un hombre rico habían producido mucho; y él pensaba dentro de sí, diciendo: ¿Qué haré, porque no tengo dónde guardar mis frutos? Y dijo: Esto haré: derribaré mis alfolíes y los edificaré mayores, y allí guardaré todos mis frutos y mis bienes; y diré a mi alma: Alma, muchos bienes tienes almacenados para muchos años; descansa, come, bebe, diviértete. Pero le dijo Dios: Necio, esta noche van a pedir tu alma; y lo que has guardado, ¿de quién será? Así es el que hace para sí tesoro y no es rico para con Dios”

que la vida”,<sup>295</sup> dicen los Salmos, pues Dios vino al mundo y se convirtió en carne, para liberar “a quienes por miedo a la muerte vivían como esclavos”<sup>296</sup> de sus pasiones, buscando a cercarlos a las enseñanzas y las leyes “inmaculadas”: “Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia”<sup>297</sup> señala Juan en sus versículos. Consecuentemente, la vida biológica que tiende a la satisfacción de las necesidades puede ser salvada en tanto es conducida por las instituciones cristianas, las cuales restringirán estos impulsos para acotarlos a sólo los necesarios para el enaltecimiento a Dios, decantando esta existencia biológica a sus enseñanzas, convirtiéndola en sagrada en tanto es creación y contenedor de la divinidad de Dios.<sup>298</sup>

Esta interpretación de la sacralidad del bíos es coincidente con los presupuestos desarrollados por los principales pensadores del cristianismo primitivo, como lo fue San Justiniano Mártir (100-165) quien procedente de una familia pagana de origen griego y estudiado en la filosofía clásica abrazó al cristianismo como la filosofía verdadera. En su texto *Apologías*, San Justiniano abordó el comportamiento devoto de los cristianos<sup>299</sup> que contrastaba con los vicios que proliferaban entre los gentiles,<sup>300</sup> siendo muy superiores en virtudes los seguidores de Jesús. Los paganos condenaban a los cristianos por su modo de

---

<sup>295</sup> Salmo 62

<sup>296</sup> Nuevo Testamento, Hebreos, 2:14-15: “Así que, por cuanto los hijos participaron de carne y sangre, él también participó de lo mismo, para destruir, mediante la muerte, al que tenía el Imperio de la muerte, a saber, al diablo, y librar a todos los que por temor a la muerte estaban durante toda la vida sujetos a servidumbre.”

<sup>297</sup> Nuevo Testamento, Juan, 10:10

<sup>298</sup> El bíos de los individuos se vuelve sagrado en el transcurso del camino que los conduce a la salvación eterna, en los momentos en donde contienen sus impulsos, buscan la sabiduría, se templan ante las dificultades, siguen los preceptos morales y las leyes divinas, y constriñen sus pasiones para purificar su propia existencia material en la tierra, honrando su vida a Dios, es ahí en donde la vida biológica es gestionada, disciplinada y administrada por los clérigos religiosos, convirtiendo a esta existencia en fundamental para determinar y controlar las relaciones de poder entre los hombres. Por otro lado, el zoé no se complementará hasta el reino de los cielos en donde es imposible conocer sus componentes, por ello, lo fundamental, es observar cómo se constituye una vida biológica pulcra, purificada y consagrada a Dios; el ver como se constituye la existencia cualificada en el reino divino es terreno de los teólogos del cristianismo que poetizaron al respecto.

<sup>299</sup> San Justiniano, *Apologías*, Apostolado Mariano, 1990, España, p. 2: “¿Qué decir entonces? Nosotros nos comprometemos por juramento a no cometer injusticia alguna y no admitir esas impías opiniones; y ustedes no examinan las acusaciones que nos hacen, sino que, movidos de irracional pasión y aguijoneados por perversos demonios, nos castigan sin proceso alguno y sin sentir por ello remordimiento.”

<sup>300</sup> *Ibíd.*, p. 3: Ustedes saben perfectamente que los artífices de tales dioses son gente disoluta y que viven envueltos en toda clase de vicios, que no voy a enumerar aquí. No faltan entre ellos quienes llegan hasta violar a las esclavas que trabajan a su lado. ¡Qué estupidez decir que hombres intemperantes fabrican y transforman dioses para ser adorados! Y que tales gentes sean puestas por custodios de los templos en que aquéllos son consagrados, sin comprender que es una impiedad pensar o decir que los hombres son guardianes de los dioses.

vida que regido por la razón entregada por Dios a los hombres<sup>301</sup> podían discernir lo justo y lo injusto, lo verdadero de lo falso, siguiendo las enseñanzas cristianas como las únicas verdaderas, tutelando su conducta por las leyes divinas que los conducían a una existencia alejada de los excesos.<sup>302</sup> Ante el acoso de los paganos, los cristianos –dice San Justiniano– no dudarían en entregar su vida biológica como medio para su salvación eterna; manteniendo su credo preferirían la muerte antes que adorar a Dios.<sup>303</sup> La vida biológica y su purificación a través de una conducta apegada a las normas cristianas fueron el medio para su salvación eterna, como el propio Justiniano lo hizo en el año 165, año en el que fue martirizado y muerto en Roma.

Lo mismo puede abordarse con los textos de Tertuliano (160-220) pensador y escritor cristiano del siglo II quien defendió a los fieles de Jesús de las acusaciones que los representantes del Imperio les imputaban como homicidios, incestuosos y lascivos. Él señaló que la verdadera persecución de los romanos estaba en torno al nombre y a la idea de Jesús, quien purificó el alma y la conducta de los hombres convirtiéndolos en personas de bien, que en vez de ser celebrados por la comunidad, fueron desechados por apartarse de los vicios

---

<sup>301</sup> *Ibíd.*, p. 4: Porque el hecho de ser creados no fue mérito nuestro; pero ahora Él nos persuade y nos lleva a la fe, para que busquemos, por libre elección, por medio de las potencias racionales que Él mismo nos regaló, lo que le es agradable. También consideramos que es de interés para todos los hombres no se les impida aprender estas verdades, antes bien exhortarlos vivamente a ellas.

<sup>302</sup> *Ibíd.*, 3: “Los que antes nos complacíamos en la disolución, ahora abrazamos sólo la castidad; los que nos entregábamos a las artes mágicas, ahora nos hemos consagrado al Dios bueno e ingénito; los que amábamos por encima de todo procurarnos dinero y bienes, ahora lo que tenemos lo ponemos en común y lo compartimos con todo el que está necesitado; los que nos odiábamos y matábamos los unos a los otros y no compartíamos el hogar con quienes no eran de nuestra propia raza por la diferencia de costumbres, ahora después de la manifestación de Cristo, compartimos con ellos el mismo género de vida, rogamos por nuestros enemigos y tratamos de persuadir a los que nos aborrecen injustamente, a fin de que, viviendo conforme a los hermosos consejos de Cristo, tengan buenas esperanzas de recibir junto con nosotros los mismos bienes de parte de Dios, soberano de todas las cosas.”

<sup>303</sup> *Ibíd.*, p. 5: “Ya que ustedes han oído que nosotros esperamos un reino, suponen sin más averiguación que se trata de un reino humano, cuando nosotros hablamos del reino de Dios, como aparece claro por el hecho de que al ser por ustedes interrogados confesemos ser cristianos, sabiendo como sabemos que semejante confesión lleva consigo la pena de muerte. Porque si esperaríamos un reino humano, negaríamos (ser cristianos) para evitar la muerte y trataríamos de vivir ocultos, a fin de alcanzar lo que esperamos; pero como no ponemos nuestra esperanza en lo presente, nada se nos importa de nuestros verdugos, más que más que de todos modos tenemos que morir.”

paganos<sup>304</sup> contrarios a las virtudes antiguas en las cuales se refrenaban estos placeres por las familias gentilicias.<sup>305</sup>

La existencia biológica purificada en Jesús no sólo será normada por las leyes y la moral cristiana, sino también será protegida por sus instituciones. Desde la fecundación esta vida tendrá que cuidarse y sostenerse en tanto es expresión de la divinidad de Dios.<sup>306</sup> El bíos será el medio para la salvación del alma<sup>307</sup> ya que aunque la existencia orgánica no se establecerá como la manifestación predominante de la divinidad de Dios ésta será utilizada para asegurar la vida eterna<sup>308</sup> en donde se instalará la vida cualificada de los hombres.<sup>309</sup>

Lo mismo señala San Agustín (354-430) quien en la *Ciudad de Dios* reconsidera la importancia de la vida biológica de los hombres y la relevancia de la constricción de las

---

<sup>304</sup> Tertuliano, *Apologético. A los gentiles*, Editorial Gredos, 2001, Madrid, p. 63: “Algunos sacrifican incluso sus propios intereses a este odio; soportan un daño con tal de no tener en casa lo que odian. A la mujer que ya es honrada, el marido, que ya no tiene celos, la arroja de su casa; al hijo que ya es dócil, el padre, que antes lo había soportado, lo deshereda; al esclavo que se vuelve fiel, su señor, en otro tiempo afable, lo hace apartar de su vista. Todo el que se enmienda por esta causa incurre en culpa. ¡El bien no pesa tanto como el odio hacia los cristianos!”

<sup>305</sup> *Ibíd.*, pp. 72-73: “Ahora quisiera que estos tan escrupulosos protectores y defensores de las leyes y de las instituciones paternas me dijeran respecto a su fidelidad, veneración y observancia frente a las resoluciones de los antepasados, si no han faltado a ninguna; si no se desviaron de ninguna; si no echaron en olvido las disposiciones necesarias más oportunas para la disciplina moral. ¿Adónde fueron a parar aquellas leyes que reprimían el lujo y la ambición, que ordenaban no gastar en una cena más de cien ases ni servir más de una gallina, y que no fuera cebada, que, a un patricio, por tener diez libras de plata, como si esto fuera prueba de su gran ambición, lo excluían del Senado, que hacían derribar inmediatamente los teatros que se levantaban para corrupción de las costumbres, que no permitían que se usurparan sin derecho e impunemente las insignias de las dignidades y de un nacimiento noble?”

<sup>306</sup> *Ibíd.*, p. 82-83: “¿A cuántos podría yo acusar ante su conciencia de matar a sus hijos? Si bien es verdad que hay una diferencia en el género de muerte; pero seguramente es más cruel lo que hacéis: ahogarlos en el agua o abandonarlos al frío o al hambre y a los perros. Un hombre adulto preferiría morir a espada. En cambio, a nosotros nos está prohibido de una vez por todas el homicidio: no está permitido destruir a un no nacido mientras todavía la sangre se retira para formar un nuevo hombre. Es una anticipación de homicidio el impedir un nacimiento, y no hay diferencia entre arrebatar una vida nacida o impedir el nacimiento. Hombre es también el que va a serlo; también todo fruto está ya en la semilla.”

<sup>307</sup> *Ibíd.*, 106: “Ésta, aunque prisionera en la cárcel del cuerpo, envuelta por malas costumbres, debilitada por los placeres y concupiscencias y esclavizada por los falsos dioses, cuando vuelve en sí, como de una borrachera, o como de un sueño, o como de alguna enfermedad, y recupera la salud, llama a Dios con este solo nombre, que es el propio del Dios verdadero. «Dios grande, Dios bueno» y «lo que Dios quiera», esto es lo que dicen todos.”

<sup>308</sup> *Ibíd.*, p. 118: “La carne unida al espíritu se alimenta, crece, habla, enseña, actúa, y es Cristo. Aceptad por el momento está «fábula» (se parece a las vuestras), hasta que demos a conocer de qué modo se prueba la existencia de Cristo, y quiénes de entre vosotros han hecho correr fábulas semejantes a ésta, para destruir la verdad de ésta.”

<sup>309</sup> *Ibíd.*, 173: “En cambio, nosotros, que somos juzgados por Dios que lo ve todo, y que sabemos de antemano que su castigo es eterno, somos con razón los únicos que buscamos la inocencia: porque la conocemos bien, por la dificultad de ocultarnos y por la magnitud del castigo, no ya duradero sino eterno; por temor a Aquel a quien también el que juzga debe temer: tememos a Dios, no a un procónsul.”

pasiones para asegurarse la entrada en el reino divino. Para ilustrar lo anterior San Agustín trae a cuentas el caso de Lucrecia, la noble romana que fue violada y dio origen a la República,<sup>310</sup> cuando debate con los pensadores paganos la caída de la ciudad de Roma a manos de Alarico, general godo que en el año 410 entró a Roma y saqueó la ciudad junto con sus tropas, violando a muchas mujeres y despojando de los bienes a sus pobladores. Los sabios paganos culpaban de la caída de Roma y de la violación a las mujeres a los cristianos, sugiriendo que mientras se mantuvieron los rituales de los dioses de la ciudad nunca Roma había padecido tal infortunio, pero cuando se trocaron estos rituales por las liturgias cristianas derivado del edicto de Tesalónica (380) la ciudad comenzó a padecer hambre, asesinatos y violaciones a las mujeres.

San Agustín teniendo en consideración estas acusaciones, buscó defender al cristianismo de las recriminaciones paganas, señalando que la verdadera riqueza de los hombres no es material, sino espiritual, establecida en la fe como el único camino hacia el Dios verdadero. Consecuentemente, los cristianos que padecieron estos saqueos y afrentas, en realidad no perdieron nada de real valor, es decir, la fe y la religión que se encuentran en el plano de la conciencia: “Se dicen que perdieron cuanto poseían: ¿Perdieron la fe? ¿Perdieron la religión? ¿Perdieron los bienes del hombre interior, que es el rico en los ojos de Dios? Estas son riquezas y el caudal de los cristianos [...]”.<sup>311</sup> Para San Agustín los cristianos que se vieron afectados por la toma de la ciudad tanto materialmente como en su castidad, realmente no perdieron nada de valor, pues lo valioso no puede ser arrebatado por el hombre, ya que únicamente es dado y quitado por Dios: entre ello se encuentra la fe, la voluntad y la razón,<sup>312</sup> que se encuentran en el alma y que es la impresión de Dios en el hombre.<sup>313</sup>

---

<sup>310</sup> Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*, op. cit., pp. 263: “[...] al preguntarle su esposo: «¿Estás bien?», contestó: «No. ¿Cómo puede estar bien una mujer que ha perdido el honor? Colatino, hay huellas de otro hombre en tu lecho; ahora bien, únicamente mi cuerpo ha sido violado, mi voluntad es inocente; mi muerte te dará fe de ello. Pero dadme la diestra y la palabra de que el culpable no quedará sin castigo. Es Sexto Tarquinio el que, comportándose como un enemigo en lugar de como un huésped, la pasada noche vino aquí a robar, armado y por la fuerza, un placer funesto para mí, y para él si vosotros sois hombres.”

<sup>311</sup> San Agustín, *Ciudad de Dios*, op. cit., p. 12

<sup>312</sup> *Ibíd.*, pp. 17-20

<sup>313</sup> Tomas de Aquino, *La ley*, Editorial Tor, 1945, Buenos Aires, p.15.

A partir de estas premisas, San Agustín considera que el suicidio de Lucrecia que había sido un elemento de orgullo para los romanos pues mostraba las virtudes públicas de las familias tradicionales, no fue más que una contrariedad. Para el filósofo cristiano Lucrecia perdió la vida sin que fuera culpable de nada, ya que la castidad que le fue arrebatada en la violación no le pudo ser sustraída violentamente y en contra de su voluntad, debido a que ésta no se encontraba en su cuerpo sino en su alma, lo cual la hacía inmune a la violencia ejercida por el vástago romano. La virtud de Lucrecia no pudo ser maculada, debido a que en su conciencia y en su voluntad ella se había negado a sostener encuentros carnales con el hijo del Rey, y posteriormente, a pesar de que había sido tomada violentamente, ella continuó siendo casta y debía sentirse virtuosa, no porque tuviera su cuerpo guarecido a las intenciones de Sexto Tarquino, sino porque en su voluntad ella se había negado a favorecer las pasiones propias del cuerpo, en donde se encuentran los vicios y los pecados de los hombres. Lo mismo puede exponerse en relación a las mujeres violentadas por las tropas de Alarico en el saqueo a Roma, ya que si bien sus cuerpos fueron deshonrados esto se hizo en contra de sus voluntades; sus conciencias se mantuvieron virtuosas si es que en ella habitaba todavía la fe en el único Dios verdadero, además que conservaron su vida biológica, pudiendo mantener los lazos con Dios para testificar su castidad. Las penalidades corporales que las mujeres romanas sufrieron en vida serán virtudes a su muerte, cuando Dios premie la conducta y la conciencia piadosa, conduciendo su alma a la ciudad divina en donde ésta se agrupará con el resto de la existencia celestial.

Para San Agustín el suicidio de Lucrecia no se justifica por la defensa de la virtud familiar que había sido maculada y que fue vengada posteriormente por sus familiares, ni por la falta pública acaecida por los posibles rumores de que la afrenta hubiera sido consensuada, ni mucho menos por la libertad tanto familiar como individual de disponer sobre su corporalidad y su existencia biológica. Para San Agustín, el suicidio de Lucrecia más que ser una virtud que reflejaba la vida superior de los antiguos romanos al manifestar la libertad, la igualdad y el valor de éstos, muestra cómo es que los anteriores dioses, que realmente eran demonios<sup>314</sup> conducían a los hombres hacia el pecado, ya que los llevaban a contrariar las

---

<sup>314</sup> *Ibíd.*, p. 17: “Mas ahora pregunto: si esas falsas deidades, que eran reverenciadas de los hombres para que los hiciesen prósperos en la vida presente, quisieron o permitieron que al mismo que juró la verdad se le dieran tormentos tan acerbos, ¿qué providencia más dura pudieran tomar cuando estuvieran enojados con un perjurio?”

leyes más sagradas de Dios. El bíos y su manutención será un elemento necesario para la salvación de los hombres, ya que a través de ella Jesús se hizo carne para asegurar la purificación de la corporalidad y materialidad de los hombres; Dios se vuelve mortal para asegurar la inmortalidad de sus creyentes.<sup>315</sup>

Estos pensadores del cristianismo primitivo mantuvieron ciertos postulados coincidentes en torno a la sacralidad del bíos como medio para alcanzar la existencia celestial, no obstante, las desavenencias a este respecto también existieron. Diferentes tendencias dentro del cristianismo primitivo disputaron entre otras cosas la idea del Dios hecho carne, la pulcritud de la existencia orgánica de los hombres como única vía para la salvación y la importancia del conocimiento de los misterios de Jesús resucitado como senda para alcanzar la vida eterna. Estas diferentes interpretaciones sobre la divinidad de Dios impactarán en la sacralización del bíos, ya sea porque se consideró intrascendente la propia existencia biológica de los hombres para su salvación o ya sea porque se desafió el origen divino del hijo de Dios, “del Dios hecho carne” y, por lo tanto, la propia sacralidad de la corporalidad humana, manifestando la intrascendencia de gestionar este grado de existencia desde las instituciones religiosas. Estos serán los dos grandes temas que tantearon los cismas dentro del cristianismo primitivo con respecto a la sacralización del bíos. Tales quiebres tuvieron como consecuencia la condensación de un pensamiento unitario en torno a la divinidad de Jesús, instaurando un dogma que institucionalizó las enseñanzas del profeta y la gestión del bíos por parte de la curia religiosa, dejando poco margen para la interpretación de la divinidad de Jesús y para la exegesis de una vida apegada a las normatividades religiosas.

El montanismo es una de las corrientes que concibió como intrascendente la gestión de la existencia biológica de los hombres. Ésta surgió en Frigia, en la Iglesia de la provincia de Asia en el siglo I, la cual fue comandada por el recién convertido a la religión cristiana Montano y dos mujeres llamadas Prisca y Maximila.<sup>316</sup> Ellos convencieron a un número

---

<sup>315</sup> San Agustín, *Ciudad de Dios*, op. cit., p. 240

<sup>316</sup> Eusebio de Cesare, *Historia Eclesiástica*, Biblioteca de autores cristianos, 2010, España, p. 210: “Uno de aquellos, que era un recién convertido llamado Montano [...] permitió al enemigo entrar en su vida y quedó sujeto por el espíritu. De pronto estuvo como arrebatado y entró en un éxtasis como un poseído, hablando y pronunciando cosas extrañas y profetizando desde entonces contra las instituciones que han prevalecido en la Iglesia y que han sido entregadas y preservadas por la tradición desde el principio. [...] Él animó a dos mujeres más y las llenó del espíritu corrupto, de modo que también ellas hablaban como él, en una especie de éxtasis frenético, sin sentido y en una forma extraña y novedosa. Los que fueron engañados eran frigios, pero este

importante de cristianos de una nueva profecía que era contraria a las estructuras institucionales que comenzaban a organizarse alrededor de los obispados los cuales pactaban con las autoridades civiles romanas a pesar de la persecución que sufrían sus creyentes. El montanismo tendiente a las figuras carismáticas de los profetas judíos, era contrario a la comunión entre la iglesia y el Imperio, abrazando un compromiso ético renovado con las enseñanzas del mesías, impulsando nuevas restricciones a las conductas humanas esperando purificar el alma de los hombres que incluso el cristianismo institucionalizado comenzaba a corromper. Entre estas medidas se encontraban las restricciones al matrimonio, pues estas sólo podían ser una vez, posterior a la muerte del conyugere se consideraba su unión pecaminosa. Se glorificaba la virginidad y la abstinencia sexual dentro del propio matrimonio, algunos sugieren que se introdujeron tendencias encratitas en esta corriente.<sup>317</sup> El sacerdocio sólo estaba reservado para personas eminentemente pulcras que no hubieran maculado su apostolado con la abjuración de Jesús a pesar de las persecuciones romanas.<sup>318</sup> El ayuno que ofrecían estos cristianos a Dios era de varios días cada semana y la disciplina con la cual castigaban su descuido era corporal. El montanismo buscaba recuperar el elemento escatológico entre los cristianos, propagando el fin de los tiempos y la preparación para la llegada del mesías con el ofrecimiento del martirio para la salvación, el ayuno obligatorio, la xerofagia, la castidad y la negativa a otorgar el perdón a un cristiano pecador a pesar de que hiciera penitencia.<sup>319</sup> El comportamiento riguroso sobre la conducta de sus fieles y el desconocimiento de las estructuras eclesiásticas, condujeron a que en los primeros sínodos esta corriente cristiana fuera considerada herética y su influencia entre las clases pobres de las provincias asiáticas un peligro para el propio cristianismo, lucha que duró hasta el siglo V que desaparecieron estas comunidades en Frigia.

---

arrogante espíritu enseñaba a blasfemar contra toda la Iglesia universal, que se halla bajo el cielo, porque éste espíritu falsamente profético no había conseguido ni honor ni entrada en ella.

<sup>317</sup> De un ascetismo extremo que se oponían al propio matrimonio. Driver, Juan, *La fe en la periferia de la historia: Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical*, Ediciones semilla, 1997, Guatemala, p. 5

<sup>318</sup> Tertuliano, *Apologético. A los gentiles*, op. cit. p. 145: “La santa profetisa Priscila declara asimismo que todo santo ministro sabrá cómo administrar las cosas santas. Porque la continencia produce la armonía del alma y los puros ven visiones, e inclinándose profundamente, oyen voces que les dicen claramente palabras de salvación y secretas.”

<sup>319</sup> Driver, Juan, *La fe en la periferia de la historia*, op. cit. p. 6



La visión del montanismo sumamente rigurosa y apocalíptica, estuvo acompañada del desdén sobre el origen divino del bíos. Para esta corriente herética la corporalidad humana contenedora únicamente de los elementos corruptores tenía que ser constreñida en los aspectos más banales de su existencia, como las necesidades sexuales, apetitivas y de subsistencia más indispensable para la sobrevivencia individual, las cuales no debían de ser moderadas sino suprimidas al mínimo con el objetivo de que el alma se expresara y pudiera ser salvada ante la inminente llegada del fin de los tiempos. Si bien para el cristianismo la constricción de los placeres y los dolores es el medio para alcanzar la vida superior, la supresión de tales necesidades tiende a acabar con la propia existencia biológica de los hombres que Jesús mandataba a resguardar, cuidar y sacralizar. En el montanismo se encontraba la semilla del propio fin del cristianismo que en un ascetismo extremo podía acabar no sólo con los pecados y las pasiones, sino con la propia existencia humana, al ser contraria a la reproducción biológica de sus fieles y a la saciedad de sus necesidades básicas.

Similar situación se presentó con la corriente donatista la cual se expandió por los siglos II, III y IV en la provincia norafricana de Numidia, teniendo gran aceptación entre los cristianos de origen africano. Esta corriente tuvo su origen en las persecuciones implementadas por las autoridades imperiales sobre los cristianos, particularmente sobre sus representantes, por ello algunos líderes cristianos cedieron ante tales amenazas y entregaron los enseres de su fe a las autoridades civiles.<sup>320</sup> Esto ocasionó una ruptura al interior de la iglesia africana, entre los que acusaban de traidores a estos clérigos y los que los apoyaban por defender su vida a pesar de entregar los medios de su fe, es decir, entre los que respaldaban el bíos y quienes preferían el zoé. Tal división se ahondó con la muerte del obispo Mensurio de Cartago y la instauración de Ceciliano, defensor decidido de las instituciones clericales y de su integración con las autoridades del Imperio. Donato Magno y Cipriano de Cartago cohesionaron a las comunidades que opuestos al liderazgo del obispo de Numidia y de los sacerdotes claudicantes decidieron alejarse de las instituciones obispaes y abrazar una iglesia que prefería el martirio y la tortura antes que renegar de su fe.<sup>321</sup>

---

<sup>320</sup> *Código Teodosiano*, Biblioteca de autores cristianos, 2010, España, pp.235-236.

<sup>321</sup> San Agustín, *Ciudad de Dios*, op. cit., p. 22: “[...] En ninguno de los libros santos y canónicos se dice que Dios nos mande o permita que nos demos la muerte a nosotros propios, ni aun por conseguir la inmortalidad, ni por excusarnos o libertarnos de cualquier calamidad o desventura.”

La visión de una sola iglesia y una sola comunidad para los escogidos por Dios permitió que la integración de la corriente donatista fuera mayúscula, mostrando su fe a través del arrepentimiento de los pecados, pero especialmente a través del testimonio de sufrimiento bajo la tortura de la que eran objeto, gozando de su pináculo en el martirio que acabaría con su existencia terrenal y su aceptación en el reino divino.<sup>322</sup> Los donatistas, como una rama radical del cristianismo primitivo, desconocieron la sacralización del bíos, prefiriendo la tortura y la muerte antes de salvaguardar su propia existencia material entregada por Dios a los hombres. Los donatistas optaron por franquear las pasiones y las tentaciones de una existencia terrenal, alcanzando el zoé en el reino de los cielos lo más pronto posible.<sup>323</sup>

Similar situación se presentó con la corriente sincrética del gnosticismo<sup>324</sup> que llegó a implantarse en el cristianismo durante los primeros siglos a su fundación, la cual declaraba que los salvados por Dios en el fin de los tiempos no serían aquellos que fueran creyentes en la fe de Cristo así como tampoco de quienes su comportamiento estuviera engarzado en las enseñanzas divinas, sino solamente para aquellos que estuvieran iniciados en el conocimiento divino a través de sus misterios, poniendo por encima de la fe y de la disciplina, la sabiduría

---

<sup>322</sup> *Ibíd.*, p. 35

<sup>323</sup> Los debates entre los donatistas y los clérigos del cristianismo ortodoxo como San Agustín de Hipona fueron profundos en los que salió triunfador la visión de que el cristianismo es universalista y no sólo de un grupo que se consideraba a sí mismo como el pueblo elegido por sus virtudes y sacrificios. Lo mismo sucedió con la doctrina de la objetividad de los sacramentos, la cual señaló que una vez transmitida la potestad sacerdotal mediante la Orden Sagrada, los sacramentos que los clérigos administren son plenamente válidos por intercesión divina, independientemente de la integridad moral de los sacerdotes. Aunado a esto y a la persecución en contra de los grupos donatistas ordenados por el emperador romano Teodosio I, es claro que la visión defendida por San Agustín triunfó en el cristianismo ecuménico, en la cual era preferible para la fe y la santificación de Cristo el preservar la existencia biológica de los hombres y soportar las penurias de la existencia material, que el sacrificar la vida de los cristianos a través del martirio. Esta posición, San Agustín la evidencia en la recuperación de Lucrecia, noble romana, manifestando que no fue virtuoso sacrificarse por una causa virtuosa, cuando esto atentaba en contra de un elemento de la divinidad de Dios, como desde su perspectiva es la vida orgánica de los hombres. Los donatistas intentaron imponer la virtud sobre la sacralidad de la existencia biológica e intentaron regenerar a la iglesia por medio de su conducta piadosa y su búsqueda de vida eterna a través del martirio, debido a esto desdeñaron la gestión de la vida biológica mediante las instituciones eclesíásticas y los sacerdotes, que, a pesar de sus vicios, buscaban purificar y resguardar la vida de los hombres. Los donatistas fueron perseguidos y desterrados, ya que desafiaban uno de los pilares básicos del cristianismo concebido alrededor de la gestión y administración de la existencia humana

<sup>324</sup> El término Gnosis proviene del griego (γνῶσις) que quiere decir conocimiento, pero éste reservado a sólo una clase de individuos que tienen la capacidad para comprenderlos, por ello se convierten en una élite que está destinada a comandar el mundo. Este conocimiento está enfocado a la relación entre el hombre y Dios, por lo tanto, manifiestan un carácter místico que es acompañado por ritos y liturgias que permiten que sólo los iniciados en estos misterios puedan adentrarse en estos conocimientos que revelan los medios para una existencia supra terrenal.

de los enigmas divinos.<sup>325</sup> El gnosticismo reafirma el carácter dualista, en el cual la materia y el espíritu son dos dimensiones separadas, en uno se encuentra el mal y la destrucción, en el otro la esencia divina y la salvación de los hombres, así como también el carácter mandeísta, en el cual se manifiesta claramente la separación entre el mundo de la luz y el de las tinieblas. Las élites del gnosticismo cristiano se concibieron como testigos especiales en la fe en cristo, con acceso a conocimientos que certificaban su cercanía a Dios y, por lo tanto, a su salvación eterna. Uno de estos conocimientos que afirmaba su preponderancia sobre el resto de los cristianos era la imposibilidad de que el ungido pudiera asociarse a la materialidad del cuerpo orgánico que estaba coligado a la decadencia. Para al dualismo gnóstico que estaba en el origen de su fe era imposible que la divinidad se uniera a la materialidad del mundo. Los gnósticos afirmaban que la salvación de los hombres no necesitaba de ninguna mediación, sino simplemente del conocimiento de la verdad superior que fue traída por cristo para la salvación de los hombres.<sup>326</sup>

La interpretación gnóstica de la fe cristiana ocasionó el desarrollo de dos corrientes; los que consideraban que se tenía que martirizar al cuerpo para contribuir a la liberación del espíritu en donde se encontraba el elemento divino, y los que consideraban que el comportamiento del cuerpo era irrelevante, pues cualquier actitud moral era aceptable ya que el alma no podía ser maculada por la materia, y por lo tanto, las ataduras sobre el cuerpo sólo esclavizaban esta realidad transitoria.<sup>327</sup> Finalmente, las distintas perspectivas gnósticas que iban desde una inmolación de la existencia biológica para obtener la salvación eterna, hasta el menosprecio por cualquier canon moral y por las leyes y las instituciones cristianas, conllevaron a que el obispo Ireneo de Lyon declarara al gnosticismo como herejía en el año 180, situación que fue replicada en los distintos sínodos que trataron el tema.

Las particularidades del agnosticismo cristiano se comparten con los cultos orientales que le dieron origen, no obstante, las generalidades están relacionadas a las distintas corrientes cismáticas que se han venido reseñando, esto es: una desestimación de las leyes e instituciones eclesiásticas y especialmente un desdén por la sacralización del bíos de los

---

<sup>325</sup> García Bazán, Francisco, *Gnosis. La esencia del dualismo agnóstico*, Castañeda, 1978, Buenos Aires, p. 31

<sup>326</sup> García Bazán, Francisco, *La Gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos*, Editorial Trotta, 2006, Madrid.

<sup>327</sup> Ídem.

hombres. Pues al igual que los montanistas o los donatistas, los seguidores del gnosticismo no concebían como sagradas las características que hacían parte de la existencia biológica, ya sea por considerarlas una realidad transitoria que es preferible omitirla para llegar al reino de los cielos, ya sea porque el celo religioso sacrificaba esta materialidad que el cristianismo ortodoxo consideraba sagrada y tendiente a su administración, o ya sea porque consideraban que no era necesario ningún tipo de refreno moral para resguardar la corporalidad, la conciencia y la comunidad para alcanzar el reino de los cielos. Todas estas tendencias fueron estimadas como heréticas por la mayoría de los obispados cristianos que, en ese momento, aunque separados, eran la máxima autoridad religiosa del cristianismo, por lo que la desconsideración de la vida biológica como un elemento sagrado tuvo como castigo el destierro en la fe de cristo.

Existieron otras corrientes dentro del cristianismo primitivo que también desafiaron el canon de la sacralización del bíos al ubicar a la divinidad de Jesús en su desapego a la materialidad humana, entre ellos podemos encontrar al arrianismo, quien desafió los primeros postulados del cristianismo, obligándolo a repensarse para establecer dogmas inalterables que constituirían al catolicismo. El arrianismo inició con la interpretación del sacerdote de Alejandría de origen libio Arrio (250-336), quien junto con sus seguidores afirmaban que Jesús no era coeterno con el padre, sino que éste había sido creado por Dios para la salvación de los hombres y por lo tanto era mutable, es decir, hubo un tiempo en que Jesús no existió, pero fue creado por Dios quedando subordinado al padre, hecho de la nada con una sustancia diferente (*anhomoios*).<sup>328</sup> Esta distinción reflejaba un elemento muy importante para la fe en cristo, que era ni más ni menos que su divinidad o al menos al mismo nivel que la del padre. El cristianismo ortodoxo defendía que tanto el hijo como el padre tenían la misma naturaleza (*homousio*), por ello era efectiva la divinidad del “Dios hecho carne” que había permitido tanto acercar a los hombres a su fe, como demandar la sacralidad del bíos. Esta última visión era defendida por Atanasio de Alejandría, quien afirmaba que

---

<sup>328</sup> Arrio, *Thalia*, Fragmentos 3-4: “Dios no fue siempre padre, sino que hubo un tiempo en que Dios estaba solo y no era padre todavía, sino que fue más tarde cuando sobrevino el hecho de ser padre; no siempre existió el Hijo, ya que como todo ha llegado a ser de la nada y todas las cosas son criaturas y han sido hechas, también el Logos mismo de Dios ha llegado a ser de la nada y hubo un tiempo en que no existía; el Logos no existía antes de llegar a ser, sino que también su ser creado tuvo un origen, pues Dios -dice él- estaba solo y todavía no existía el Logos y la Sabiduría; después, al haber querido crearnos a nosotros, y sólo entonces, hizo a uno solo y lo llamó Logos, Hijo y Sabiduría, para crearnos por medio de Él”

Jesús al principio existió junto a Dios, es decir eran el mismo, pero en la plenitud de los tiempos el Logos se hizo carne, por lo tanto, no llegó a ser ni fue creación, y si llegó a ser carne fue por la salvación de los hombres, de otra forma esta salvación no tendría firmeza ni sería definitiva, debido a que Dios nunca se volvió materia humana por lo que no se tendría certeza de la aceptación de los hombres en el reino de los cielos: “La carne de cristo se ha convertido en camino firme y seguro para la salvación de los hombres”.<sup>329</sup>

Esta controversia implicó también la autoridad que la religión cristiana comenzaba a tener dentro del Imperio. El emperador Constantino I que había dado muestras de sus simpatías por el cristianismo mediante el Edicto de Milán en el año 313, se vio obligado a intervenir en estas disputas.<sup>330</sup> En el año 325 los obispos cristianos celebraron en la ciudad de Nicea un concilio ecuménico convocado por el emperador romano con el objeto de terminar este debate que dividía a los cristianos y dificultaba el control imperial sobre estas comunidades. Los debates fueron ríspidos, pero a pesar de que la minoría arriana estaba afirmada en los obispados orientales que fueron mayoritarios en el concilio perdieron en las resoluciones, declarándose como herética esta tendencia, en la que predominaron los elementos occidentales; el catolicismo que defendía el origen increado de Jesús, el latín como lengua franca de los obispados y Roma, a través del emperador, como el medio para dirimir sus disputas.<sup>331</sup>

El producto de estas querellas para el catolicismo a través de los cánones del concilio de Nicea y de algunos otros celebrados periódicamente en Constantinopla, Éfeso y Calcedonia, fue la sacralización del bíos y su necesaria administración a través de los sacramentos divinos que serían potestad de los sacerdotes o diáconos de la iglesia. En estas resoluciones se afirmaron las creencias de un Dios padre y un Dios hijo coeternos de la misma naturaleza, por quienes todo fue hecho, y que para la salvación de los hombres Dios hijo se

---

<sup>329</sup> Atanasio de Alejandría, *Discurso contra los arrianos*, Ciudad Nueva, 2010, Madrid, p. 12

<sup>330</sup> Constantino después de derrotar a Licinio emperador de las provincias orientales, ansiaba paz en las provincias romanas, situación que no estaba garantizada por las disputas dentro de la iglesia, por ello utilizó estos conflictos y su cercanía con el cristianismo para pacificar las comunidades cristianas y de paso manifestar su conversión a la fe en Jesús.

<sup>331</sup> El arrianismo quedó acorralado debido al exilio de los obispos que reusaron aceptar las resoluciones de Nicea, así como a los que evitaron condenar las desviaciones de Arrió, no obstante, pronto recobrarían posiciones debido a la intervención de Constantino II en la fe arriana, y sobre todo por la llegada de los nobles germánicos que adoptaron el cristianismo contrario al de los obispados de Roma y Alejandría, por ello la fe arriana se mantuvo hasta muy entrado el siglo VII.

hizo hombre, ocupando la materialidad humana para purificarlos de sus pecados. Estas creencias se convirtieron en sacramentos y leyes, que en concordancia con el “verbo hecho carne” y con la sacralización del bíos se dedicaron a regular esta materialidad humana; por ejemplo, en la expulsión de los clérigos castrados, en la prohibición de los clérigos de morar con una mujer, en las penitencias a los que apoyaron a los contrarios de estas enseñanzas a través de los castigos corporales, en la prohibición de prestar a interés, en las formas de orar parados o arrodillados, en los procedimientos y castigos para reconvertir a los herejes, en la prohibición a los monjes a contraer matrimonio, etc., e incluso se desarrollaron anatemas en contra de quien pusiera en tela de juicio la sacralización del bíos.<sup>332</sup>

Tales normatividades confirman la conducción del bíos por las instituciones de la iglesia católica a partir de sus leyes, pero también de sus enseñanzas que tenderán hacia la contención de las pasiones y la aceptación de los dolores de la existencia terrenal con la finalidad de alcanzar una existencia superior en el reino de los cielos. Esta administración del bíos se dará principalmente en la esfera privada, es ahí en donde el cristianismo establecerá sus soportes: será en la conciencia, en la familia, en la sexualidad, en el trabajo, en la salud y en la corporalidad en donde los sacerdotes o clérigos cristianos condicionarán la salvación de las almas, buscando conducir la conducta, conciencia y comunidad de los hombres.

Los clérigos cristianos se comportarán como pastores de su rebaño en tanto gobernarán en casi todos los aspectos de su existencia terrenal, tal autoridad estará encaminada a la salvación de sus fieles, integrándose en cada espacio de su existencia con una dedicación y aplicación propias de un mandato divino.<sup>333</sup> Este poder desarrollado por las instituciones del cristianismo a través de un ejército de convencidos en la divinidad de Jesús se aplicará fundamentalmente en guiar, aconsejar y castigar a aquellos que se separen del rebaño, individualizando las necesidades y pasiones de los hombres para administrarlos, fiscalizando

---

<sup>332</sup> Anatemas del concilio de Constantinopla II: Si alguno no confiesa que la carne estaba unida sustancialmente a Dios y el Verbo era animado por un alma racional e intelectual; ese tal sea anatema. [...] Si alguien dice que debemos adorar a Jesucristo en dos naturalezas, lo que introduciría dos cultos que uno por separado para hacer a Dios Verbo y por separado también para el hombre; y que no adora con una sola adoración el Verbo de Dios encarnado en su propia carne, como la Iglesia ha aprendido desde el principio por tradición; ese tal sea anatema.

<sup>333</sup> Foucault, Michel, *Sociedad, territorio y población*, Fondo de Cultura Económica, 2014, México, p. 154.

su conducta y pensamiento, teniendo los ojos puestos sobre todos y cada uno de sus fieles.<sup>334</sup> Las minucias de la existencia orgánica serán puesta a debate por los clérigos y pensadores del cristianismo para darle viabilidad divina a su comportamiento. Así el alimento, el vestido, las palabras, la sexualidad, la educación y la salud serán parte de los espacios en donde intervendrán los pastores, luchando por salvar el alma de sus fieles a través de un comportamiento piadoso. En caso del fracaso evidenciado en un comportamiento contrario a las enseñanzas divinas, tales castigos no sólo asolarán a la oveja extraviada, sino a su pastor que no sacrificó su propia vanidad por corregir las desavenencias de su rebaño.

Por medio de los clérigos es que el cristianismo dirigirá y gestionará el bíos. Su principal función será guiar el alma hacia la salvación prometida, sólo será esto posible en la medida en que exista una intervención permanente en la corporalidad y en la conciencia de los individuos; sólo a través de esta interposición es que se asegurará que la parte divina de los hombres logre su cometido de reunirse con Dios en el reino de los cielos. De ahí que la gestión del bíos resulte ineludible para cumplir con el objetivo del cristianismo que es salvar a todos los hombres de sus pecados, por ello la supervisión, vigilancia y disciplinamiento que ejercerán los clérigos será integral y universal puesto que no existirá ningún hombre que le sea indiferente a Dios y a la cristiandad.

La gestión del bíos abarcará a todos los aspectos de la vida y a todos los hombres en la medida de lo posible, y sólo la muerte los separará de este cuidado.<sup>335</sup> Estos clérigos como pastores de sus rebaños deberán de conducirlos por los senderos más acordes para su salvación. Pero en tanto son responsables de todos también tendrán que discernir sobre el sacrificio propio por el bien mayor, e incluso por el sacrificio de aquellas ovejas que los lastran a la perdición.<sup>336</sup> En este escenario, el sacrificio de las ovejas será en tanto guían al

---

<sup>334</sup> San Benito, *Reglas de San Benito*, Biblioteca de autores cristianos, 2010, Madrid, p. 5: Mas cuando, por exigirlo así la justicia, crea el abad que debe proceder de otra manera, aplique el mismo criterio con cualquier otra clase de rango. Pero, si no, conserven toda la precedencia que les corresponde, porque «tanto esclavos como libres, todos somos en Cristo una sola cosa» y bajo un mismo Señor todos cumplimos un mismo servicio, «pues Dios no tiene favoritismos».

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 17: “Efectivamente, el abad debe desplegar una solicitud extrema y afanarse con toda sagacidad y destreza por no perder ninguna de las ovejas a él confiadas. No se olvide de que aceptó la misión de cuidar espíritus enfermos, no la de dominar tiránicamente a las almas sanas.”

<sup>336</sup> *Ídem*: “Pero, si ni entonces sanase, tome ya el abad el cuchillo de la amputación, como dice el Apóstol: «Echad de vuestro grupo al malvado». Y en otro lugar: «Si el infiel quiere separarse, que se separe», no sea que una oveja enferma contamine a todo el rebaño.”

conjunto de los hombres a la ignominia, y su castigo será la muerte, ya que a través de ella, Dios juzgará sus faltas.<sup>337</sup> El terminar con la vida de aquellos que ponen en riesgo al conjunto será la manera de proteger al rebaño. Se protege la existencia biológica de los hombres acabando con una parte de ella.

La observancia de los clérigos sobre sus fieles se basará en el seguimiento a las leyes divinas, pero especialmente en el seguimiento a los sacramentos religiosos, ya que es a partir de ellos que se gestionará el bíos de manera más eficaz. Mediante estos misterios es que los hombres se agruparán en una comunidad cristiana, jurarán seguir estas enseñanzas, enlazarán su razonamiento al de la iglesia y confesarán sus desvíos a los pastores con su correspondiente penitencia. Por ello, a diferencia de las leyes mosaicas que se muestran como mecanismos coercitivos para la devoción a Dios, los sacramentos cristianos se expondrán con más benevolencia, en tanto no estarán destinados a castigar en esencia, sino a mostrar el camino de la salvación, y se adaptarán a las necesidades de cada sujeto en tanto se aplicarán individualmente, lo contrario a las leyes que se manifiestan para todo el conjunto de los individuos.

El bautismo, por ejemplo, abre las puertas de la vida cristiana al convertido, incorporándolo a la comunidad católica, y obligándolo a acatar las normas divinas. La confirmación da la oportunidad al convertido a asumir a través de la razón su compromiso con la fe, confirmando su deseo de ser parte de la comunidad, gobernando su conciencia para la aceptación del Dios cristiano y sus enseñanzas. La eucaristía es cuando el hombre acepta en su corporalidad y conciencia la divinidad de Dios, purificando al bíos, pero también condicionándolo para mantenerlo sagrado, evitando las acciones que maculen su existencia orgánica, siguiendo las leyes y las enseñanzas dispuestas por Dios para los hombres. La confesión y la penitencia es la muestra más patente del control y autorregulación de los hombres por las instituciones eclesíásticas, ya que en este sacramento los hombres dan cuenta de sus fallas a las leyes divinas y son inducidos a arrepentirse, teniendo a través de este relato

---

<sup>337</sup> *Ibíd.*, p. 4: “Y sepa el abad que el pastor será plenamente responsable de todas las deficiencias que el padre de familia encuentre en sus ovejas. Pero, a su vez, puede tener igualmente por cierto que, si ha agotado todo su celo de pastor con su rebaño inquieto y desobediente y ha aplicado toda suerte de remedios para sus enfermedades, en ese juicio de Dios será absuelto como pastor, porque podrá decirle al Señor como el profeta: «No me he guardado tu justicia en mi corazón, he manifestado tu verdad y tu salvación. Pero ellos, despreciándome, me desecharon». Y entonces las ovejas rebeldes a sus cuidados verán por fin cómo triunfa la muerte sobre ellas como castigo.”



de sus pecados un diálogo con el sacerdote que orientará, censurará y aconsejará al penitente para evitar cometerlos de nuevo. Como muestra de arrepentimiento, la oveja ofrecerá una penitencia que tendrá que ser realizada para la salvación de su espíritu, manifestándose en este sacramento toda una administración del bíos por parte de las instancias religiosas. Por último, se encuentra el matrimonio que regulará la unión de los hombres, su sexualidad y la reproducción de la especie, asegurando con ello las relaciones de dominación entre los clérigos y sus fieles.

Lo expuesto en este apartado manifiesta el impulso primario del cristianismo para gestionar el bíos desde la esfera privada como un mecanismo de poder. Posteriormente esta gestión de la vida orgánica se trasladará a algunos aspectos de la esfera pública, principalmente cuando la iglesia católica comience a tener un mayor predominio en el Imperio y mayor autoridad sobre las casas reales que le subsiguieron a la caída del Imperio romano occidental en el año 476,<sup>338</sup> el cual paradójicamente tenía como emperador al fundador de la ciudad y del Imperio, Rómulo Augústulo. Tras la caída del Imperio, el catolicismo se hizo hegemónico en occidente, permitiendo que esta gestión de la vida penetrara en múltiples dimensiones, ayudada por la instauración de las monarquías hereditarias dependientes del poder eclesiástico y la expansión del modo de producción feudal, situaciones que se analizarán en el siguiente capítulo.

### ***Reflexiones del capítulo***

La decadencia de las virtudes antiguas en las que se antepusieron las pasiones y los placeres en la esfera pública dio como resultado la caída de la República romana. La búsqueda de riquezas, honores y satisfactores enfrentó a la ciudad, y determinó que las legiones y sus generales gobernarán el poder político por encima de las familias tradicionales y los patriarcas. Tal situación concluyó con Augusto como *príncipeps* de la ciudad e *imperator* de los ejércitos en la cual el Senado y las magistraturas sólo aparecieron como decoraciones al poder del general romano, que para asegurar su predominio concedió riquezas, alimentos

---

<sup>338</sup> En el año 452 Atila, el rey de los hunos, había invadido el norte de Italia, obligando al emperador Valentiniano III a refugiarse en Roma, abandonando las defensas del Imperio. El único que le planta cara fue el papa León I, quien convence a Atila para que no marche sobre Roma, firmando de un tratado de paz con el Imperio Romano a cambio del pago de un tributo.

y honores a la población romana, satisfaciendo sus necesidades e intereses, y enterrando con ello cualquier emblema de existencia cualificada.

Durante el Imperio la entrega de satisfactores por parte del emperador fue una práctica constante, dándole a las legiones y al *populus* alimentos, riquezas y espectáculos para solventar su autoridad. Pero más aún, el emperador liberalizó los componentes del bíos para expresarlos en la esfera pública. La existencia biológica que había sido resguardada por las gens y por la autoridad de los patriarcas como los deseos, las ambiciones, las necesidades e intereses, el emperador las exoneró de su administración por parte de las instituciones imperiales ante la caída de las gens, y permitió que se expresaran sin embalajes en el espacio público buscando ahí su satisfacción. Por ello se aceptaron múltiples conductas sexuales, se desreguló el pillaje en las provincias, se consintió la práctica de religiones diferentes a las de la ciudad, se permitió la lucha despiadada por el poder político y se accedió a las ambiciones desbordadas de los grandes terratenientes, comerciantes, esclavistas y generales de la ciudad, siendo ésta la cimiento para la caída del Imperio romano occidental siglos más tarde.

La desregulación del bíos y la degeneración de la vida comunitaria en el Imperio romano conllevó a la introducción de las religiones místicas orientales, que como el judaísmo y el cristianismo tuvieron como objetivo normar el bíos de los hombres que se encontraba desbordado en las provincias. El judaísmo reguló las pasiones y ambiciones de sus seguidores a través de las leyes mosaicas, pero la dificultad de acceder al pueblo elegido permitió que el cristianismo como derivación de la religión de Abraham pudiera acercarse a los judíos helenizados y a los gentiles para hacerlos parte de su tradición, en la cual resaltaba el misterio de la resurrección del hijo de Dios hecho carne.

Esta propuesta teológica fue utilizada particularmente por Pablo de Tarso, quien consideró que en la apropiación del cuerpo humano por el hijo de Dios se escondía un trasfondo para purificar a los hombres de sus pecados y conducirlos a la salvación prometida. En concordancia con las proposiciones filosóficas del estoicismo en las cuales la virtud se lograba a través de la imperturbabilidad del espíritu mediante la retracción de los placeres y los dolores, Pablo de Tarso concibió que la purificación y salvación de los hombres se lograría en la constricción de los elementos de la existencia biológica que corrompían el alma y desafiaban las leyes de Dios. Para lograr “la salvación” es necesario desprenderse de las

pasiones que conducen al vicio y a la perdición de los hombres, es propio que esta existencia sea manipulada por las leyes de Dios, por los misterios religiosos y por los prelados cristianos, quienes mediante las escrituras permitirán que los hombres alcancen la vida eterna.

La administración del bíos por los cánones religiosos es lo que se considerará en esta investigación como la sacralización de la vida orgánica. La corporalidad, la conciencia y la comunidad estarán mediadas por las leyes, liturgias y sacerdocios religiosos buscando un objetivo supraterebral y tratando a esta materialidad como parte de la divinidad de Dios. La iglesia y sus instituciones gestionarán todos los aspectos del bíos desde la esfera privada como la reproducción, el trabajo, la salud, los placeres, las ambiciones, los intereses, las pasiones, etc., los cuales estarán terciados por los clérigos religiosos y sus liturgias a través de una supervisión y disciplinarización perene de la conducta y la conciencia de los individuos, buscando preservar esta existencia en tanto es obra y regalo de la divinidad. Nada intervendrá en la existencia terrenal de los hombres si esta no está mediada por los clérigos religiosos y su aceptación en pos de alcanzar la vida celestial.

Esta sacralización de la vida biológica y su gestión por parte de las instituciones eclesiásticas fue cuestionada por tendencias dentro del propio cristianismo, tanto desde el aspecto teológico como desde el aspecto sacramental, pero esta propuesta resistió en buena medida porque la administración del bíos intervino para adherir fuertemente a sus fieles en las doctrinas del catolicismo romano. A través de la sacralización del bíos es que la curia tuvo acceso al gobierno sobre la vida de los individuos en la mayoría de sus aspectos, siendo determinante para decidir sobre los hombres y sobre los reinos durante la antigüedad tardía y el medievo. No fue sino hasta que el poder político reivindicó sus potestades sobre la vida biológica de los hombres, que la iglesia retrocedió en esta facultad, no sin antes advertir que el bíos es sagrado y que batallará ante cualquier señal de profanación, incluso en la actualidad, elementos que se analizarán en los siguientes capítulos.

## Capítulo 4. La gestión del bíos: del poder eclesiástico al poder político

*¿Sacarás tú al Leviatán con anzuelo, o con cuerda sujetarás su lengua? [...] Pon tu mano sobre él; te acordarás de la batalla y nunca más volverás a hacerlo. He aquí que la esperanza acerca de él es en vano, porque aun con sólo verlo se desmayarán. Nadie hay tan osado que lo despierte. [...] Cuando se levanta, tienen temor los fuertes, y a causa de su quebrantamiento buscan purificarse.*

*Job 41:1-25, Viejo Testamento*

*Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel Dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa.*

*Thomas Hobbes, Leviatán*

La sacralización del bíos que ofreció el cristianismo funcionó durante la mayor parte de la antigüedad tardía y el medievo. Los reinos germánicos que se establecieron en Europa después de la caída del Imperio romano occidental no pudieron rivalizar con el gobierno que detentó la iglesia católica sobre la vida de las poblaciones. Mediante las leyes eclesiásticas, las liturgias y los sacerdocios es que la iglesia administró la vida biológica de los hombres, ya que a diferencia del poder regio que se encontraba en constante recambio por las luchas entre las tribus, el carácter atemporal de la salvación prometida por el Dios cristiano se mantenía como inalterable, estadio que únicamente se podía alcanzar a través de la conducción y sacralización del bíos por parte de los preladados religiosos. De ahí que la curia eclesiástica adquiriera gran importancia durante este periodo, regulando la corporalidad, la conciencia y la comunidad de los hombres, determinando sus pasiones, intereses, deseos y ambiciones, gobernando así en la mayoría de los aspectos de la vida de los individuos.

Las instituciones eclesiásticas del cristianismo tuvieron un papel fundamental para la demarcación de la esfera privada en la Antigüedad tardía y el medievo, conduciendo y administrando el hogar, el feudo o la parroquia según sus intereses y necesidades, empero

estas instituciones también fueron importantes para el desarrollo del poder público durante este periodo. El poder político en este momento estuvo principalmente representado por una monarquía hereditaria que había obtenido su preponderancia del poderío militar, no obstante, la mayor parte del tiempo fue dependiente de la jerarquía eclesiástica en mayor o en menor medida. Los reyes germánicos que en un inicio se disputaron la preponderancia de un territorio o de una población a través del enfrentamiento entre las aristocracias guerreras, pronto buscarían asegurar su predominio con el único elemento atemporal que tanto la nobleza como los súbditos respetaban y glorificaban: la afirmación divina, lo que les permitió a las monarquías edificar dinastías y asegurar la legitimidad de su mandato. La corte papal será el verdadero poder detrás de las autoridades monárquicas, ya que ésta será la que mediará entre Dios y el rey para la designación de sus facultades y leyes, siendo estos funcionarios religiosos los que intervendrán en los conflictos entre los reinos y entre los linajes. La curia eclesiástica de Roma será el verdadero poder político durante la Alta Edad Media en Europa, siendo los representantes de Cristo quienes gestionarán el interés público, contendrán la violencia y solventarán los problemas de los monarcas y las estructuras eclesiásticas.<sup>1</sup>

La curia romana conquistó el poder político en las sociedades europeas después de la caída del Imperio romano occidental (siglo V) y hasta los cismas de la reforma protestante (siglo XVI). Por más de diez siglos el cristianismo en su rama católica fue un actor predominante en las disputas entre los hombres y los reinos en la esfera pública y privada.

---

<sup>1</sup> El ejercicio poder público de la curia romana que sujetaba las facultades de las monarquías hereditarias estuvo apuntalado principalmente en el control, disposición e interpretación del derecho divino, pues fue éste una herramienta fundamental para el control político del conjunto de las sociedades en el medievo. Su relevancia derivó en que sólo la corte papal tuvo la soberanía para interpretar y modificar las leyes que regían sobre el conjunto de las monarquías europeas, lo que les consintió gobernar sobre reyes y siervos por muchas generaciones desde el espacio público. Es válido recordar cómo tanto la ciudad de Atenas como la ciudad de Roma tardaron muchos años en formular leyes comunes que los cohesionaran, y que en buena medida fueron la fuente de su grandeza, pues sólo a partir de las leyes de Solón y de las Doce tablas es que lograron estructurar las relaciones de dominación en la esfera pública, lo que les permitió expandirse y gobernar sobre otras ciudades apuntalados por su organización política interna. El derecho divino cristiano administrado por la curia papal, también permitió la consolidación de unas relaciones de dominación que los colocaban a la cabeza del poder público, legitimando a su vez las relaciones de poder desde el ámbito privado. No obstante, la diferencia entre las leyes antiguas y las leyes cristianas radicarón en su origen, mientras las primeras fueron discutidas y aceptadas por las élites gobernantes dejando atrás la característica supra-terrenales y centrándose en el derecho consuetudinario, las segundas tuvieron un carácter divino, por lo que, a partir de su divinidad es que de a poco se fue organizando la vida y con ello las relaciones de dominación. La fortaleza del derecho divino, parte de que cualquier oposición a estas leyes eran a su vez una oposición a los mandatos de Dios, por lo que mantuvo su vigencia hasta su cuestionamiento no por un movimiento secular, sino la propia curia eclesiástica, que estaba en desacuerdo con quienes administraban estos designios, por lo que dio inicio a un movimiento reformista en el siglo XIV de nuestra era, el cual reestructuró las relaciones de poder entre el poder espiritual y el poder terrenal.

Su autoridad dimanaba de su gestión sobre el bíos de los hombres a través de sus preladados, su monopolio sobre el discurso verdadero que se impuso ante cualquier forma de conocimiento y su organización jerárquica y disciplinada que le permitió acumular riquezas, tierras y fieles, convirtiéndose en un actor determinante durante este periodo.

El predominio de la curia católica no se desarrollaría sino a través de múltiples desafíos dentro de la iglesia y fuera de ella. Tal vez el mayor de ellos durante la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media fue la nobleza germánica creyente de la vertiente arriana del cristianismo, la cual desapareció cuando Recaredo I rey de los visigodos se bautizó católico en el siglo VI. Posteriormente, las querellas entre el clero católico y los reyes germánico se llevarían a otro terreno, ya no derivado del desencuentro teológico sino de la lucha por el poder político. Los reyes y el papa se disputarían el gobierno sobre los hombres, lucha que se decantaría por la Iglesia en la capitulación de Luis “el piadoso” emperador de occidente ante el papa romano Esteban IV en los inicios del siglo IX, así como de la subsecuente necesidad de los reyes occidentales de afirmar su autoridad política a través de la voluntad del papa.

Las tensiones entre el poder eclesiástico y el poder político no cesarían y cada uno desde sus respectivos campos de acción intentarían intervenir en la vida de los hombres para gobernarlos de acuerdo a sus intereses.<sup>2</sup> El poder regio a través del uso de la violencia, la administración sobre la justicia y el cobro de los impuestos buscó predominar y liberarse de la sumisión al clero. El poder eclesiástico mediante la gestión de la mayor parte de los asuntos del bíos como la sexualidad, el trabajo, la salud, la conciencia, el tiempo y la organización comunitaria, conservó su autoridad sobre los individuos y sobre los reinos, estableciendo una

---

<sup>2</sup> Las disputas entre la iglesia y los monarcas por el gobierno de los hombres no significaría un rompimiento entre estos estamentos que se manifestaron como hegemónicos durante este periodo, por el contrario, la cooperación para mantener el estado de cosas entre la nobleza y el clero fue recurrente, auxiliándose cuando se amenazaba su predominio, ya sea a través del apoyo militar cuando los musulmanas apremiaban las fronteras de los Estados pontificios en la península itálica o a través de legitimación a la estirpe cuando se desdeñaba la soberanía de las dinastías monárquicas europeas. Sin embargo, a pesar de esta coexistencia, dentro de ellos existían determinadas tensiones que se hicieron patentes, por ejemplo, en la querella de las investiduras, en la cual la iglesia reclamó ante el emperador del Sacro Imperio Germánico su monopolio sobre la designación de los preladados y por lo tanto, sobre la gestión de la vida biológica, o el conflicto entre Enrique II de Inglaterra y el arzobispado de Canterbury en el cual el obispo se opuso a que los clérigos fueran acusados por delitos comunes ante los tribunales reales, lo que conllevó a que el rey suprimiera las inmunidades eclesiásticas en materia de jurisdicción, y a una serie de disputas que terminaron con la mediación del papa Alejandro III para evitar un rompimiento entre la iglesia y la corona inglesa.

preponderancia que se mantendría durante la mayor parte del medievo.<sup>3</sup> Esta hegemonía significó el reconocimiento de los Estados pontificios, el establecimiento de feudos eclesiásticos dentro de los territorios de los reinos occidentales, la salvedad para que el clero regular y secular no pudiera ser juzgado por la autoridad monárquica, el control sobre el conocimiento y los centros de estudio, y la principal autoridad entre los hombres y los reinos para normar su conducta y razón.

La debilidad de los monarcas dependientes del clero se acrecentaría aún más por su imposibilidad de gobernar sobre grandes territorios ante la carencia de caminos y administraciones provinciales como las desarrolladas por el Imperio romano. Es por ello que los reyes durante la Alta Edad Media tuvieron que acceder a la intermediación de los Señores locales para gobernar sobre comunidades fragmentadas esencialmente agrícolas que componían sus reinos. La instauración de estos señoríos manifestaba la impotencia de las monarquías que delegaban a estos señores la potestad de usufructuar la tierra y las poblaciones, así como de administrar la justicia y de cobrar los impuestos, a cambio, los señores les rendían vasallaje y financiaban sus campañas militares con ejércitos y caudal.

Tal situación propició una transformación en el sistema productivo y social de las comunidades europeas. Las antiguas ciudades dependientes del comercio y el trabajo artesanal se trocaron por aldeas fragmentadas que se dedicaron al trabajo agrícola en las cuales los siervos y vasallos trabajaban para el señor feudal o le entregaban un tributo por utilizar las tierras a cambio de protección. Este nuevo contexto benefició a los señores feudales y a los clérigos católicos, asegurándose de ante mano un número determinado de personas a las cuales explotar, gestionar y reconducir sobre su existencia terrenal, estableciendo restricciones sobre su movilidad. Este estado de cosas si bien beneficiaba a los

---

<sup>3</sup> Así los reyes se plegaron a la autoridad del clero, tal como lo hizo Pipino el Breve en el siglo VII y Luis el Piadoso en el VIII, pero de manera más contundente lo replicó Hugo Capeto en el siglo X, pues su coronación como rey de los francos se lo debió ante todo al arzobispo Adalberón de Reims, quien lo había apoyado por encima de los sucesores de la dinastía carolingia, afirmando el inicio de un nuevo linaje, de ahí que la subordinación del poder monárquico al clero fuera mayor. Similar fórmula empleó Guillermo I el conquistador, cuando las tropas normandas a su mando ocuparon Inglaterra en el siglo XI, obteniendo la legitimidad de su reinado ante el beneplácito del papa Alejandro II quien mandó emisarios para coronarlo. Lo mismo sucedió en el Sacro Imperio Romano Germánico después de la querrela de las investiduras, cuando Federico I para afirmarse en el poder del Imperio en el siglo XII, recurrió a la ayuda del papa Adriano IV, estableciendo la legitimidad de su mandato en la voluntad divina dada por Dios al rey, siendo coronado en Roma en la basílica de San Pedro.

monarcas porque les facilitaba el cobro de los impuestos y la organización social de sus reinos, también los alejaba de sus súbditos, ya que el único poder real que éstos conocían era el ejercido por los señores y los clérigos locales.

La nobleza feudal comenzó a ganar mayor independencia ante la incapacidad del poder monárquico de gobernar a sus súbditos y junto con el clero gobernaron en casi todos los aspectos de la vida de los hombres, determinando desde el trabajo, sus ingresos económicos y su movilidad, hasta el tiempo, la reproducción biológica, la conducta, la educación y la conciencia de los individuos. Las jerarquías medievales religiosas y económicas se encargarían de gestionar el bíos de estas poblaciones, conduciendo la razón, satisfaciendo las pasiones y cumplimentando las necesidades para la conservación del hombre como una existencia orgánica. El rey como representante del poder político le resultaba irrelevante las condiciones de vida de estas poblaciones. Su acercamiento a ellas se concretaba en el número de efectivos destinados en las batallas y las bajas que determinaban la guerra, el resto dependía de los señores feudales que se encargaban de protegerlos y proveerlos, y de la iglesia que se encargaba de conducirlos y disciplinarlos.

Los señores feudales y el clero se tornaron los estamentos más conservadores de las relaciones de dominación, detentando las facultades para gobernar sobre el bíos de los individuos desde la esfera privada. Esto en contraposición con las pequeñas ciudades que progresivamente crecieron en la Plena Edad Media, agrupando a artesanos y a pequeños comerciantes los cuales luchaban por liberarse de la dirección impuesta por estas jerarquías conservadoras. Estos estamentos sociales junto con la monarquía que veía su soberanía apocada por su dependencia de los señores y del clero se convirtieron en las clases más transformadoras, coaligándose tácitamente para debilitar a los estamentos conservadores en busca de la unificación y centralización de la comunidad política. Tal transformación se materializaría en los siglos XIV-XV, en los cuales se desplegarían ciertos sentimientos nacionales arropados en la figura del rey como soberano único del reino, que buscaba disputarle a la nobleza feudal y al clero el control sobre las poblaciones en ámbitos como el comercio, el jurídico, el militar y el impositivo, gestándose un recambio en las relaciones de dominación que determinarían la gestión sobre el bíos en la Baja Edad Media.



Sin duda tales impulsos de la primitiva burguesía y de los reyes por centralizar el poder incidieron en las transformaciones hacia el absolutismo político, es decir, hacia un movimiento centrípeto que acumularía el poder político en la figura del monarca, legitimando esta acción en una razón de Estado con el objetivo de salvaguardar la salud del reino,<sup>4</sup> agrupando a todos los poderes del Estado en su persona y con ello determinando en la medida de lo posible, la conducta y el pensamiento de sus súbditos. El enfrentamiento entre los monarcas y el clero se resolvería a favor de los reyes derivado principalmente del cisma protestante dentro de la iglesia católica.<sup>5</sup> El absolutismo político, entendido como la recuperación del poder político por parte del rey representaría también una captura de las potestades sobre el bíos por parte del soberano, en la cual esta gestión se tornaría paulatinamente pública, estableciendo en la administración del bíos los pilares del Estado moderno, elementos que a continuación se analizarán a profundidad.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> La concentración de poder en manos del rey fue el resultado de un largo proceso que comenzó a finales del siglo XIII, cuando el rey Felipe IV de Francia buscó afirmar su poder y jurisdicción sobre las tierras y los hombres de su reino en del contra el papa Bonifacio VIII, por ello recurrió al derecho romano y a una expresión de Ulpiano en el Digesto “princeps legibus solutus est” (el príncipe no está sujeto por la ley’) para darle forma a este sistema de gobierno, caracterizado por la concentración progresiva del poder del Estado y sobre las poblaciones, en manos del monarca.

<sup>5</sup> El cisma de la reforma fue el impulso efectivo que cambiaría las relaciones de dominación, rompiendo con la sincronización de la iglesia católica y su autoridad para dominar sobre los hombres, debido a una rebelión dentro del clero que desconoció la autoridad del papa y la nobleza clerical por las numerosas acusaciones de corrupción que pesaban en sus instituciones y la falta de piedad entre los prelados religiosos que buscaban saciar sus necesidades mundanas antes que seguir las normas del cristianismo primitivo. Esta transformación dinamitó el principal poder público y privado que se había consolidado en el medievo, pues se cuestionaron los sacramentos religiosos del catolicismo y la autoridad del clero papal para otorgarlos, fomentando un nuevo cristianismo, centrado menos en las instituciones clericales y más en el evangelio, que había sido “secuestrado por la nobleza papal”. Las dificultades en el ejercicio del poder que se le presentaron a la iglesia fueron mayúsculas, ya que se desafiaba su discurso de verdad, sus instituciones, sus sacramentos, su tenencia de la tierra, y particularmente su gestión sobre la existencia orgánica de los hombres, pues se cuestionaba su autoridad para interpretar el evangelio y con ello determinar la conducta y la razón de los hombres, se disputaba su facultad para castigar, vigilar y disciplinar a los individuos por faltar a las leyes religiosas, así como su capacidad para discernir sobre las pasiones y deseos de los hombres, discutiendo por ello todas sus jurisdicciones para guiar y proteger la vida biológica de los hombres.

<sup>6</sup> La nueva potestad de los Estados, que le daba una razón de ser a los mismos, no se lograría implementar sin que detrás de ella estuviera un razonamiento lógico que justificara la gestión del bíos por parte del poder político como un asunto primordial para los intereses estatales. Es ahí en donde se enmarca el pensamiento de Thomas Hobbes (1588-1679) quien concibió a la gestión y resguardo de la existencia biológica de los hombres como la tarea más importante de los Estados absolutistas, pero que trascendió hasta los Estados-nación modernos. Thomas Hobbes ideó al Leviatán como una solución a los constantes conflictos religiosos entre católicos y protestantes, y políticos entre realistas y parlamentarios en el reino inglés del siglo XVII, solución que giraría en torno al miedo de los individuos a perder su existencia biológica derivado de estas luchas incansables, encargando a este bestia construida a través de la cesión de la soberanía de los hombres el resguardo de esta existencia. En la propuesta hobbsiana se enmarcará una transformación que determinará a toda la modernidad, en la cual dejando de lado el derecho divino, el Estado se constituirá, se mantendrá y se legitimará en la existencia biológica de los hombres, teniendo como obligación resguardar y gestionar esta vida que lo integra

#### **4.1 Subyugación del poder político al clero e instrumentalización del bíos a través de las instituciones eclesiásticas**

La caída del Imperio romano occidental se debió a múltiples causas, desde el declive económico, la propagación de enfermedades hasta la liberalización del bíos, pero tal vez una de las causas más importantes que aceleró su caída fue la introducción de las tribus germánicas del norte en las provincias septentrionales del Imperio. Estas tribus que desde siglos atrás asolaban las fronteras romanas en los ríos Elba, Rin y Danubio fueron frenadas por habilidosos generales y legiones disciplinadas que permitieron asegurar y expandir los dominios romanos en el norte del continente,<sup>7</sup> implantando sus costumbres que por su condición de dominador se reconocían como superiores.<sup>8</sup> Esta situación se modificó a finales del siglo IV cuando por presiones ejercidas por los pueblos nómadas de Asia central especialmente por los Hunos,<sup>9</sup> las poblaciones germánicas se vieron superadas y encontraron en la migración la única posibilidad de salvaguardar su existencia. Así fue como las tribus germánicas migraron masivamente al oeste ocupando parte del Imperio romano oriental, que ante la relajación en el número y la disciplina de las legiones, entraron y se establecieron en las provincias del Imperio.<sup>10</sup>

El cristianismo suavizó la asimilación de las poblaciones germánicas al Imperio. No había pasado mucho tiempo desde que Constantino I había utilizado al cristianismo para afianzar su poder político en las provincias orientales tolerándola como una religión lícita en

---

y sostiene. La protección de la vida biológica y su gobierno serán el eje que conducirán las relaciones de dominación en la modernidad, que, constituidas a través de diferentes técnicas, generarán un predominio que se expresará en la utilización de esta existencia para un usufructo económico, para una distinción biológica, para una optimización social, etc.

<sup>7</sup> Heather, Peter, *La caída del Imperio romano*, Crítica, 2006, Barcelona, pp.19-25

<sup>8</sup> La romanización de estas provincias se basó en la adopción del latín entre las elites y para la administración pública, la penetración de las monedas, los objetos, la arquitectura, las mercancías y la religión, la aceptación del derecho romano que tutelaba todas las relaciones públicas o privadas y la concesión de la ciudadanía romana que fue generalizada en el año 212.

<sup>9</sup> Cortadella, Jordi, *La batalla de Adrianopolis*, Edicions de la Magrana, 2012, Barcelona, p. 2: En torno al año 370, los hunos atacaron a los alanos, que vivían a orillas del río Don, y acto seguido cayeron sobre los godos greutungos (“gente del arenal”). Ante la inminente derrota, su rey Hermanarico se suicidó y su sucesor, Vitimiro, murió en combate. Tras el desastre, una parte de los godos se sometieron a los hunos, pero otra se retiró hacia el Danubio dirigidos por los Alateo y Sáfrax, corregentes del joven rey Viderico. Allí se unieron a Atanarico, que con sus tervingos intentó en balde la resistencia ante los hunos y finalmente optó por la emigración.

<sup>10</sup> López Quiroga, Jorge, *Gentes Barbarae. Los bárbaros entre el mito y la realidad*, Universidad de Murcia, 2008, Murcia, 41.

el año 313, para el año 380 el cristianismo se había convertido ya en la religión oficial del Imperio<sup>11</sup>. Las tribus germánicas para entonces ya reconocían los elementos esenciales del cristianismo por su cercanía a las poblaciones romanas y particularmente por el trabajo evangelizador de Ulfilas,<sup>12</sup> quien adoptó la rama arriana del cristianismo la cual difundió entre los pueblos germánicos. Estas tribus progresivamente adoptaron el cristianismo arriano como medio para su integración al Imperio, ya que el emperador de oriente Valente I también era seguidor de esa rama del cristianismo. Además, los germanos adoptaron la moneda del Imperio, el latín, la arquitectura y otras acciones que pulimentaron su establecimiento como refugiados en las provincias romanas.<sup>13</sup>

La aceptación de las poblaciones germánicas en las provincias del Imperio estuvo acompañada del consabido abuso de las autoridades romanas: aumentando el precio de los alimentos, arrebatando sus armas, pagando poco por su trabajo agrícola, recaudando elevados impuestos, utilizando los préstamos para asegurarse el trabajo esclavo y secuestrando a los líderes para afirmar su dominación.<sup>14</sup> Esto enervó a las tribus germánicas, que utilizando la

---

<sup>11</sup> Queremos que todos los pueblos que son gobernados por la administración de nuestra clemencia profesen la religión que el divino apóstol Pedro dio a los romanos, que hasta hoy se ha predicado como la predicó él mismo, y que es evidente que profesan el pontífice Dámaso y el obispo de Alejandría, Pedro, hombre de santidad apostólica. Esto es, según la doctrina apostólica y la doctrina evangélica creemos en la divinidad única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo bajo el concepto de igual majestad y de la piadosa Trinidad. Ordenamos que tengan el nombre de cristianos católicos quienes sigan esta norma, mientras que los demás los juzgamos dementes y locos sobre los que pesará la infamia de la herejía. Sus lugares de reunión no recibirán el nombre de iglesias y serán objeto, primero de la venganza divina, y después serán castigados por nuestra propia iniciativa que adoptaremos siguiendo la voluntad celestial. Dado el tercer día de las Kalendas de marzo en Tesalónica, en el quinto consulado de Graciano Augusto y primero de Teodosio Augusto.

<sup>12</sup> Villar, Francisco, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*, Editorial Gredos, 1996, Madrid, pp. 361-362: “La traducción de la Biblia a la lengua de los godos fue hecha desde un original griego por Ulfilas. Este personaje era de familia cristiana, oriunda de Capadocia, pero sus abuelos habían sido hechos prisioneros por los godos. Él nació el año 311 y recibió nombre godo, cuya forma originaria parece haber sido Wulfilas «lobezno». Al parecer conocía a fondo el latín y el griego, además del gótico. Cuando tenía treinta años fue consagrado Obispo en Constantinopla. Y para que los godos tuvieran la posibilidad de leer las Sagradas Escrituras en su propia lengua, Ulfilas tradujo la Biblia completa, excepto el Libro de los Reyes, por considerar que contenía un relato incesante de batallas cuya lectura ningún bien podía hacer a un pueblo ya de suyo excesivamente proclive a la guerra. Y tampoco tradujo la Epístola a los hebreos, probablemente por razones doctrinales. Pero hasta nosotros no ha llegado toda su traducción. El Antiguo Testamento se ha perdido casi por completo.”

<sup>13</sup> Cortadella, Jordi, *La batalla de Adrianopolis*, op. cit., p. 3: “Una delegación goda, encabezada por el obispo Ulfilas, fue enviada a Antioquia para parlamentar con emperador. Valente decidió autorizar su entrada por tratarse de godos que, junto a los mencionados Alavivo y Fritigerno, se habían convertido al cristianismo arriano y, por tanto, desde el punto de vista romano, demostraban así su voluntad de integración. Además, para el emperador esta era una excelente ocasión de conseguir de manera fácil un numeroso contingente de tropas que, unidas a las propias, constituirían un poderoso ejército en su guerra contra los persas sasánidas.”

<sup>14</sup> Amanio Marcelino, *Historia I*, Editorial Gredos, 2010, España, p. 125

innovación tecnológica de los estribos en la caballería, asolaron a las poblaciones romanas del este del Imperio reduciendo a cenizas sus ciudades a pesar de la participación del emperador Valente en la última resistencia romana, perdiendo la batalla de Adrianópolis en el año 378.<sup>15</sup> A la sazón los pueblos germánicos ganarían la guerra, ya que nunca más las tribus bárbaras abandonarían las provincias del Imperio, el cual no se pudo reponer de esta derrota que terminó con dos tercios de las legiones del ejército romano oriental en el campo de batalla.<sup>16</sup> La decadencia del Imperio se profundizó con la entrada y el saqueo de Roma por parte del godo Alarico en el año 410, hasta que finalmente en el año 476 el germano Odoacro depuso al emperador Rómulo Augústulo y se declaró rey, acabando con la dignidad de la ciudad eterna.

Las diferentes tribus germánicas para entonces ya se habían apropiado de las diferentes provincias romanas occidentales,<sup>17</sup> provocando que el poder político se transformara. Lo que anteriormente gobernaba el emperador y sus magistraturas como una unidad formada alrededor de las leyes, las instituciones y las costumbres romanas, ahora se distribuían en reinos más pequeños los cuales eran propiedad de los reyes bárbaros, con instituciones y costumbres propias de los pueblos germánicos<sup>18</sup> en los que a través del derecho de conquista y el prestigio del rey gobernaban sobre la nobleza germánica y un grupo de pobladores esencialmente agrícolas de origen y costumbres romanas.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Cortadella, Jordi, *La batalla de Adrianopolis*, op. cit., pp. 4-10

<sup>16</sup> Gómez-Villegas, Nicanor, *Respuestas a la crisis de Adrianopolis: La subida al poder de Teodosio I*, Universidad de Cantabria, 2000, Madrid, p. 111

<sup>17</sup> Los francos habían invadido el norte de las Galias, los godos se introdujeron en las provincias al sur del Danubio, los cuales se dividieron entre los visigodos que se lanzaron al oeste y al sur de las Galias, y los ostrogodos que se asentaron en las márgenes del mar negro hasta la península itálica, también se introdujeron las tribus vándalas que cruzaron toda Europa para instalarse en el norte de África y por último los suevos y los alanos que se introdujeron en la península Ibérica y la conquistaron

<sup>18</sup> Sáez Geoffroy, Andrés Eduardo, *Vestra Fides Nostra Victoria Est: Clodoveo y la Unión de lo Romano, lo Germánico y lo Católico (480-511)*, Cultura helenística y cristianismo primitivo: actualidad de un (des) encuentro Actas del XIII Encuentro Internacional de Estudios Clásicos Centro de Estudios Clásicos Giuseppina Grammatico Amar, 2013, Chile, p. 217

<sup>19</sup> La monarquía germánica se fundamentaba en una institución temporal, que estaba vinculada al prestigio del rey, que no era otro sino el primero entre iguales por sus cualidades guerreras o por su dirección sobre el grupo. El rey se elegía en una asamblea de guerreros, por lo que sus funciones estaban estrechamente relacionadas a un objetivo de guerra en particular, no obstante, sus funciones se fueron transformando al tiempo que se veían influenciadas por las instituciones políticas romanas, que se regían por un poder político mucho más centralizado en la persona del emperador romano. De esta forma, las monarquías germánicas se transformaron en reyes que de forma vitalicia detentaban el poder, heredando su corona a sus hijos, en especial al primogénito varón, pero derivado de los conflictos dinásticos la monarquía se patrimonializó, permitiendo incluso la división del reino entre los hijos del rey.

La generación de estos reinos no estuvo exenta de confrontaciones entre la nobleza germánica y los despojos del Imperio romano occidental, así como con el Imperio bizantino que se creía legítimamente autorizado para intervenir en occidente.<sup>20</sup> Un ejemplo de ello se derivó del cristianismo de la rama arriana que sostenía la nobleza germánica contrapuesta a los vasallos romanos de cultura y tradición católica,<sup>21</sup> siendo esta una postura defendida por los obispos romanos al considerarla como la fe universal de todos los hombres<sup>22</sup> así como consideraban súbditos del emperador romano a todos los individuos del Imperio.<sup>23</sup> Esta tensión se mantendría hasta la muerte del último rey germánico que mantuvo la fe arriana, Autario “el lombardo” en el siglo VI. Posteriormente, la mayoría de la nobleza germánica se convirtió al catolicismo con la finalidad de tener mayor influencia en el clero y en la población nativa, así como para unificar sus reinos y evitar tensiones con el emperador de Constantinopla.<sup>24</sup>

Esta situación enuncia un desequilibrio fundamental en las relaciones de dominación, ya que generalmente la clase dominante impone sus creencias religiosas a los sometidos o en todo caso las adapta para hacerlas digeribles a sus súbditos y de esta manera dominar sobre ellos.<sup>25</sup> No obstante, en este caso la mayoría de la población de los reinos germánicos en occidente no adoptó el arrianismo y por el contrario, fue hostil a esta creencia, aferrándose a la dogmática del catolicismo promovida por el papa de Roma. La respuesta a este desequilibrio parte de las instituciones y los mecanismos que estructuró el catolicismo para evitar que sus fieles cambiaran de fe por la conveniencia de profesar la fe de la nobleza.<sup>26</sup> La

---

<sup>20</sup> González García, Alberto, *La imperialización de los reinos romano-germánicos: los casos visigodo y vándalo*, Universidad Complutense, 2012, Madrid, p. 359.

<sup>21</sup> Losada, Juan Carlos, *Las batallas decisivas de la historia de España*, Aguilar, 1994, España, p. 31-35

<sup>22</sup> Orlandis, José, *La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII)*, Anuario de la Historia de la Iglesia, 2000, España, p. 71

<sup>23</sup> C. Díaz, Pablo, “El cristianismo y los pueblos germánicos”, en *Historia del Cristianismo*, Editorial Trotta, 2003, Granada, pp. 689-690.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, pp. 708-709

<sup>25</sup> El ostrogodo Teodorico regía sobre toda la península itálica y el Danubio superior, y los visigodos al mando de Alarico II gobernaban los territorios hispánicos y la mayor parte de la Galias. Existían algunos reinos más como el de los vándalos en el norte de África o el de los burgundios en el suroeste de las Galias, los cuales habían perdido predominio por la fortaleza de los godos, sin embargo, no parecía que su hegemonía en estas regiones pudiera ser puesta en riesgo por algún rey de fe católica, pues los únicos que profesaban esta rama del cristianismo con fortaleza eran los emperadores orientales de Roma, que aunque pretendían inmiscuirse en los asuntos del occidente del Imperio estaban ocupados en sus propias disputas.

<sup>26</sup> Esta situación se puede observar en los sacramentos que practicaron una y otra rama de cristianismo antiguo: *Ibíd.*, p. 721: “El triunfalismo del concilio del 589 debió enfrentarse después de su celebración con un número elevado de problemas prácticos que resolver. De hecho, da la sensación de que hasta el concilio IV de Toledo

gestión y el disciplinamiento sobre la conciencia, la corporalidad y la comunidad de su feligresía a través de las leyes y los misterios religiosos que guiaban el comportamiento y el pensamiento de la población fue el medio para evitar que la doctrina católica perdiera terreno bajo el asedio del arrianismo germánico.<sup>27</sup>

El catolicismo difundido por el clero bajo secular (los sacerdotes y diáconos) se internó en las comunidades agrarias de manera permanente, interviniendo en la vida cotidiana de las poblaciones a través de la administración de las liturgias y en la prédica de las escrituras. Ellos fueron la real fortaleza del catolicismo romano, ya que intercedieron directamente en la administración del comportamiento, la razón, las pasiones, los intereses y las necesidades de los hombres.<sup>28</sup> El catolicismo y sus instituciones dedicadas a gestionar el bíos de su rebaño orientó la conciencia de sus fieles por los senderos de la salvación profetizados por el “Dios hecho carne”, venciendo progresivamente al arrianismo que negaba esta concepción mística. En cambio, el arrianismo negando la mayoría de los sacramentos que tenían por objeto la sacralización del bíos estableció más lazos de cercanía con la nobleza germánica que con el pueblo romano.<sup>29</sup> La oposición arriana al Dios transfigurado en materia y la dispersión de sus

---

del 633 no se dio solución a muchas situaciones conflictivas. En principio no era sólo un tema de integración de los arrianos, que obligó a una unificación litúrgica; es posible que una parte de la liturgia arriana todavía recurriese a textos góticos, pero a nivel mucho más práctico las costumbres bautismales y quizás diversos rituales cotidianos necesitaban una práctica que no podía modificarse de la noche a la mañana, sin olvidar que durante un tiempo hubo una serie de sedes duplicadas, algo en principio absolutamente anticanónico, que debió de obligar a compartir, o repartir, patrimonios y autoridad.

<sup>27</sup> Isidoro de Sevilla es uno de los que desarrolla en esos momentos de la polémica arriana un manual para la gestión sobre la existencia biológica de sus fieles; *Ibíd.*, pp. 723-724.

<sup>28</sup> El clero católico a través de los sacerdotes, diáconos y obispos, pudo intervenir con eficacia en la vida diaria de los hombres en sus minucias y en su materialidad, administrando el tiempo de acuerdo a las horas canónicas, las pasiones a través de los sacramentos, la sexualidad mediante la administración del matrimonio, la riqueza a través del diezmo, el comportamiento de acuerdo a las leyes eclesiásticas, el conocimiento mediante la escolástica y la virtud a partir de la salvación eterna. El sacerdote católico se convirtió por entonces en el pastor del rebaño, en el médico de las almas, en el administrador de los bienes, en el juez de los conflictos, en el conocedor de los enigmas y en el salvador de los hombres, estableciendo su autoridad sobre el conjunto de los individuos a través de la obediencia que le rendían, generando un control sobre la existencia biológica de los individuos que determinaría el papel fundamental de la iglesia católica durante este periodo a pesar de la fortaleza de las monarquías germánicas.

<sup>29</sup> Los arrianos eran contrarios a la vida monástica, no tenían clero regular, sus sacerdotes estaban casados y poco instruidos por lo que no representaban una existencia superior para las poblaciones germánicas. A diferencia del catolicismo, los teólogos del arrianismo eran vulgares y no tenían conocimiento del pensamiento antiguo, por lo que no se conocen santos sabios entre ellos. Los obispos arrianos dependían profundamente del poder regio que los había designado, por lo que su autoridad sólo se extendía sobre las poblaciones gobernadas por sus soberanos, dejando en el olvido las del resto. Estos jefes no se reunían en concilios ni debatían posturas teológicas, de ahí que, en la práctica, los prebostes arrianos no administraran el bíos de los individuos ni fueran hostiles al poder de los monarcas, estableciéndose, por lo tanto, en estas conductas, la semilla de su desaparición.

iglesias nacionales en las regiones dominadas por la nobleza germánica (España, África e Italia) evitaron que sus sacramentos se igualaran en una liturgia única y pudieran intervenir en el bíos de sus fieles, en tanto la existencia biológica de los hombres no era lo suficientemente importante como para determinar su salvación.

No obstante, los papas romanos no confiaban del todo en los reyes por muy católicos que éstos se consideraran. Clodoveo,<sup>30</sup> como el resto de los reyes germánicos, pretendieron subordinar a la iglesia de Roma a las potestades del rey,<sup>31</sup> por ello el catolicismo luchó de la mano de Félix III, León I y Gelasio I por independizarse del poder político.<sup>32</sup> Para tal objetivo el papa Gelasio I propuso en concordancia con el pensamiento agustiniano la doctrina de las Dos espadas,<sup>33</sup> en la cual el poder espiritual del papa estaba por encima de cualquier poder

---

<sup>30</sup> En el año 500 los reinos germánicos de fe arriana dominaban en la mayor parte de lo que había sido el Imperio romano occidental, empero, esta situación cambiaría cuando Clodoveo rey de los francos en el norte de las Galias se casó por conveniencia con Clotilde, princesa de los burgundios. Ella influyó para que el pagano Clodoveo se convirtiera al catolicismo, bautizado junto con tres mil de sus hombres, por lo que por fin había un rey católico, con un grupo de guerreros igualmente católicos entre los reinos germánicos, lo cual significaba que en el enfrentamiento entre estos reinos existiría entre los súbditos romanos y entre el clero católico cierta simpatía y apoyo hacia los francos en detrimento del resto de los reinos germánicos. Clodoveo marchó en contra de los visigodos de Alarico II, aprovechando su fe para anunciar un combate en contra de la herejía arriana, por lo que la población católica lo apoyó en su liberación de las Galias. El catolicismo se convirtió en un factor de poder, no porque el papa pudiera comandar a sus ejércitos militarmente, ni porque pudiera disputarles el poder político a estas tribus, sino porque tenía la capacidad de intervenir en la conducta, la razón y las pasiones de sus fieles, podía gestionar el bíos de su rebaño para que sus acciones e intereses estuvieran en contra de los reyes germánicos. El papa podía inclinar la balanza en la guerra por su apoyo en el conocimiento del terreno, en la entrega de alimentos y suministros, y en la entrega de riquezas para financiar este bando. Por estos motivos el rey Clodoveo se granjeó el apoyo del papa y de la población nativa, que lo apoyaron en su lucha en contra de Teodorico en la península itálica, disputa que no pudo completar por su muerte prematura en el año 511.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 228: “Los planes de Clodoveo, tal como los de Constantino, siempre fueron el control de la iglesia, para así colocarla bajo el poder del monarca. La iglesia aceptó la protección, pero los reyes francos rara vez intervinieron en asuntos dogmáticos, algo muy parecido a la intervención de Constantino en Nicea.”

<sup>32</sup> Un ejemplo de ello fue excomunión del emperador bizantino Zenón I y al patriarca Acacio de Constantinopla por defender la herejía monofisita, pero principalmente para detener el Cesaropapismo que buscaba imponerse en Roma desde el Imperio oriental en los siglos V-VI, en el cual el poder de la iglesia católica y del Estado se identificaban en la persona del emperador de Constantinopla, algo totalmente contrario a los intereses de la curia romana. Faci, Javier, *Roma y Constantinopla en la edad media: Del desacuerdo a una primera ruptura*, en Aragón en la Edad Media, Universidad de Aragón, 1999, España, p. 477.

<sup>33</sup> Mir, Lucio B. y Dalcero, Iris, *¿Una diarquía medieval? El combate ideológico entre las dos espadas (500-800)*, XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007, Argentina, p. 3: “En efecto, el santo orden de Cristo no descansa sobre un solo principio, sino sobre dos, el de los reyes y el de los sacerdotes, como simbólicamente alude un pasaje bíblico referido a la historia de la Pasión. Y allí se indica que bastan dos espadas. Cuando le dijeron, señor, aquí hay dos espadas, respondió: “Es bastante”. Tiende a admitirse como si el papa tuviese en sus manos dos espadas y, con su propia soberanía y autoridad suprema, manejase la espada espiritual, entregando al emperador y a los reyes la espada temporal. La Iglesia debe manejar la espada espiritual y la corporal, y amputar con ellas todo lo dañino, todo aquello que pueda atacar el orden sagrado establecido por la Providencia. Significa que con la espada del sacerdote debe lucharse por conseguir la obediencia debida al rey y que con la espada del rey deben combatirse a los enemigos de Cristo; hacia el interior de la Cristiandad

temporal de los monarcas, llámese emperador bizantino o rey germánico.<sup>34</sup> La iglesia católica comenzó a desarrollar un engranaje de autoridad que buscaba anteponerse al de las monarquías tanto arrianas como católicas, desprendiéndose del poder regio pero sin alejarse del poder político cimentado en la conducción de la vida biológica de los hombres.<sup>35</sup>

El catolicismo obligó a que distintas representaciones del poder regio respetaran la independencia del poder eclesiástico mientras combatían la herejía arriana en su nombre.<sup>36</sup> Así los reinos católicos tenían una excusa para subyugar a los reinos arrianos mientras mantenían el apoyo popular que les ayudaba a ganar las batallas y que el obispado de Roma les brindaba a cambio de respetar sus facultades sobre la dirección de la conducta<sup>37</sup> y la razón

---

hay que procurar que la totalidad de los fieles consagre su obediencia al sacerdocio. De este modo cada una de las espadas se blanda movida por el amor hacia la otra, sin despojar a los reyes del honor de los sacerdotes ni a los sacerdotes del honor de los reyes.”

<sup>34</sup> Carta del Papa Gelasio I al Emperador Anastasio I: “Hay, en verdad, augustísimo emperador, dos poderes por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la sagrada autoridad de los papas y el poder real. De ellos, el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino. Pues has de saber, clementísimo hijo, que, aunque tengas el primer lugar en dignidad sobre la raza humana, empero tienes que someterte fielmente a los que tienen a su cargo las cosas divinas, y buscar en ellos los medios de tu salvación. Tú sabes que es tu deber, en lo que pertenece a la recepción y reverente administración de los sacramentos, obedecer a la autoridad eclesiástica en vez de dominarla. Por tanto, en esas cuestiones debes depender del juicio eclesiástico en vez de tratar de doblegarlo a tu propia voluntad. Pues si en asuntos que tocan a la administración de la disciplina pública, los obispos de la iglesia, sabiendo que el Imperio se te ha otorgado por la disposición divina, obedecen tus leyes para que no parezca que hay opiniones contrarias en cuestiones puramente materiales, ¿con qué diligencia, pregunto yo, debes obedecer a los que han recibido el cargo de administrar los divinos misterios? De la misma manera que hay gran peligro para los papas cuando no dicen lo que es necesario en lo que toca al honor divino, así también existe no pequeño peligro para los que se obstinan en resistir (que Dios no lo permita) cuando tienen que obedecer. Y si los corazones de los fieles deben someterse generalmente a todos los sacerdotes, los cuales administran las cosas santas, de una manera recta, ¿cuánto más asentimiento debe prestar al que preside sobre esa sede, que la misma Suprema Divinidad deseó que tuviera la supremacía sobre todos los sacerdotes, y que el juicio piadoso de toda la Iglesia ha honrado desde entonces?”

<sup>35</sup> Collectio Avellana, *Carta del patriarca Juan a Hormisdas*, pp. 612-613: “El Señor ha brindado un príncipe tan piadoso al estado romano como necesitaba la Iglesia Católica desde hace tanto y toda la raza humana deseaba conocer. Por la gracia celestial del Señor se derramó copiosamente la compasión sobre su cabeza y al tiempo de su elevación todos a una alabaron a Dios, el señor de todos, mientras por mis manos la corona ornaba su cabeza. Primeramente, ha triunfado brillantemente en su lucha contra el enemigo, seguidamente tiene el mérito de su virtud: ha preparado con sabiduría la unión de las sagradas iglesias; terceramente es la bendición de su reino: ha unido lo que estaba disperso y se ha ocupado de la paz en el mundo [...] Lo que se ha dividido ha sido unido; lo que estaba disperso se ha reencontrado. Como nos corresponde decir y como dije una vez: reconociendo con claridad que las Iglesias de la Vieja y la Nueva Roma son una, y correctamente juzgando que la Sede de ambas es una, con sensatez reconoció la unión indivisible y la consolidación armoniosa de ambas. Por ello rezo a Dios para que por la mediación de las oraciones de los Santos Apóstoles y los de tu Santidad la Iglesia permanezca por siempre una y que el muy Clemente y muy cristiano príncipe Justino, y su muy piadosa esposa, nuestra hija Eufemia nos sean concedidos en paz por muchos años”

<sup>36</sup> Glanville Downey, *Belisarius: Young general of Byzantium*, Dutton, 1960, USA.

<sup>37</sup> Gregorio Nacianceno, *Los cinco discursos teológicos*, Editorial Ciudad Nueva, 1995, España, p. II, 16: “En verdad, me parece que el arte de las artes, y la ciencia de las ciencias, es conducir al ser humano, que es el más diverso y complejo de los seres”



de su rebaño.<sup>38</sup> La herejía arriana se alejaría de la nobleza germánica consolidándose el poder del papa sobre los reinos, pero principalmente sobre la vida de los hombres que constituían a estos reinos, instaurándose una nueva relación poder que lidiaría con el ejercido por las monarquías que gobernaban en el espacio público.

Los conflictos dentro de los reinos germánicos convertidos ahora al catolicismo no cesarían. Los reyes después de haber conseguido la eliminación de las monarquías electivas adoptaban la costumbre de dividir sus reinos entre sus hijos, por lo que se despertaron rencillas y animadversiones dentro de las familias reales.<sup>39</sup> Esto condujo a múltiples empresas con el objetivo de destronar al hermano, sobrino, tío, etc., de sus posesiones, primando las asociaciones bélicas en el poder político en lugar del gobierno sobre los individuos. Tal situación conllevó a la destrucción de la infraestructura que había sido realizada por los romanos, entre ellos: los caminos, los acueductos, las administraciones provinciales y los centros de enseñanza, así como también la economía, que ante la imposibilidad de los intercambios comerciales cesaron en la mayoría de Europa occidental, por lo que de a poco fue desapareciendo la moneda común y el comercio, retornando a una economía de subsistencia.<sup>40</sup>

En este contexto se fue instalando la autoridad de los señores, ricos propietarios de la tierra, que ante los peligros externos construyeron fuertes para la defensa de sus territorios,

---

<sup>38</sup> De igual forma como cedió el emperador bizantino a las exigencias del papa romano, así también cedieron los enemigos del catolicismo de fe arriana a las empresas organizadas por los reinos católicos para acabar con los herejes: primero fue el reino vándalo en África que se desplomó enfrente del general bizantino Belisario que combatió con la bandera del catolicismo oriental y logró el apoyo popular en sus campañas. Le siguió el reino ostrogodo de Teodorico, que a su muerte y después de múltiples luchas palaciegas que culminarían con la coronación de su sobrino Teodato, tendría su fin con la entrada de Belisario a la península Itálica para vengar la muerte de los católicos muertos en la guerra gótica, recibiendo el apoyo entusiasta de los éstos, por lo que los nobles arrianos tuvieron que refugiarse en Rávena de donde serían aniquilados más tarde. Lo mismo sucedió con los visigodos en España que fueron combatidos por Justiniano emperador de Constantinopla y fueron aniquilados en la mayor parte de la península, lucha que prosiguió hasta que Recaredo I se bautizó católico y convenció al clero arriano de aceptar la doctrina trinitaria promovida por el papado romano. El último de los reyes arriano fue Autario rey de los lombardos, los cuales descendieron de Europa oriental por la presión de los avaros y se instalaron en el norte de Italia. Los lombardos sólo gobernarían la parte septentrional de la península por lo que los enfrentamientos con el papado romano fueron constantes al mando de Gregorio I quien gobernaba a Roma y a sus alrededores por la debilidad de las fuerzas imperiales enviadas por Constantinopla. No obstante, la dedicación y el seguimiento de los súbditos italianos al Papa y a sus obispos, así como el catolicismo de su reina Teodelinda, incidieron para que al rey lombardo Agilulfo cambiará su fe por la del obispado de Roma en el siglo VII.

<sup>39</sup> Fröhlich, Hermann. *Estudios sobre el trono lombardo*, Tübingen, 1980, pp. 103-115

<sup>40</sup> Procopio de Cesarea, *Historia de la Guerras. Libros III-IV Guerra vándala*, Editorial Gredos, 2006, España, p. 243.

desplegando a su vez una subordinación del resto de los aldeanos, ya que sus murallas fungieron como garantía para aquellos que buscaban salvar su existencia del peligro de los saqueadores y bandidos, pagando con lealtad y trabajo la protección ofrecida por el señor. Con esta modificación, el poder político y el espacio público se transformaron irremediabilmente. De las grandes ciudades antiguas en donde se reunían los principales de las familias para deliberar lo conducente para la ciudad, se tornarían a pequeñas aldeas de campesinos gobernados por un rico señor propietario de la tierra al que le rendían obediencia debido a que él amparaba la existencia orgánica de las familias.

El poder político encabezado por el monarca afanado en concretar sus campañas militares y en resguardar su trono de las ambiciones extranjeras y de las intrigas palaciegas, poco se ocupaba de las regiones fragmentadas en las cuales se dividía el reino, por lo que progresivamente fue delegando su autoridad a los señores que administraban estas regiones *de facto*. Así el rey los designó como gobernadores responsables de cobrar los impuestos y administrar la justicia a través de la fuerza. A diferencia de las instituciones romanas, el cúmulo de administradores ya no estaban a disposición de la autoridad pública medieval, por lo que los señores comenzaron a ser el eje que conectaba a los individuos con la autoridad política del rey. Los antiguos títulos romanos de *dux* que nombraba el rango militar de general y *comes* que significaba el consejero del emperador, se cambiaron por duques y condes, convirtiéndose en títulos de esta nobleza feudal a la que se les asignaba un territorio y una población determinada para gobernar. Esta transformación conllevaría a una dependencia creciente del rey sobre estos delegados. Las obligaciones militares y financieras que éstos le rendían al monarca resultaban fundamentales para el sostenimiento del soberano, tornándose en una pieza esencial para el funcionamiento del poder político.

Las luchas violentas por asegurar el reino conllevaron al aumento de la mortandad entre los hombres, situación que se combinaría con la propagación de enfermedades por lo insalubre de las aguas y por el poco alimento que se consumía, reduciéndose la calidad de vida sustancialmente en comparación a la de la época romana. Tal escenario sirvió como caldo de cultivo para la acumulación de poder por parte de las instituciones eclesiásticas, ya que ante el infausto panorama que se vislumbraba los clérigos religiosos antepusieron la magnificencia del reino prometido en una vida supraterrrenal; ante el despotismo de la nobleza

y los señores los sacerdotes manifestaban la igualdad de los hombres a los ojos de Dios y el resarcimiento de las desventuras en una existencia posterior; y ante el desenfreno de la violencia y las pasiones de la existencia terrenal los eclesiásticos manifestaban la preminencia de la paz en una vida superior en donde estas efusiones serían condenadas y la constricción de estos ímpetus serían la llave para la salvación eterna. Las malas condiciones de la existencia terrenal permitieron el creciente anhelo entre los hombres de una existencia posterior, pero para lograrlo tenían que ceñirse a los postulados de la fe que orientarían todos los aspectos de su vida. Esto generó un halo de obscuridad en el mundo occidental; en donde los reyes germánicos guerreaban por los territorios conquistados, los señores se hacían de la lealtad de las poblaciones a través de su resguardo y el clero católico gestionaba todos o casi todos los aspectos del bíos de su rebaño,<sup>41</sup> dejando poco espacio para el despliegue de la virtud, la libertad y la razón, es decir, de una vida superior de acuerdo al ideario antiguo, privilegiando la constricción y la obediencia como los mecanismos para alcanzar una existencia superior.

La autoridad del clero creció a la par que crecían sus facultades sobre la gestión del bíos de sus feligreses, logrando que la mayor parte de ellos se disciplinaran a los prelados religiosos, aceptando una vigilancia permanente sobre sus conductas y pensamientos para evitar contrariar las leyes divinas, cediendo la administración de sus satisfacciones a las normatividades de la iglesia.<sup>42</sup> La posición del clero católico fue poderosa, pero no únicamente por sus riquezas o sus ejércitos, sino principalmente porque poseían el monopolio de la gestión de la conducta y el pensamiento de los hombres. El control del bíos le pertenecía a los prelados, por ello se arriesgaron a conquistar el poder político de los reyes cimentado

---

<sup>41</sup> El Imperio romano oriental vivía sus propias pesadumbres, pues del interior de la región de Arabia surgió una nueva religión que avasallaría las religiones místicas del reino persa, y pondría en aprietos no sólo las fronteras bizantinas sino principalmente el núcleo del poder de la cristiandad oriental, es decir, el gobierno sobre las conductas y la conciencia de los hombres, pues el islam de un Dios monoteísta como el cristiano también sugería un gobierno sobre la existencia biológica de los hombres.

<sup>42</sup> De esta forma, el Papa se convirtió de hecho en el verdadero gobernante de Roma y de las ciudades circunvecinas, fortaleciendo su independencia del poder público, y empoderando a los obispos de las ciudades más importantes de Europa occidental. Incluso Roma financió campañas como la de Carlos Martel, mayordomo del palacio del reino de Austrasia en contra de los moros que buscaban internarse más allá de los Alpes después de haber derrotado al último rey visigodo en España en el siglo VIII.

en el zóé, buscando administrar tal existencia superior, situación que generaría mayores conflictos durante este periodo.<sup>43</sup>

En el año 751 Pipino “el Breve” se convirtió en el rey de los francos después de haber sido mayordomo del palacio de Neustracia y Austracia, poder que lograría con ayuda del Papa Zacarías I, comenzando la dinastía carolingia y una tradición que le otorgaría poderes excepcionales a los pontífices católicos. La fórmula para hacerse del reino al no pertenecer a la familia real fue muy elemental. Después de la decadencia de los reinos francos Pipino como mayordomo de los reinos envió una delegación a Roma con un cuestionamiento muy expreso al Papa: “¿es justo que una persona sin autoridad pueda ser denominado rey, en tanto que la autoridad es designada por Dios?”. El Papa en esos momentos presionado por los ejércitos lombardos encontró en este cuestionamiento el medio para hacerse de un aliado en la retaguardia de sus oponentes, respondiendo en concordancia con la doctrina isodoriana:<sup>44</sup> “es mejor llamar rey a aquél que tiene el poder”<sup>45</sup> situación que beneficiaba a Pipino, ya que él como mayordomo de los reinos francos ejercía la autoridad en detrimento del monarca.<sup>46</sup> El mensaje fue transmitido a Childerico “el Estúpido” descendiente de la novena generación de Clodoveo, por lo que fue despojado del trono junto con sus símbolos de realeza y recluido en un monasterio. Pipino se coronó rey de los francos con el beneplácito del Papa y “por gracia de Dios”, ceremonia en la que pasaron a segundo término los nobles de origen

---

<sup>43</sup> De Garibay y Zamalloa, Esteban, *Compendio historial de las chronicas y vniversal historia de todos los reyno de España*, España, p. 967.

<sup>44</sup> Artola, Miguel, *Textos fundamentales para la Historia*, Alianza Universidad, Madrid, p. 87: “1) Es justo que el príncipe esté sujeto a sus propias leyes. Pues solo cuando también él respete las leyes podrán creer que éstas serán guardadas por todos. 2) Los príncipes deben someterse a sus propias leyes y no podrán dejar de cumplir las leyes promulgadas para sus súbditos. Y es justa la queja de los que no toleran que se les permita algo que le esté prohibido al pueblo. 3) El poder secular está sujeto a las leyes eclesiásticas y los príncipes, aunque posean el gobierno del reino están sometidos sin embargo al vínculo de la fe, de tal manera que están obligados a predicar la fe de cristo en sus leyes y a conservar esta predicación con sus buenas costumbres.”

<sup>45</sup> Orlandis, José, *Historia del reino visigodo español*, RIALP, 1988, Madrid, p.153: “Reges a regendo vocati. Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita et rex a regendo. Non autem regit, qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenentur, peccando amittitur” (Rey deriva de reinar, como sacerdote de santificar. No rige quien no corrige. Los reyes, pues, conservan su nombre obrando rectamente y lo pierden pecando)

<sup>46</sup> *Annales Royales* (ann. 749 – 750): “Burghardus Virzeburgensis episcopus et Folradus capellanus missi fuerunt ad Zachariam papam, interrogando de regibus in Francia, qui illis temporibus non habentes regalem potestatem, si bene fuisset an non. Et Zacharias Papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat; ut non conturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fieri. (Burgardo, obispo de Würzburg y Fulrado, capellán, fueron enviados ante el Papa Zacarías para interrogarlo acerca de la situación de los reyes de Francia, los cuales en aquel tiempo no tenían poder real; si aquello estaba bien o mal. Y el Papa Zacarías mandó a decir a Pipino que era mejor que fuese llamado rey quien tenía el poder, y no aquel que sin poder mandaba. Y para no perturbar el orden, por autoridad apostólica, mandó que Pipino fuera rey.)”

germánico por la prevalencia de los sacerdotes y obispos que dirigieron la ceremonia de investidura.<sup>47</sup> Este acto fue un precedente para entender las relaciones de dominación durante este periodo, ya que por fin un rey reconocía que Dios y particularmente sus representantes en la tierra podían señalar quien era legítimo en su poder y quien no, entregándoles una autoridad a los clérigos a la que se aferrarían durante los siguientes siglos.

Evidentemente los monarcas no estuvieron conformes con este arreglo y poco tiempo pasó para que el papa Esteban II se hincara a los pies de Pipino con el objetivo de recibir ayuda en contra de las incursiones lombardas. Pipino respondió a la súplica, no sin antes obligarlo a ungir a sus hijos y transferir todo el poder de los merovingios a la nueva dinastía carolingia.<sup>48</sup> La conclusión de estas guerras fue la derrota de los lombardos a manos de los francos y la entrega al papa del Exarcado de Rávena que incluía la mayor parte de la península itálica.<sup>49</sup> El papa se convirtió, además del regente de Dios en la tierra, en un gobernante temporal que regiría durante once siglos los Estados pontificios, creciendo su autoridad progresivamente en el espacio público, pero gobernando con mano de hierro en la esfera privada en donde regía por medio de los prelados religiosos el bíos de los súbditos de todos los reyes europeos, conduciendo con ello la conducta, las pasiones y la conciencia de los sujetos, esperando su desenlace que los conduciría a una existencia virtuosa en el reino de los cielos.<sup>50</sup>

El hijo de Pipino fue Carlomagno, quien integró a los sajones y a los frisios a su reinado a través de su conversión al catolicismo con ayuda del papa. También así lo hizo con las tribus eslavas de las tierras occidentales del Danubio y con los pobladores del norte de la península ibérica que combatían en contra de los musulmanes.<sup>51</sup> El rey franco gobernó buena

---

<sup>47</sup> Rojas Donat, Luis, *Para una historia del derecho canónico-político medieval: la donación de Constantino*, Rev. estud. hist. -juríd. n.26, 2004, Valparaíso, p. 343

<sup>48</sup> *Ibíd.*, 348: “De acuerdo con la tradición, las conversaciones siguieron en el monasterio de San Denis en París, el viejo centro de la realeza merovingia, donde expresaban sus devociones y se encontraba el panteón real. Mutuos juramentos, solidaridades y ayudas caracterizaron estos pactos en los que se legitima la dinastía carolingia, al conminar el Papa a los nobles a impedir el ascenso al poder de una persona ajena a la familia carolingia, según nos refiere la fuente11. Ungido Pipino y su familia por el mismo papa, le fue concedido el título de Patricius romanorum que ostentaban los exarcas como representantes en Occidente del poder imperial bizantino.”

<sup>49</sup> Hodgkin, Thomas, *The Lombard Invasion. Italy and Her Invaders*, Vol. 5, Libro VI, USA, pp. 71–73.

<sup>50</sup> San Benito, *Reglas de San Benito*, op. cit., p. 451: “Sepa que quien recibe almas para gobernar debe prepararse para dar cuenta de ellas. Tenga por seguro que, el día del juicio, ha de dar cuenta al señor de tantas almas como hermanos haya tenido confiados en su cuidado, además, por cierto, de su propia alma.”

<sup>51</sup> Painter, Sidney, *A History of the Middle Ages, 284-1500*, Knopf, 1953, Nueva York, p. 422-432

parte de Europa occidental y central desdoblado una autoridad que agrupaba a múltiples tribus y territorios como ningún otro rey durante este periodo. No obstante, la dominación del más grande de los carolingios no se igualaría con la implementada por la iglesia católica.<sup>52</sup> Si bien el rey tenía la autoridad de permitir la salvaguardia de alguno de sus vasallos o la decapitación de algún otro, esto no significaba una gestión del bíos, no encarnaba una regulación sobre el comportamiento, la voluntad, el interés, la razón, la corporalidad o las pasiones de los hombres, elementos con mayor peso a la hora de gobernar que el hecho de decidir sobre la vida o la muerte de sus súbditos.

La iglesia católica durante la Alta y la Plena Edad Media gobernaría a los hombres en todos los aspectos de su existencia; desde la conducta<sup>53</sup> y el pensamiento,<sup>54</sup> hasta la

---

<sup>52</sup> Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, Tecnos, 1958, Madrid, p. 70.

<sup>53</sup> San Benito, *Reglas de San Benito*, op. cit., p. 29: “El que va a ser admitido, prometa delante de todos en el oratorio perseverancia, conversión de costumbres y obediencia ante Dios y sus santos, para que, si alguna vez cambiara de conducta, sepa que ha de ser juzgado por Aquel de quien se burla.”

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 7: “Cuando sobrevengan al corazón los malos pensamientos, estrellarlos inmediatamente contra Cristo y descubrirlos al anciano espiritual. Abstenerse de palabras malas y deshonestas, no ser amigo de hablar mucho, no decir necedades o cosas que exciten la risa, no gustar de reír mucho o estrepitosamente. Escuchar con gusto las lecturas santas, postrarse con frecuencia para orar, confesar cada día a Dios en la oración con lágrimas y gemidos las culpas pasadas, y de esas mismas culpas corregirse en adelante. No poner por obra los deseos de la carne, aborrecer la propia voluntad, obedecer en todos los preceptos del abad, aun en el caso de que él obrase de otro modo, lo cual Dios quiera que no suceda, acordándose de aquel precepto del Señor: «Haced todo lo que os digan, pero no hagáis lo que ellos hacen». No desear que le tengan a uno por santo sin serlo, sino llegar a serlo efectivamente, para ser así llamado con verdad. Practicar con los hechos de cada día los preceptos del Señor; amar la castidad, no aborrecer a nadie, no tener celos, no obrar por envidia, no ser pendenciero, evitar toda altivez Venerar a los ancianos, amar a los jóvenes. Orar por los enemigos en el amor de Cristo, hacer las paces antes de acabar el día con quien se haya tenido alguna discordia.”

sexualidad,<sup>55</sup> la salud,<sup>56</sup> el trabajo,<sup>57</sup> el tiempo,<sup>58</sup> la educación<sup>59</sup> y en general, sobre todas las pasiones, intereses y necesidades de la existencia biológica de los hombres, situación que afirmarí­a su preponderancia en las relaciones de dominación. La fuerza y superioridad del rey se impondrá sobre los súbditos, pero la gestión de la iglesia convencerá y orientará a su rebaño. De ahí que a pesar de la fortaleza y legitimidad del rey carolingio su autoridad no podrá sobreponerse a la autoridad de los prelad­os religiosos, requiriéndolos para la afirmación de su reinado.<sup>60</sup>

La relación entre el rey y el papa se enturbiaría después del juicio al que fue sometido León III por supuestas prácticas contrarias a la fe.<sup>61</sup> Carlomagno fungió como juez del litigio y absolvió al papa de los dichos, pero la humillación del papa ante la censura del poder terrenal socavaría las relaciones entre los poderes. Para remediar esta situación León III idearía una forma de contrarrestar esta subordinación. El día de navidad del año 800 Carlomagno fue a la capilla de San Pedro a rendir culto por el nacimiento del “salvador”,

---

<sup>55</sup> Gregorio Magno, *Regla pastoral*, II, p. 197: “Mirad: Pablo se traslada al paraíso, penetra los secretos del tercer cielo, y, no obstante, por mucho que lo arrebate esa contemplación de las realidades invisibles, dirige la mirada de su alma hacia la recámara donde descansan humildes seres de carne y les indica cómo comportarse en su vida íntima.”

<sup>56</sup> Catecismo 2288: “La Iglesia nos recuerda que “la vida y la salud física son bienes preciosos confiados por Dios. Debemos cuidar de ellas racionalmente, tomando en cuenta las necesidades ajenas y el bien común. El cuidado de la salud de los ciudadanos requiere la ayuda de la sociedad para obtener las condiciones de vida que permitan crecer y alcanzar la madurez: alimento, ropa, vivienda, cuidado de la salud, enseñanza básica, empleo, asistencia social”.

<sup>57</sup> Gregorio Magno, *Regla pastoral*, op. cit., p. 158: “Hay algunos que, olvidándose de que son prelad­os precisamente para atender al alma de sus hermanos, se engolfan con todos los bríos de su espíritu en los negocios mundanos; cuando tienen ocupaciones de esta clase, entonces trabajan con agrado, y si éstas les faltan, viven día y noche en continua desazón por tenerlas, y mientras se hallan inoperosos por falta de tales negocios, encuentran mayor fatiga en su mismo descanso. Si por ventura se ven abrumados de quehaceres, están en sus delicias, y sólo consideran trabajoso y pesado si no trabajan en negocios temporales. De donde resulta que, mientras se complacen en los afanes que les ocasiona el estrépito del mundo, ignoran por completo los negocios del alma en que debieran instruir a los demás.”

<sup>58</sup> San Benito, *Reglas de San Benito*, op. cit., p. 29: “Creemos que es suficiente en todas las mesas para la comida de cada día, tanto si es a la hora de sexta como a la de nona, con dos manjares cocidos, en atención a la salud de cada uno, para que, si alguien no puede tomar uno, coma del otro. Por tanto, todos los hermanos tendrán suficiente con dos manjares cocidos, y, si hubiese allí fruta o legumbres tiernas, añádase un tercero. Bastará para toda la jornada con una libra larga de pan, haya una sola refección, o también comida y cena. Porque, si han de cenar, guardará el mayordomo la tercera parte de esa libra para ponerla en la cena.”

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 4: “Por tanto, el abad no ha de enseñar, establecer o mandar cosa alguna que se desvíe de los preceptos del Señor, sino que tanto sus mandatos como su doctrina deben penetrar en los corazones como si fuera una levadura de la justicia divina, Siempre tendrá presente el abad que su magisterio y la obediencia de sus discípulos, ambas cosas a la vez, serán objeto de examen en el tremendo juicio de Dios.”

<sup>60</sup> Carrera Airola, Leonardo, *Equilibrio y con-fusión en la compenetración Estado-Iglesia. Análisis de un estudio de casos: Pipino el Breve, Carlomagno y Guillermo de Aquitania. Siglos VIII-X*, Revista Historias del Orbis Terrarum, 2011, Santiago, p. 65

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 72

arrodillado mientras rezaba al Dios cristiano el papa de improviso le colocaría la corona de emperador romano de occidente al rey de los francos.<sup>62</sup> Tal título real no le proporcionaba ninguna nueva autoridad al rey ni ningún territorio diferente al que éste ya había conquistado por la fuerza, por el contrario, le restaba autoridad al estar este título sometido a la voluntad del papa.

Este fue el medio para equilibrar los poderes en disputa, situación que se inclinaría a favor del papado cuando el hijo de Carlomagno, Luis I “el Piadoso”, sin necesidad alguna se postró frente al papa Esteban IV pidiéndole que lo coronara, a pesar de que ya había sido coronado como rey por su padre antes de que éste muriera.<sup>63</sup> Tal gesto en la catedral de Reims se amplificó cuando pidió que lo coronaran como emperador de occidente y no como el rey de los francos y los lombardos, fortaleciendo su posición frente a sus hermanos que le disputaban el reino de Aquitania, pero debilitando su soberanía como gobernante de los hombres. El poder temporal ya no estaba legitimado en el beneplácito de sus gobernados, en sus retribuciones de conquista o en sus derechos dinásticos, sino en la aprobación del papa en tanto que él entregaba ésta potestad al rey.<sup>64</sup> Luis I “el piadoso”, deliberando sobre su salvación y convencido de que su poder estaba en la gracia otorgada por Dios, debilitó su posición y fortaleció la del papado como vertebra de la sociedad que el comandaba,<sup>65</sup> consintiendo la subordinación de la monarquía a la iglesia y sentenciando su obediencia.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Artola, Miguel, *Textos fundamentales para la Historia*, op. cit., p. 49: “Después de estos acontecimientos el día de la festividad del Nacimiento de nuestro señor Jesucristo se reunieron de nuevo en la susodicha basílica de san Pedro apóstol. Entonces el venerable y benévolo prelado le coronó con sus propias manos con una magnífica corona. Entonces todos los fieles viendo la protección tan grande y el amor que tenía a la santa madre Iglesia romana y a su vicario unánimemente gritaron en alta voz, con el beneplácito de Dios y del bienaventurado San Pedro, portero del reino celestial: ¡A Carlomagno, piadoso augusto, por Dios coronado, grande y pacífico emperador, vida y victoria!”

<sup>63</sup> Del Hoyo Calleja, Javier y Bienvenido Gazapo Andrade, *Anales del Imperio carolingio (800-843)*, Ediciones Akal, 1998, España, p. 87.

<sup>64</sup> Baader Bade, Bettine, *Ludovico Pío y la Disolución de una Teoría de Poder*, Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum, N° 11, 2013, Santiago, p. 312

<sup>65</sup> Riche, Pierre, *The Carolingians: A family who forged Europe*, University of Pennsylvania Press, 1993, Pennsylvania, p. 203.

<sup>66</sup> Las turbulencias a la muerte de Luis I entre sus descendientes permitieron reafirmar esta dominación de la iglesia sobre el poder secular, pues desconcertando a todos los interesados, el papa Juan VIII nombró como emperador de occidente al hijo menor de Luis el piadoso, llamado Carlos II “el calvo”, en vez del poderoso gobernante del oriente imperial, llamado Luis “el germánico”, reafirmando que el papa era el único quien podía conceder la autoridad de los emperadores, y por lo tanto del poder terrenal, reunificando el Imperio por poco tiempo. Las diferentes disputas por el Imperio terminarían con la muerte de Carlos “el calvo” y la lucha por sus posesiones, no obstante, su muerte no modificaría la prevalencia del poder espiritual sobre el poder terrenal que él ya había aceptado. Incluso, en algunas ocasiones la fuerza de los combatientes que se disputaban el título de



El rey, si antes era dependiente de sus señores para sobrellevar el reino incluso estando legitimado por sus victorias en los campos de batalla, por su fortaleza para imponerse sobre el resto, así como por sus derechos dinásticos, ahora que únicamente se legitimaba por la designación del papa, su posición fue todavía más precaria, ya que no sólo dependió de los señores que le rendían lealtad, sino también del clero que estando advertidos por el papa podían contraponerse a las decisiones reales. Esto condujo a que los señores de los reinos tuvieran progresivamente más poder, ya que asociados con el clero bajo tenían la posibilidad de comandar sobre la población y el territorio sin contrapesos. Así surgieron con gran poder los ducados de Franconia, Suabia, Baviera, Sajonia y Lotaringia dentro del reino de los carolingios, nobleza que se convirtió en la autoridad política *de facto* en estas regiones.<sup>67</sup>

Este contexto se afirmaría después de la querrela de las investiduras en el siglo XI, revelándose el papado a la autoridad que tenían los monarcas para investir a los clérigos locales.<sup>68</sup> Tal conflicto terminaría por privar a las autoridades terrenales de la investidura sobre los clérigos religiosos que serían sólo facultados por el poder eclesiástico. Mientras que al estamento civil se le otorgarían las garantías para que estos pudieran usufructuar los derechos sobre la tierra y demás atributos temporales.<sup>69</sup> La iglesia renunciaría a parte de los feudos eclesiásticos y a las riquezas originadas por la simonía con el objetivo de afirmar su

---

emperador subyugaban a los papas en turno, sitiando la ciudad de Roma, pero esta autoridad que ellos solicitaban no emanaba de sus victorias militares, sino de la coerción realizada sobre los pontífices para que los nombrará emperadores, pues de él era esta facultad.

<sup>67</sup> Tal autoridad de los señores y del clero local insidió para que el último de los carolingios, Carlos de Lorena, fuera rechazado del trono de los francos, y en su lugar fuera coronado Hugo Capeto, quien había sido duque de los francos con el apoyo de la Iglesia, y en particular del obispo Adalberón de Reims y de Gerberto de Aurillac en el año 987, dando inicio a una nueva etapa en el reino de Francia en occidente y del Sacro Imperio Romano Germánico en oriente. Ambos reinos, aunque separados por las disputas familiares de los carolingios, concurrirían en un mismo sentido, en tanto afirmaban el poder de los señores feudales y de la iglesia católica para dominar en la esfera pública y privada a partir de la dependencia que el rey tenía de estos estamentos.

<sup>68</sup> Este conflicto parte del derecho que tenían los emperadores para investir a un clérigo en sus facultades religiosas, pero especialmente económicas, pues la autoridad civil tenía determinados feudos eclesiásticos que sólo podían explotar los clérigos del catolicismo. No obstante, el emperador para beneficiar a sus cercanos investía a amigos y familiares para que pudieran usufructuar estas tierras, permitiendo que las pudieran heredar a sus hijos siempre y cuando fueron investidos. Esta situación generó tensiones dentro del clero, pues estos sacerdotes le prestaban vasallaje no al papa romano o a las autoridades religiosas, sino al poder secular, quien le había entregado en posesión y usufructo estas tierras. Fue así que a comienzos del siglo XI, el papado luchó por arrebatar estas facultades al emperador y eliminar este sometimiento a la corona, reivindicando su libertad para nombrar sus cargos. Esta lucha permitió decretar al papa en el año 1073, el celibato, para limitar la herencia de estos feudos y sobre la simonía con el objetivo de restarle poder a la riqueza secular.

<sup>69</sup> Morán, Gloria M, *Los laberintos de la identidad política. Religión, nacionalismo, derecho y el legado de las culturas imaginadas de Europa. Del cristianismo como identidad cívica a la génesis de la identidad nacional*, Dykinson, S.L., España, 2015, p. 334

monopolio sobre la gestión del bíos a través de su privilegio de investir a los prelados religiosos. El poder eclesiástico sería el único facultado para administrar el bíos de su rebaño mediante sus clérigos menores, disciplinando a los individuos al trabajo feudal, vigilando sus intenciones mediante los sacramentos religiosos y castigando sus transgresiones a través de las penitencias corporales o pecuniarias, estableciendo el poder de la iglesia, no en la riqueza que pudieran acumular, ni sobre la violencia que pudieran ejercer, sino en la conducta y conciencia que lograran controlar y gestionar.

No fue sino hasta los siglos XII y XIII que la autoridad soberana de los reyes comenzó a reconstituirse en el espacio público, pretendiendo aumentar su poder e influencia sobre sus súbditos a expensas del poder eclesiástico, buscando controlar a los prelados de su jurisdicción, imponiendo nuevas leyes y castigos hacia estos estamentos y arrebatando sus facultades para cobrar los impuestos.<sup>70</sup> Esta situación conllevó a un enfrentamiento que quedó reflejado en la bula papal de Bonifacio VIII llamada *Unam sanctam*, publicada en el año 1302,<sup>71</sup> siendo ésta una respuesta a las intenciones de los reyes de Inglaterra, Castilla,

---

<sup>70</sup> Durante la plena Edad Media, si bien, existieron dos cabezas visibles que comandaron sobre los hombres, sólo el papa fue el depositario directo de la autoridad divina y dirigente de la cristiandad en el mundo, por ello primó sobre los hombres por encima de cualquier rey o emperador. Esto, a pesar del constante impulso de las coronas europeas por afirmar su autoridad, la cual se lograría a través del control eficiente sobre sus vasallos, del incipiente comercio obra de los pequeños burgos y del rechazo en reunificar el gran Imperio romano, por lo que, las principales coronas europeas -Inglaterra, Francia, Castilla, Imperio Germánico- buscaron reafirmar su autoridad interna antes de emprender la conquista de territorios adyacentes a los propios. Así, en la recomposición de los poderes perdidos por los monarcas derivado de la cesión de soberanía a los señores feudales y a los clérigos católicos, se incubaba un incipiente anhelo por restaurar la grandeza real, encumbrado en la figura del rey y en sus familias dinásticas el poder del Estado, manifestando tales intenciones, por ejemplo, en las guerras anglo-francesas de los siglos XII y XIII, en la cual salió triunfador Felipe II de Francia, llamado el Augusto, por su recomposición del reino y por sus importantes victorias militares, que le dieron forma al reino y al Estado francés. Lo mismo sucedió con Juan “sin tierra”, rey inglés, pues, aunque salió derrotado de la guerra en contra de la dinastía Capeto, su derrota, establecería los cimientos del Estado inglés derivado de la promulgación de la Carta Magna por presiones de los barones, y del rechazo de ésta por parte de la iglesia católica al comprometer los derechos monásticos del papa Inocencio III, desatando una guerra civil que concluiría con la reconstrucción de la autoridad real del reino a través del rey Enrique III, con total apoyo de la nobleza inglesa.

<sup>71</sup> Pues es válido recordar el conflicto entre Enrique IV, emperador Sacro Imperio Romano Germánico, y el papa Gregorio VII, por la investidura de los obispos germánicos; el conflicto entre Enrique II de Inglaterra y el arzobispo de Canterbury por el tratamiento legal de los miembros del clero, apoyándose en el papa Adriano III que canonizaría a Tomás Becket por oponerse a las intenciones del rey; el conflicto entre Juan “sin tierra” rey de Inglaterra y el papa Inocencio III por la jurisdicción sobre los prelados normandos; el conflicto entre Alfonso II de Portugal y el papa Honorio III por las rentas que acaparaba la iglesia y las intenciones del rey por redistribuirlas en proyectos de utilidad nacional, lo que conllevó la excomunión del rey; la disputa entre Federico II del Sacro Imperio y Gregorio IX por sus demoras en el apoyo militar y financiero de las sextas cruzadas, que conduciría a un enfrentamiento entre la dinastía real germánica y el papado, que culminaría con la derrota y muerte de Manfredo de Sicilia, hijo de Federico II.

Francia, Portugal y al emperador del Sacro Imperio Romano Germánico para anteponerse por encima del poder espiritual.<sup>72</sup> En este documento pontificio se establece la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal, comenzando por afirmar que fuera de la iglesia no hay salvación ni remisión de los pecados, que la iglesia cristiana es una y que esta es la cabeza de la fe en Cristo representada en la tierra por el papado romano derivado del vicariato de Pedro: “Con la verdad como testigo, corresponde al poder espiritual establecer el poder terrenal, y juzgarlo si no ha sido bueno. A la Iglesia y al poder de la Iglesia debe ser atribuida la profecía de Jeremías: Yo te he constituido sobre todas las naciones y reinos”.

El pensamiento enmarcado en las bulas papales de Bonifacio VIII trascenderían a otros pensadores, el más importante de ellos sería Santo Tomás de Aquino. Teólogo y filósofo católico del siglo XIII, el cual conservó la idea de Bonifacio VIII y de San Agustín de Hipona, abordando la prevalencia del poder espiritual sobre el poder terrenal. En su texto *Del reino*, Santo Tomás de Aquino además de analizar cuál es el sistema óptimo de gobierno en las comunidades cristianas del medievo, aborda los deberes y las competencias de los reyes, así como las razones de este gobierno, enfatizando que el origen y la finalidad del poder político sobre los hombres es la salvación prometida por Dios.<sup>73</sup>

La defensa de Santo Tomás de Aquino a la autoridad divina del papa sobre el poder terrenal de los reyes también exigió una nueva configuración en sus potestades, la cual se dibujó en la distinción entre el alma y el cuerpo y su vinculación con el poder terrenal y con el poder espiritual. Para el teólogo siciliano el alma, lugar donde se aloja la virtud creación

---

<sup>72</sup> Las sublevaciones de las monarquías al poder eclesiástico, Bonifacio VIII las intentó atajar a través de las bulas papales, primero fue la bula *Ausculda fili*, la cual, a través de palabras cariñosas, el papa buscó reconvenir al rey de Francia, Felipe IV, de evitar un conflicto abierto con la curia papal. En esta bula el papa escribe: “Ninguno te persuada, hijo queridísimo, que tú no tienes superiores y que no estás sometido a la cabeza suprema de la Iglesia. Dios nos ha constituido, aunque si indigno, por encima de reyes y reinos.” Este primer intento de entendimiento, fue derruido por la publicación de una bula apócrifa y por la convocatoria hecha por Bonifacio VIII a los obispos franceses para juzgar al rey Felipe IV de sus acciones. El rey, para entonces ya había acusado al papa de hereje en una reunión de los representantes del clero y la nobleza con el rey, dando inicio a los Estados Generales de Francia.

<sup>73</sup> Tomás de Aquino, *Del ente y de la Esencia. Del reino*, Editorial Losada, 2003, Buenos Aires, pp. 114-115: “[...] un régimen tal pertenece aquel rey que no sólo es hombre, sino también Dios, a saber, a Jesucristo el Señor, quien haciendo a los hombres hijos de Dios los introdujo a la gloria celestial. Y este régimen que le fue dado no se corromperá, porque se le llama, en las Sagradas Escrituras, no sólo sacerdote sino también rey, al decir de Jeremías; “reina como rey y será sabio”; de aquí que de él se derive el sacerdocio real [...] en la nueva ley, el sacerdocio es más elevado, por él los hombres son conducidos a los bienes celestiales; de aquí que en la ley de Cristo los reyes deban de estar sujetos a los sacerdotes [...] se arraiga poco a poco la costumbre de que los dirigentes de la ciudad se sometan a los sacerdotes.”

por Dios, tiene que ser gobernada por el poder espiritual, en cambio, el cuerpo regido y movido por el alma tiene que ser una potestad propia del rey.<sup>74</sup> Concepción diferente a la expresada por el cristianismo primitivo y por los textos teológicos del catolicismo, los cuales establecían al cuerpo como un elemento sagrado muestra de la divinidad de Dios, por ello su gobierno tenía que estar supeditado a las ordenanzas religiosas que buscaban atemperar los impulsos pasionales y administrar las necesidades orgánicas para así lograr su salvación y posterior resurrección. Este recambio propuesto por Santo Tomás recorrerá buena parte del pensamiento político de la Baja Edad Media hasta insertarse en los textos absolutistas que buscaban establecer los poderes del monarca, justificando esta coalición en la defensa de la vida biológica de los hombres. Elementos que se analizarán en el siguiente apartado.

#### **4.2 El Estado absolutista, la reforma protestante y el umbral de la biopolítica.**

El poder político durante la Alta y la Plena Edad Media se legitimó a través de dos mecanismos. El primero de ellos fue mediante la fuerza y la violencia propiciada por la introducción de las tribus bárbaras en las provincias romanas, lo que permitió la generación de reyes-guerreros que comandaban a sus ejércitos para apoderarse de tierras y poblaciones a las cuales comandar con total potestad derivado de su derecho de conquista. Este escenario supuso que los recambios en las élites del poder público se desarrollaran de forma violenta, por lo que sólo la fuerza empleada en la desposesión de los reinos legitimaba los derechos del soberano. La segunda forma de legitimación del poder político durante este periodo fue a través del derecho divino utilizado para afirmar los poderes dinásticos de los monarcas germánicos, encontrando a través del apoyo de la autoridad clerical la forma de sostenerse en el poder político por mayor tiempo y con relativa mayor tranquilidad. Así, el poder soberano partía de la designación divina, cuestión que tenía que ser respetada por los fieles al vicariato de Pedro.

Estas dos formas de legitimación política fueron las recurrentes hasta los siglos XIII y XIV de nuestra era cuando los reyes anhelaron desembarazarse del poder clerical que los legitimaba como autoridad terrenal. No obstante, los monarcas no aspiraban a retornar a los

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 109: “Dos cosas deben considerarse, de modo universal, de Dios en el mundo: una de las que creó el mundo, la otra con la que una vez creado lo gobierna. Estas dos obras las tiene el alma en el cuerpo, pues, primero, por la virtud del alma se forma el cuerpo, y después, por el alma el cuerpo es regido y movido. De esta segunda atañe más propiamente al deber del rey.”

años de violencia e incertidumbre ocasionados por la legitimación del poder a través del derecho de conquista, provocando inseguridades en la sucesión del reino, vacilaciones que habían sido solucionadas por el derecho divino a través de la herencia al primogénito del rey. Los monarcas representantes del poder político encontraron en el derecho romano y en su estudio un elemento que los distanciaba tanto de la violencia promovida por el derecho de conquista, así como de la tutela que el papado les ofrecía mediante el derecho divino.<sup>75</sup>

Fue Felipe IV de Francia, quien en su disputa con el papa Bonifacio VIII, mandó a que se hiciera una compilación del jurisconsulto romano Justiniano,<sup>76</sup> el cual en sus escritos mostraba una novedosa forma de legitimar la dominación del emperador sin estar ésta sujeta a la religión ni a la fortaleza militar de sus legiones, pudiendo comandar sobre sus súbditos, sus provincias y sus ejércitos de forma pacífica y ordenada. Esta legitimación del emperador planteada por Justiniano derivaba de una ordenanza a los hombres por ser él el primero de los magistrados del Imperio, que tiene dominio sobre los ciudadanos al buscar para ellos el bien común a través de la ley y la justicia.<sup>77</sup> El poder soberano del rey derivado de esta interpretación dejaría de ser una propiedad de las familias dinásticas como hasta entonces se mostraba, para convertirse en una autoridad pública para beneficio tanto de la nobleza como de la incipiente burguesía. El monarca apoyado en el derecho romano se constituyó como una figura que representaría a los intereses de la comunidad, incubando los orígenes de los sentimientos nacionales, protegiendo a sus súbditos de cualquier acechanza extranjera y fungiendo como la autoridad suprema para comandar sobre la existencia terrenal de sus poblaciones.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Como fue el caso de la humillación de Canossa, en la cual el rey Enrique IV del Sacro Imperio penó tres días afuera del castillo donde se encontraba el papa Gregorio VII, para solicitarle retirara su excomunión y le otorgara la relegitimación de su poder terrenal

<sup>76</sup> Espitia Garzón, Fabio, *Historia del derecho romano*, Universidad Externado de Colombia, 2016, Colombia p. 315

<sup>77</sup> Schipani, Sandro, *El sistema jurídico romanístico y los códigos modernos*, Fondo Editorial, 2016, Perú, p. 225

<sup>78</sup> La frase del jurisconsulto romano Ulpiano que aparece en el Digesto, que también fue recopilado por órdenes del rey Felipe IV: "Princeps Legibus Solutus est," esto es, "el príncipe no está sujeto a la ley", enmarcó un nuevo carácter en las monarquías medievales, no sólo porque se reconocía a la autoridad de la primera magistratura del reino y se justificaba la instauración del absolutismo monárquico; sino principalmente, porque el rey se apartó de las leyes divinas a las que estaba sometido derivado de la tutela del papado. Este cambio fue fundamental, pues resultaba sencillo acusar a los reyes de impiedad por parte de los obispos de Roma ante cualquier desacato del monarca o afectación a los intereses económicos del papado, acusando a los monarcas de herejía y excomulgándolos, obligándolos a retornar al patrocinio ofrecido por la iglesia. Por ello, esta separación del poder público de la ley divina a través del derecho romano se mostró como un alejamiento del

Las monarquías que lograron aprovechar el desapego de la iglesia a través del derecho romano (Inglaterra y Francia principalmente) comenzaron a construir alrededor de la figura del rey instituciones públicas más robustas, sentando las bases para la instauración de una monarquía absolutista, generando capacidades para la defensa y la manutención de la corona sin la necesidad de depender de los señores feudales y del clero romano.<sup>79</sup> Una de las primeras medidas que emplearon los reyes fue la creación de un ejército profesional para la defensa del reino y particularmente del rey.<sup>80</sup> Otra medida importante fue la creación de una burocracia real encargada de administrar los territorios y cobrar los impuestos<sup>81</sup> la cual fue formada por los cuadros laicos que egresaban de las universidades.<sup>82</sup> Así, el poder soberano reestructuraba las relaciones de dominación al reestructurar también las condiciones económicas que se privilegiaban en sus reinos, retirando las trabas comerciales impuestas por los señores feudales, colocando nuevas normatividades de acuerdo a las necesidades de la corona como monopolios únicamente aprovechables para el rey, así como la liberalización del territorio para comerciar sin más impuestos que los cobrados por la corona.<sup>83</sup>

La novedosa organización de las monarquías absolutistas también generó nuevas identidades políticas. No únicamente desarrolladas a través de la filiación local con el señor feudal y con las iconografías sacras administradas por el clero secular, así como tampoco con el universalismo promovido por la curia católica,<sup>84</sup> sino ahora, estas identidades políticas se

---

rey a las causas de la iglesia, recuperando el monarca la autoridad para gobernar a sus súbditos sólo por las leyes que él mismo legisle. Sin embargo, esta noción también dará pie al absolutismo de las monarquías, que se irá mostrando progresivamente al paso que el rey reafirme su autoridad sobre la nobleza feudal y la iglesia.”

<sup>79</sup> Romero, José Luis, *La Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, 1998, Santiago, p. 77-79

<sup>80</sup> El poder soberano desdeñó la antigua caballería nobiliaria que dependía de los señores feudales, así como de la leva de los vasallos, con el objetivo de apuntalar nuevas compañías militares profesionales, es decir, militares que dependían únicamente de la paga del rey, con armamentos más diverso que los empleados por los caballeros como las ballestas, y que resultaban más difíciles de contener porque no respetaban las reglas del combate leal empleado por la nobleza. Este recambio se observa particularmente en la guerra de los Cien años, pues la derrota de los franceses en un primer momento se debió a la parsimonia de los caballeros ante el asedio de Calais, y su victoria final ante el reino inglés, se derivó de la creación de un ejército constituido por los burgueses y los campesinos franceses que seguían únicamente órdenes del rey a través de seis divisiones que se establecieron como permanentes

<sup>81</sup> Fuyo Álvarez, *La morfología del poder político y la burocracia*, Revista de administración pública, 1956, N° 20, Madrid, p.17-18

<sup>82</sup> La formación de cuadros laicos provenientes de las universidades en áreas como el derecho, permitió que estos individuos se facultaran en actividades fundamentales para la centralización de las potestades del monarca y dependieran únicamente del rey para desarrollar sus diligencias, pues sólo mediante la fortaleza del monarca es que estos burócratas podían aspirar a ascender socialmente

<sup>83</sup> Pounds, Norman, *Historia económica de la Europa medieval*, Editorial crítica, 1981, España, p.500

<sup>84</sup> La guerra de los cien años fue un suceso fundamental para aseverar esta transformación, pues tanto ingleses como franceses utilizaron determinados sentimientos nacionales para reconocer su legitimidad sobre el hecho

abordarían entorno al rey y a la promoción de los sentimientos nacionales.<sup>85</sup> El nacionalismo primitivo fundado en la soberanía del rey se engarzó con el control progresivo sobre el territorio y la población a través de la burocracia real, del nuevo sistema de impuestos, de la promulgación de legislaciones que sancionaban ciertas conductas públicas y de la regulación sobre las relaciones económicas. La autoridad terrenal comenzó a ser radicalmente mayor derivado de estas transformaciones, comenzando a ocuparse del bíos de los individuos para que la iglesia se dedicara más a guiar la existencia espiritual de los hombres, como lo había mencionado Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, este control sobre el bíos tardaría mucho en afirmarse. La iglesia batallaría para evitar que sus influencias sobre la razón, la corporalidad y la comunidad de su rebaño desfallecieran por la autoridad del monarca.

Las fracturas en la Iglesia católica que permitieron que los reyes agruparan potestades en torno a la gestión del bíos iniciaron en el siglo XI con el advenimiento del Cisma de Oriente.<sup>86</sup> La vacilación mayúscula de los poderes eclesiásticos se alcanzó durante el siglo XIV en el enfrentamiento entre el absolutismo monárquico impulsado por el rey Felipe IV de Francia y la doctrina teocrática de Bonifacio VIII, excomulgando el papa al rey y éste secuestrando al papa, lo cual a la postre determinaría la muerte del pontífice.<sup>87</sup> Después de la muerte de Bonifacio VIII el papa fue designado con el beneplácito del rey de Francia que tenía fuertes influencias en la nobleza romana y en los cardenales electores. Fue elegido el arzobispo de Burdeos como Clemente V, quien fue coronado en Lyon y fijó su residencia en

---

que desencadenó la disputa, el cual fue la sucesión de la corona francesa de Carlos IV y el intento por evitar que los reyes normandos que gobernaban Inglaterra, particularmente Eduardo III, pudieran acceder a ella, unificando sus posesiones en un solo reino y convirtiendo a los franceses en vasallos de la corona inglesa, a pesar de que las leyes de sucesión de la corona así lo confirmaban

<sup>85</sup> Esta nueva identidad nacional se muestra cuando los franceses derrotados en el sitio de Calais, se lamentan de la siguiente forma: “¡Oh dolor, es duro abandonar a su señor natural y recibir a un dueño desconocido y extranjero”, o cuando Juana de Arco, joven guerrera que guio a los franceses en la guerra comenta con el rey de Inglaterra: “He venido aquí en el nombre de Dios, rey del cielo, para arrojaros fuera de Francia; he venido contra todos los que quisieran traer traición, malaventura o despojo al reino de Francia”

<sup>86</sup> El papa León IX y el patriarca de Constantinopla Miguel I Cerulario, se excomulgaron mutuamente por ambos anhelar la autoridad suprema sobre la cristiandad, cercenando para Roma todos los territorios del Imperio bizantino y de los reinos eslavos que se adhirieron al poder ecuménico del patriarca de Constantinopla. Mitre Fernández, Emilio, *El cisma de oriente y la configuración del dogma trinitario*, Universidad de Alcalá, España, p. 18

<sup>87</sup> Bayona Aznar, Bernardo y José Antonio de C. R. de Souza, *Iglesia y Estado teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2016, España, p. 56

Aviñón,<sup>88</sup> iniciando una dinastía de papas asentados en esta localidad, reflejando su dependencia del poder terrenal.<sup>89</sup>

Para entonces la cristiandad estaba extraviada entre los papas franceses que respondían a los intereses de la corona y olvidaban la sacralidad de la Ciudad Eterna<sup>90</sup> y la gran cantidad de recursos económicos que se acumulaban en Aviñón, patentizando el objetivo de cierta parte del clero que priorizaba el acopio de riquezas y de placeres terrenales a la retracción de las pasiones como mandataba el evangelio. Las atribuciones de los prelados titubeaban junto con su legitimación para conducir el bíos de su rebaño. La constricción de las pasiones, los deseos y los intereses personales que aseguraban una vida superior no eran respetados ni por los promotores del reino de los cielos.

Esta desorientación del cristianismo se acrecentaría con el Cisma de Occidente en los siglos XIV y XV en donde numerosos prelados se disputarían la autoridad papal para hacerse de sus potestades y riquezas.<sup>91</sup> En el año 1415 se instituyó un interregno dentro de la iglesia

---

<sup>88</sup> Galland, Bruno, *Les papes d'Avignon et la maison de Savoie: 1309-1409*, École française de Rome, 1998, Roma, p. 48.

<sup>89</sup> El papado no sólo significaba la dirección espiritual y corporal de los hombres, sino principalmente, el papado representaba el control sobre las riquezas que sus posesiones y sus potestades generaban, como los feudos eclesiásticos, los censos pagados al papa por los Estados pontificios, los tributos recaudados por las abadías y los conventos que derivado de las inmunidades papales eran recolectados por el clero, los tributos pagados por los reinos vasallos de Roma y una serie de favores espirituales e inmunidades papales que eran vendidos para recibir el permiso o el perdón de la iglesia, llamando a esta actividad simonía. De esta forma, el provecho económico obtenido por el papa y sus allegados hacían de este cargo un anhelo tentador para los obispos, por lo que los pontífices romanos preferían aliarse al poder regio antes que abandonar su posiciones eclesiástica cercanas al papado, aceptando arreglos contrarios a los intereses del cristianismo, como la disolución de la orden militar de la Temple que había reunido cuantiosas riquezas en las cruzadas y que Clemente V aceptó disolver en beneficio de Felipe IV quien confiscó todas las posesiones de la orden en Francia. De manera que el papado romano se convirtió no sólo en la dirigencia de la iglesia católica intervenida por la monarquía francesa, sino principalmente en una serie de instituciones eclesiásticas conducidas por una elite clerical corrompida por la búsqueda de placeres terrenales y posesiones materiales, por lo que no pocas voces dentro de la iglesia empezaron a discernir de este comportamiento que los mantenía dependientes del poder terrenal y de las necesidades mundanas. No obstante, todavía estas disidencias se mantuvieron unidas al concilio de Nicea, por ello no se manifestaron como cuestionamientos teológicos que contravinieran la dirección del catolicismo y del obispado de Roma sobre la fe de Cristo, empero, no tardarían mucho en surgir propuestas en contra de la autoridad de los papas romanos.

<sup>90</sup> Sánchez, Xose, *Iglesia, Imperio y poder en el primer tercio del siglo XIV. El enfrentamiento entre el papado, Luis IV de Baviera y los Visconti de Milán desde la iglesia de Santiago de Compostela*, Anuario de Estudios Medievales, Vol., 49, España, p. 793

<sup>91</sup> A la muerte de Gregorio XI, tanto la curia pontificia de Aviñón, como los cardenales residentes de Roma designaron a su propio papa, el romano fue Urbano VI y los franceses nombraron a Clemente VII, por lo que había dos papas que eran apoyados por diferentes reinos cada uno; a Urbano VI lo apoyaban el emperador germánico y los reinos de Inglaterra, Hungría y los reyes escandinavos, así como los príncipes italianos; a Clemente VII, lo apoyaron la corona francesa, así como los reinos de Cataluña-Aragón, Castilla, Portugal, Saboya y Escocia. Para acrecentar el descontrol, los cardenales neutrales buscaron a través de un concilio unir



que sería comandado por un concilio que se establecería en la ciudad de Constanza y que desconocería la autoridad de los diferentes papas y antipapas. Este concilio designaría al poco tiempo a un nuevo obispo de Roma nombrado como Martín V, que buscando conciliación intentó reformar el gobierno de la iglesia católica al buscar erradicar la corrupción entre los integrantes del clero y manteniendo la retracción de los placeres terrenales que los distinguían. Sin embargo, sus transformaciones no serían tan sustanciales para erradicar estas disputas que se actualizarían en el siglo XVI.<sup>92</sup>

El nombramiento de Martín V fue un respiro para la iglesia católica y el clero secular que perdía la paciencia ante los conflictos que debilitaban su posición ante su rebaño. El nombramiento del papa sólo disimulaba el afianzamiento del poder terrenal que se atrevía a manifestar su independencia del poder eclesiástico.<sup>93</sup> En los siglos XV y XVI se generó un pensamiento político que se apartaba de la vertiente religiosa que hasta entonces había explicado la autoridad del poder soberano, acercándose a un nuevo paradigma que pasaba por vislumbrar los elementos humanos que lo conformaban. Este cambio en el pensamiento político buscaba sobre todo desentrañar el origen del poder soberano del rey y los medios para mantenerse en él, ya que, debido a la caída del poder eclesiástico, el derecho divino no alcanzaba para explicar y afianzar la naturaleza de las autoridades soberanas de los reinos.

Así lo entendió Nicolás Maquiavelo (1469-1527) quien en su texto *El príncipe* intentó explicar de manera descarnada cómo es que los soberanos obtienen este predominio sobre los hombres y de qué forma debían conservarlo,<sup>94</sup> ubicando en ello una forma de legitimación

---

a estos bandos en disputa, por lo que llevaron a cabo un conclave en Pisa en el año 1409, en donde desconocieron a los papas precedentes de estos bandos y nombraron a un nuevo papa llamado Alejandro V; de manera que existieron al mismo momento tres papas distintos que se autoproclamaban dirigentes de la cristiandad en el mundo.

<sup>92</sup> Bayona Aznar, Bernardo y José Antônio de C. R. de Souza, *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2013, España.

<sup>93</sup> El poder terrenal alcanzó para comandar a las parcialidades enfrentadas dentro de la iglesia católica Los reinos de Francia, Inglaterra, Castilla, Cataluña-Aragón y del Sacro Imperio Romano Germánico intervendrían en los asuntos espirituales para anteponer sus intereses reales a las potestades religiosas, inmiscuyéndose en la designación de los obispados locales y en la recaudación de los emolumentos clericales, situación que les beneficiaba al despejarse del control papal que los había abrumado durante la mayor parte del medievo.

<sup>94</sup> El contexto de las ciudades italianas en las que escribió Maquiavelo no estaba alejado de la decadencia de los señoríos feudales, del ocaso del poder eclesiástico y de la relevancia del poder absoluto de los monarcas y de las instituciones estales que los arropaban, así como de una incipiente burguesía que florecía en torno a las pequeñas ciudades europeas que utilizaban el comercio como forma de enriquecerse. Las ciudades-Estado de Milán, Florencia, Venecia, Génova y Nápoles en la península itálica, que desde el siglo XII se había desembarazado de la autoridad imperial del Sacro Imperio Romano Germánico al apoyar la postura del papa en

política desapegada de los designios divinos y de los derechos de conquista que habían primado en el medievo. Las reflexiones de Maquiavelo en *El Príncipe* giran en torno al comportamiento del soberano para mantenerse en el poder político, estableciendo las medidas de riqueza, fuerza y benevolencia que debían de administrar hacia sus súbditos para evitar su derrocamiento y salvaguardar su autoridad, así como para identificar los problemas del reino, impidiendo que éstos se convirtieran en situaciones que desafiaron su predominio.

Las reflexiones de Maquiavelo son revolucionarias. Alejadas de las voluntades divinas y por ende virtuosas de los hombres<sup>95</sup> el florentino se centra en las pasiones y en las necesidades de los individuos a los que califica como perversos y rapaces en la lucha por hacer realidad sus deseos.<sup>96</sup> Guiados por las satisfacciones momentáneas los hombres mostrarán su parte bestial y su parte humana de acuerdo a sus intereses.<sup>97</sup> La advertencia que

---

la Querella de las investiduras, eran del deseo de los grandes reinos europeos que se disputaban su predominio a través de alianzas militares y políticas que desmembraban la unidad de los principados italianos en connivencia con los obispos de Roma. Estas ciudades eran gobernadas por familias acaudaladas, dependientes o en mancomunidad con las coronas europeas, las cuales aprovechaban su posición para capitanear el comercio entre los reinos occidentales y las ciudades del adriático, siendo un vínculo comercial muy importante para toda Europa. Además de estas ventajas comerciales, estas ciudades italianas realizaron mejoras tecnológicas en la producción de la tierra esquivando la autoridad de los señores feudales y mejorando con ello las cosechas de los fértiles territorios italianos, lo que conllevó al aumento de la población y al desarrollo de las artes, convirtiéndose en comunidades ricas, educadas y dispuestas a la guerra en contra de sus vecinos italianos. Este fue el entorno en el que Maquiavelo escribió su tratado político, centrado en el arte de gobernar a los hombres y equilibrar los diferentes intereses internos y externos para conservarse el principado.

<sup>95</sup> En el texto *El príncipe*, el pensador florentino comienza señalando que todos los Estados pueden ser principados o repúblicas, aunque su tratado sólo alude a los principados, los cuales sólo se adquieren por las armas, por la fortuna y por la virtud. Este primer señalamiento es revelador, pues desde la óptica medieval sólo el poder terrenal era otorgado al rey por la fuerza mediante el derecho de conquista y por gracia y voluntad de Dios, de ahí que el desconocer la intervención divina en la adquisición de los reinos, Maquiavelo desconozca la relevancia de la iglesia para normar el poder político, por lo que su pensamiento se mantiene como una ruptura a la escolástica en la reflexión política que desde San Agustín hasta Santo Tomás perduraron en la Europa medieval. Por otro lado, nombra a la fortuna como forma de adquirir un reino, siendo ésta una propiedad inherente a las vicisitudes del destino, y a la virtud, no de acuerdo a las reflexiones clásicas en torno al logos, a la valentía y a la estirpe, sino derivado de las actuaciones públicas e individuales que hacen valer los fines de los sujetos a través de su voluntad y su determinación. De ahí, que el pensamiento político de Maquiavelo sea eminentemente humano, en el que predominan los intereses y las ambiciones terrenales, evitando esperar algo de la divinidad cristiana para la afirmación de sus potestades, así como de la existencia virtuosa de los hombres más allá de sus simples ambiciones por obtener preponderancia y reconocimiento público.

<sup>96</sup> Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Editorial Espasa Calpe, 1998, Madrid, p. 112: “Porque de los hombres cabe en general decir que son ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos; y que mientras los tratas bien son todo tuyos, te ofrecen su sangre, sus bienes, su vida y sus hijos, como antes dije, más siempre y cuando no los necesites; pero cuando es así, se dan media vuelta.”

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 114: “Si los hombres fuesen todos buenos, precepto semejante no sería recto, pero dado que son malvados y no la mantendrían contigo, tampoco tú tienes por qué respetarla con ellos. Nunca faltaron a un príncipe razones legítimas para adobar la inobservancia; cabría aducir al respecto una infinidad de ejemplos modernos, y mostrar cuántas paces, cuántas promesas han terminado siendo inútiles y vanas a causa de la deslealtad de los príncipes, siendo el que mejor ha sabido actuar como la zorra el que ha salido mejor parado.

Maquiavelo hace a los soberanos sobre el comportamiento “natural” de los hombres, conlleva a que éstos no vacilen en utilizar la fuerza ni los engaños para controlar a los súbditos. Si el príncipe pretende guiarse por el comportamiento que certifica a los hombres cristianos como la fe, la caridad, la paz, la lealtad y la religión perderá su reino ante la avaricia de los hombres y su búsqueda por satisfacer sus deseos ante cualquier precio. Los príncipes deberán evitar practicar estas benevolencias y ser severos en su gobierno, pero también deberán cuidarse de aparentar tales comportamientos si desean mantener su dominación.<sup>98</sup> El príncipe para conservar su poder deberá hacerse temer por sus súbditos antes de hacerse amar por los mismos. El amor es un sentimiento de gratitud que se rompe si los hombres se benefician de ello, en cambio el temor es un sentimiento que inspirará miedo al castigo provocado por su desafección, de manera que será la violencia necesaria la forma de hacerse obedecer por sus súbditos, sin dejar de lado la dosis de clemencia que afirmará esta dominación para evitar convertirse en despotismo.<sup>99</sup>

La interpretación de Maquiavelo transforma las implicaciones que había propuesto la escolástica cristiana sobre la actuación de los soberanos.<sup>100</sup> Maquiavelo mantiene la

---

Pero es menester saber adobar bien dicha naturaleza, y ser un gran simulador y disimulador: son tan simples los hombres, y ceden hasta tal punto ante las necesidades inmediatas, que siempre el que engañe dará con el que se deje engañar.”

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 114-115: “Y se ha de tener presente lo siguiente: que un príncipe, máxime si se trata de un príncipe nuevo, no puede observar todas aquellas cualidades por las que se reputa a los hombres los buenos, pues con frecuencia se requiere, para mantener el Estado, obrar contra la lealtad, contra la compasión, contra la humanidad, contra la religión. Por ello necesita tener un ánimo dispuesto a girar a tenor del viento y de las mutaciones de la fortuna, y, como dije antes, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal, de necesitarlo. Debe, por tanto, un príncipe preocuparse porque nunca salga de su boca nada que no destile las antedichas cinco cualidades, y parezca, cuando se le ve o se le oye, toda clemencia, toda lealtad, toda integridad, toda religión. Siendo esta última la que más de todas debe aparentar tener, pues los hombres, en general, juzgan más con los ojos que con las manos, pues ver es de todos, mientras que tocar es de pocos.”

<sup>99</sup> *Ibíd.*, 112: “Los hombres tienen menos miramientos para perjudicar a quien se hace amar que a quien se hace temer, porque el amor se mantiene merced al vínculo de la obligación, que la mezquindad de los hombres rompe siempre que está en juego la propia utilidad, en tanto al temor lo mantiene el miedo al castigo, del que nunca te logras desprender. No obstante, debe un príncipe hacerse temer de manera que, si no obtiene amor, consiga rehuir el odio, por resultar enteramente compatible el ser temido con el no ser odiado; cosa es que conseguirá cuando se quede al margen de los bienes de sus ciudadanos y súbditos, y de sus mujeres.”

<sup>100</sup> Para la exégesis cristiana el poder soberano debía de administrar los reinos a través de su comunión con el poder eclesiástico, administrando las leyes terrenales y los territorios para la transición de la vida mundana a la vida celestial, lo que resultaba realmente importante. Lo que propone Maquiavelo es colocar en un segundo plano la existencia supraterrrenal, para reconocer que en esta existencia los placeres, las pasiones y las necesidades de la vida biológica, las cuales determinarán el comportamiento de los hombres, no obstante, el poder soberano, no deberá de enfocarse en rehabilitar tales comportamientos terrenales mediante el control espiritual como señalaba la escolástica, sino el soberano deberá de administrar tales impulsos a través de la fuerza y la razón para que no se amenace su predominio.

perspectiva cristiana del hombre perverso y avaricioso que sólo mira por su satisfacción biológica e individual, pero se transforman los medios para tratarlos. Del control sobre la corporalidad, la conciencia y la comunidad a través de un mensaje divino que es menester de los clérigos transmitir y con ello transformar las actuaciones pecaminosas de los hombres encaminándolos hacia su salvación, se trocará por la fuerza y la violencia por parte del soberano para refrenar estos impulsos egoístas y avariciosos, con la finalidad no de conducir su existencia biológica hacia una vida superior o supraterrrenal, sino de constreñir tales actuaciones para impedir que éstos impulsos resistan al poder de los príncipes o le disputen su autoridad. Lo que propone Maquiavelo es olvidarse de las potestades divinas que tenían la mirada puesta en el reino de los cielos, mostrando descarnadamente las condiciones del mundo terrenal y las posibilidades que tienen los príncipes para dominar sobre los hombres, determinando en cierta medida su comportamiento y razón. Con ello, Maquiavelo no clarifica las potestades del soberano para gestionar el bíos de los individuos a través de las instituciones, leyes o dispositivos del Estado, pero si muestra que tal administración podrá desarrollarse a través de la violencia ejecutada por el soberano sin depender de la voluntad divina o de los mandamientos religiosos.<sup>101</sup>

El soslayar las posibilidades del clero católico de intervenir en el poder político que enuncia, o más bien obvia Maquiavelo, es la consecuencia de la descomposición de las instituciones eclesiásticas a pesar de la resolución del cisma de occidente.<sup>102</sup> La avaricia, la corrupción y la ignorancia de los integrantes del obispado de Roma crecían a la par que lo hacían los poderes de las monarquías absolutistas. La venta de puestos dentro de la iglesia que les aseguraban a los hombres empleo fijo bien pagado y el comercio de indulgencias que libraban a los individuos del pecado se convirtieron en un círculo vicioso que aumentó el

---

<sup>101</sup> El pensamiento de Maquiavelo no es un olvido de los mecanismos que afirmaban el poder durante la preminencia del poder eclesiástico, es decir, no es un saltó de la época clásica al renacimiento europeo como algunos autores pretenden señalar, sino es un proceso que fue abonando desde las ciudades antiguas, pasando por los reinos germánicos y por las monarquías afirmadas por el derecho divino, hasta los reinos absolutistas que Maquiavelo retrata. Por lo que el pensamiento político del florentino no podría concebirse sino como el resultado de su tiempo, en el que la decadencia del poder eclesiástico y la fortaleza de los monarcas permitió reconstruir los medios para la dominación del poder terrenal sobre los hombres.

<sup>102</sup> La descomposición interna del clero católico Maquiavelo la observará directamente a través de sus relaciones secretariales con César Borgia, quien toma de ejemplo en varios de sus capítulos como la muestra de las acciones de los príncipes, siendo el hijo del papa Alejandro VI a quien Maquiavelo también retoma en su tratado. La labor de Alejandro VI fue el arquetipo de la nobleza papal dedicada a consolidar los intereses y las necesidades terrenales antes que certificar su vida espiritual apegada a una existencia superior.

tamaño de la curia papal y también los recursos que necesitaban para su manutención, obligando a los obispos a recurrir a diferentes formas de financiamiento para asegurar su viabilidad. Esto evidentemente distrajo a los papas de sus ordenanzas religiosas, centrándose menos en alcanzar una vida virtuosa en el reino de los cielos y más en los alcances de la vida terrenal a través de la satisfacción de sus necesidades y placeres.

Tal situación fue advertida por Erasmo de Rotterdam (1466-1536) quien fue sacerdote y teólogo del cristianismo. Erasmo dedicó a este escenario los comentarios de su publicación en latín de los Evangelios: “Como en tiempos de San Pablo, había pocos sacerdotes, el apóstol no prohibió que se casaran ni obispos ni clérigos ni diáconos. Pero ahora se prohíbe el casamiento de los ordenados y se les permiten homicidios parricidios, incestos, piraterías y sacrilegios. En innumerables rebaños de clérigos, pocos son castos [...]”<sup>103</sup> Evidentemente la crítica de Erasmo no pasó inadvertida para el clero, intentando excomulgarlo y evitando que sus textos se leyeran en las universidades, pero las denuncias se olvidaron derivado de un desafío mayor al de Erasmo, ya que no sólo criticaba las acciones de los obispos, papas o cardenales, sino que intentaba romper con el predominio del obispado de Roma en occidente.

Fue Martín Lutero (1483-1546) quien encabezó un movimiento que cismaría a toda la cristiandad por sus denuncias a los privilegios de la nobleza papal y a la inmundicia que esto conducía. Lutero de familia humilde dedicó sus primeros años a una vida monástica hasta que en el año 1507 fue ordenado sacerdote y en el año 1508 comenzó a enseñar teología en la Universidad de Wittenberg, lugar desde donde cuestionaría el poder de las instituciones del catolicismo y sería su refugio de las inventivas de sus opositores. Sus principales críticas al catolicismo se publicaron en sus *95 Tesis* que giraban en torno a la decadencia moral de los clérigos que habían transformado a Roma en una ciudad enviciada, convirtiendo a la iglesia en un negocio más a las órdenes del papa. Estas primeras diatribas pronto se le añadirían cuestionamientos a la organización de los cultos cristianos, a los misterios ofrecidos por la iglesia y a la intermediación de la jerarquía religiosa entre los hombres y el evangelio.

Las disputas teológicas fueron rípidas, viéndose obligado Lutero a esclarecer sus proposiciones en tres textos que se publicarían en el año 1520: *De la Libertad cristiana*, *La*

---

<sup>103</sup> Mateu, Juan A., *Monoteísmo: Causas y efectos*. Una respuesta al fundamentalismo religioso, Libros en Red, 2007, España, 124.

*cautividad babilónica de la Iglesia y Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana.* Este último texto es particularmente interesante, no sólo porque llama anticristo al papa,<sup>104</sup> sino porque sistematiza una serie de demandas doctrinales y sobre la organización de la iglesia cristiana, tales como la revocación de los ingresos del Papa, la supresión del enorme número de días santos, la disminución del número de cardenales, el reconocimiento del gobierno secular, la anulación del celibato del clero, la abolición de los interdictos, la derogación del peregrinaje, la eliminación de los conventos del clero regular, una reforma en las universidades para limitar la influencia del papado y una transformación radical de la moral cristiana. Este texto también contiene un llamado a toda la nación alemana para que se unan en contra de los excesos romanos.<sup>105</sup> Si el papa, dice Lutero, les había entregado a los alemanes el título del Imperio romano, pero se había quedado con todo el poder, las riquezas, el cuerpo y el alma de sus pobladores, es ahora el momento en el que a través de este mismo título imperial, los alemanes le arrebatan todas las potestades dadas al papa, regresándolas al emperador.<sup>106</sup>

Tal enunciación de Lutero es fundamental para entender el traspaso de la gestión del bíos del poder eclesiástico al poder secular. En este apartado no sólo se manifiestan las posibilidades de los soberanos de gestionar las pasiones de los hombres a través de la violencia como lo proponía Maquiavelo, sino esclarece Lutero que la existencia biológica de los hombres únicamente les es propicia a los reyes, emperadores o príncipes, es decir, al poder soberano. En insinuaciones de Lutero, el rey es el único facultado para intervenir en el

---

<sup>104</sup> Martín Lutero, *Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana*, Editores Mexicanos Unidos, 2017, México, p. 13: “El obispo de Estrasburgo quería gobernar bien su capítulo y reformarlo en cuanto al servicio divino, y estableció algunos artículos divinos y cristianos, útiles para ese fin. ¡Pero he aquí que mi amado Papa y la Santa Silla Romana, a solicitud de los sacerdotes, anonadan y condenan del todo tal santo orden espiritual! ¡A esto se llama apacentar a las ovejas de Cristo! ¡Así se corrobora a los sacerdotes contra el propio obispo y se les defiende en su desobediencia frente a las leyes divinas! Creo que ni el anticristo infligiría a Dios semejante afrenta pública. Aquí lo tenéis al Papa como queríais. ¿Por qué sucede esto? Cuando una iglesia se reforma, el comienzo violento resulta peligroso. Quizás, la reforma le toque también a Roma.”

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 16: “Así los de Roma repararían en que los alemanes no siempre son locos y ebrios, sino que alguna vez también se vuelven cristianos y no piensan tolerar por más tiempo la burla e ignominia del santo nombre de Cristo, bajo el cual acontece semejante vileza y perdición de almas, sino que desean respetar más a Dios y a su honor que al poder de los hombres.”

<sup>106</sup> *Ibíd.*, p. 40: “Si hacen alarde de habernos entregado un Imperio, bien, ¡que así sea! Administrémoslo, y que el Papa entregue a Roma y cuanto tiene del Imperio, que deje libre nuestro país de sus intolerables tributos y extorsiones; que nos devuelva la libertad, el poder, la fortuna, la honra, el cuerpo y el alma, y que deje existir el Imperio como a este corresponde, cumpliendo con sus palabras y afirmaciones.”

cuerpo, en el alma y en la libertad de los hombres para conducirlos por los senderos del cristianismo.

La inclinación de Lutero hacia la gestión del bíos por parte del poder secular está en concordancia con el cuestionamiento que se encuentra en *La cautividad babilónica de la Iglesia*, en donde el autor cuestiona al misterio católico defendido desde el cristianismo primitivo de la transustanciación del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía, el cual sacraliza el bíos, disponiéndolo para su administración como un elemento sacro y propicio para su control por parte de los prelados religiosos.<sup>107</sup> Lutero rechaza tanto la sacralidad de esta vida a través de la eucaristía como la gestión del bíos por parte de las instituciones clericales, permitiendo que el poder secular intervenga para beneficio de los hombres. Lutero afirma en este texto que la autoridad de los monarcas seculares es dada por Dios, los cuales se distinguen por castigar a los hombres malos y proteger a los hombres buenos, por ello es menester que estos monarcas guíen la corporalidad y el alma de los individuos, obteniendo estas potestades para la salvaguardia de todo el cristianismo, aun y por encima de la jerarquía eclesiástica.<sup>108</sup> El poder secular, dice Lutero, tiene que intervenir libremente y sin estorbos en los miembros del cuerpo entero del cristianismo, procediendo a castigarlos cuando así lo merezcan.<sup>109</sup> A través de las leyes humanas y cristianas el príncipe podrá discernir el comportamiento de los individuos y será él quien defienda la naturaleza orgánica de los hombres.<sup>110</sup>

---

<sup>107</sup> Martin Lutero, *La cautividad babilónica de la Iglesia*, Martin Lutero, Editores Mexicanos Unidos, 2017, México, p. 3: “Siendo consecuentes, si la iglesia puede privar a los laicos de la especie del vino, también podrá hacerlo con la del pan; luego puede retirarles el sacramento del altar íntegro y dejarles reducida a la nada la institución de Cristo. Pero, por favor, ¿en virtud de qué autoridad? Si no puede privar del pan ni de ambas especies, tampoco podrá privar del vino. No hay lugar a réplica: hay que admitir la misma potestad con relación con ambas especies y con una de ellas, y si tal poder no existe para las dos, tampoco existirá para una. Me gustaría oír lo que los aduladores romanos estarían dispuestos a reponer en torno a este asunto.”

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 5: “Por ello digo: como la autoridad ha sido instituida por Dios para castigar a los malos y proteger a los buenos, se le debe dar la libertad para su función, a fin de actuar sin obstáculos dentro de todo el cuerpo de la cristiandad sin mirar a la persona, aunque caiga sobre el Papa, los obispos, los curas, los monjes, las monjas o lo que sea.”

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 6: “Por tanto, creo que esta primera muralla de papel queda derrumbada, puesto que el gobierno secular se hizo parte del cuerpo cristiano. Aunque tenga una obra corporal, es, no obstante, de estado eclesiástico. Por ello, su obra debe entrar libremente y sin estorbos en todos los miembros del cuerpo entero para castigar y proceder donde la culpa lo merezca o la necesidad lo exija, sin preocuparse si se trata del Papa, de los obispos y de los sacerdotes, por más que amenacen y excomulguen a su antojo.”

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 36: “El derecho secular — ¡que Dios me ayude! — se ha transformado también en una maraña, aunque es mucho mejor, más docto y más ordenado que el canónico, en el cual fuera de su nombre no hay nada bueno. No obstante, se ha extendido excesivamente. Por cierto, fuera de las Sagradas Escrituras, los

La muralla, como califica el reformador cristiano el poder de la jerarquía católica, tiene que ser derribada por el cuerpo de Cristo en el que se agrupan todos los hombres, pero este cuerpo tiene una cabeza que sobresale y que es cedida por Dios, la cual es el poder secular que tiene que dirigir esta lucha en favor del cristianismo para destruir los privilegios con los que se ha mantenido la curia papal.<sup>111</sup> El soberano será el encargado de reconstruir al cristianismo. Así como sucedió en el pasado en donde el emperador romano era el único facultado para convocar a un concilio, así ahora los reyes, príncipes y emperadores deberán convocar a reuniones de toda la cristiandad para alejarse de los vicios y privilegios de la nobleza papal.<sup>112</sup> El soberano deberá prevalecer por encima del poder eclesiástico, condenar a los integrantes “pervertidos” del clero que se han beneficiado de sus funciones y defender a los inocentes de las injusticias ocasionadas. El poder político deberá encargarse en todo lo concerniente a los bienes, razón y corporalidad de los cristianos, es decir al bíos, evitando que tales elementos sean adheridos al poder eclesiástico los cuales únicamente deberán tratar los temas de la fe y de las buenas costumbres, es decir del zoé, para lograr entrar al reino de Dios y alcanzar una existencia superior.<sup>113</sup>

La transformación que propone Lutero parte de entregarle al poder soberano la gestión sobre la existencia biológica de los hombres. Concederle a los príncipes la administración sobre los bienes terrenales y la corporalidad de los individuos, así como dirigir la justicia, la

---

gobernadores razonables serían más que suficientes, como dice San Pablo: "¿No hay entre vosotros quien pueda juzgar en la causa del prójimo de modo que tenéis que ir a pleitear ante los tribunales paganos?" Me parece justo que se dé la preferencia al derecho y a los usos territoriales "rente al común derecho imperial, y que este sólo se aplique en caso de necesidad."

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p 4: "De ello resulta que los laicos, los sacerdotes, los príncipes, los obispos y, como dicen, los "eclesiásticos" y los "seculares" en el fondo sólo se distinguen por la función u obra y no por el estado, puesto que todos son de estado eclesiástico, verdaderos sacerdotes, obispos y papas, pero no todos hacen la misma obra, como tampoco los sacerdotes y monjes no tienen todos los mismos oficios. Y esto lo dicen San Pablo y Pedro, como manifesté anteriormente, que todos somos un cuerpo cuya cabeza es Jesucristo, y cada uno es miembro del otro. Cristo no tiene dos cuerpos ni dos clases de cuerpos, el uno eclesiástico y el otro secular. Es una sola cabeza, y ésta tiene un solo cuerpo."

<sup>112</sup> *Ibíd.*, p. 8: "Por esto, cuando la necesidad lo exija y el Papa resulte escandaloso para la cristiandad, ha de colaborar quien mejor pueda, como miembro fiel de todo el cuerpo, para que se realice un verdadero concilio libre. Nadie puede hacer eso tan bien como la espada secular, sobre todo porque ahora son también cristianos, sacerdotes, eclesiásticos y competentes en todas las cosas."

<sup>113</sup> *Ibíd.*, 17: "Con relación a esto también debe prohibirse en todos los capítulos los abominables vejámenes de los oficiales, a fin de que se ocupen exclusivamente de asuntos de la fe y de las buenas costumbres. En lo que respecta a dinero, bienes, cuerpo u honra, deben dejarlo en manos de los jueces seculares. En consecuencia, el poder secular no debe permitir la excomunión y el apremio cuando no se trate de la fe y de la vida buena. El poder espiritual debe gobernar los bienes espirituales, tal como enseña la razón. Pero el bien espiritual no consiste en dinero ni en cosas corporales, sino en la fe y en las buenas obras."



salud y la educación de los hombres, incluido la regulación del matrimonio.<sup>114</sup> Los Estados deberán regular el bíos de los individuos, en contraprestación la iglesia deberá administrar los elementos de la existencia virtuosa, aquellos que guiarán a los hombres a la salvación eterna prometida por el cristianismo, así como a los postulados éticos que llevarán hacia las buenas acciones propias de una existencia privada. El luteranismo les dará las herramientas a los Estados no sólo para regular las pasiones de los hombres a través de la violencia como lo exponía Maquiavelo, sino para hacer de este campo de las pasiones, las necesidades, los intereses y las satisfacciones mundanas un terreno exclusivo del poder soberano en donde fundamentarán su autoridad.

Los soberanos electores del Imperio Germánico se aprestaron a defender este movimiento religioso, que más que desafiar el poder del papado romano con otra institución religiosa análoga, lo que hacía era desafiar la autoridad política del clero por encima de los gobernantes seculares. Los soberanos observaban en esta revolución una nueva configuración en las relaciones de dominación que permitían que sus facultades se acrecentaran a costa del poder eclesiástico, ya sea porque reconocían la importancia de la gestión del bíos para su gobierno sobre los hombres, o ya sea porque de manera más evidente se beneficiaban del arrebato a las propiedades episcopales en sus territorios. El emperador Carlos V intentó mediar esta confrontación al interior de la iglesia, rehaciendo el papel del emperador Constantino en el desafío de la herejía arriana mil años atrás, pero la diferencia estribaba en que esta confrontación se alejaba de las concepciones teológicas trinitarias y se acercaba a la materialidad de las relaciones de dominación dentro del Imperio. Los príncipes germánicos veían en la reforma más una transformación del poder político que una revolución de las concepciones místicas.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 42: “Con ello y otros asuntos arriba mencionados, quiero señalar cuántas obras buenas podría realizar el gobierno secular y en qué consiste la función de todo gobierno, por lo cual todo el mundo puede percatarse de cuan terrible es gobernar y estar en primera fila. ¿Qué importa que un gobernante sea para sí mismo tan santo como San Pedro, si no piensa en ayudar diligentemente a los súbditos en esos asuntos? Su condición de gobernante lo condenará, puesto que el gobierno está obligado a procurar lo mejor a sus súbditos. Pero si los gobiernos tratasen de unir en matrimonio a los jóvenes, la esperanza del estado matrimonial les ayudaría poderosamente a todos para soportar las tentaciones y para oponerse a ellas.”

<sup>115</sup> Lutero se exilió en el castillo de Wartburg después de la Dieta de Worms, desde donde se dedicó a la traducción de la biblia al alemán en el año 1522, a su salida, se encontró con una masa de fervientes de la reforma que abandonaban sus votos monásticos y sus conventos: los agustinos de estos territorios alemanes realizaron cambios en las formas de adoración cristiana y suprimieron las misas, así como algunos rituales sacramentales, también eliminaron las imágenes sacras e invalidaron el magisterio religioso. Todos estos

Carlos V exigió la unidad religiosa de sus subordinados, pero los príncipes alemanes reclamaban el proceder libremente en sus dominios. El rey intentando reconstruir el cristianismo alrededor de su persona convocó a varias dietas imperiales. En éstas se afirmaron diversos postulados religiosos, pero sobre todo políticos. En la dieta de Spira en el año 1526, en la que acudieron católicos en su mayoría, se acordó mantener el catolicismo en todos los principados del Imperio incluso en los afines a la Reforma. No obstante, en la dieta de Augsburgo en el año 1530, en el que acudieron cuantiosos representantes del luteranismo, se minimizaron las diferencias entre los credos y se acordó la lealtad irrestricta al emperador. El acuerdo que resultó crucial para el cristianismo en los principados germánicos provino de la segunda dieta de Augsburgo en el año 1548, en donde el emperador impuso un *interim* entre católicos y protestantes, es decir, un decreto imperial llamado “*Declaración de su Romana e Imperial Majestad sobre la observancia de la religión dentro del Sacro Imperio hasta la decisión del Concilio General*”, en el cual el emperador buscó gobernar temporalmente al cristianismo en sus dominios a la espera del concilio religioso.

Carlos V elaboró una serie de modificaciones en los cánones del catolicismo así como en las reformas implementadas por el luteranismo, restaurando para todo el Imperio el número de sacramentos que los luteranos habían reducido a dos, rehabilitando las doctrinas y las prácticas tradicionales del catolicismo, aprobando la transustanciación del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía, permitiendo el matrimonio de los clérigos religiosos y eximiendo la interpretación religiosa en relación a la salvación por medio de la fe y no de las obras como lo señalaban los luteranos. Estos cambios fueron parte de un proceso en el cual el poder secular se apoderó de los elementos que el poder eclesiástico había conservado durante todo el medievo, es decir, de la gestión sobre el bíos de los hombres. A través del control sobre la teología cristiana, las leyes religiosas, los sacramentos místicos y la designación de los preladados, el emperador exteriorizó su control sobre la corporalidad, la razón y la comunidad de los individuos para gestionar su comportamiento. La nueva potestad del emperador preocupó a los católicos y al papa de Roma los cuales observaban como el

---

cambios beneficiaban a los príncipes ya que confiscaban los feudos eclesiásticos, eliminaban los emolumentos a la iglesia y se aumentaba el número de habitantes que, olvidándose de la vida monástica, buscaban instalarse como fuerza de trabajo en las ciudades. La revuelta social y política que esta revolución religiosa encumbró, fue pronto apaciguada por el propio Lutero, que, poniéndose de lado de los príncipes, instó a la obediencia de los poderes seculares, tal como lo había afirmado en sus textos religiosos.

emperador germánico tomaba una influencia en los hombres que superaba a la de los antiguos emperadores romanos.<sup>116</sup> Ahora el poder soberano podía determinar la conducta y el pensamiento de los individuos a través de una religión que estaba esencialmente afirmada en gobernar el bíos de los hombres. De ahí que el poder de la autoridad secular sobre el gobierno de los individuos fuera todavía mayor al de los emperadores en la antigüedad.

Las resoluciones del *interim* de Carlo V no complacieron ni a los católicos que observaban las implicaciones del poder político en el poder espiritual, ni a los protestantes, particularmente a los integrantes de la Liga Esmalcalda que reunían a los príncipes protestantes del Imperio, pues notaban como la autoridad para gobernar a los hombres recaía en el emperador y no en los príncipes que dirigían esta cruzada. La disputa ya no se centró tanto en los elementos teológicos que distanciaban a los católicos y a los protestantes, éstos se habían resuelto desde la primera dieta de Augsburgo, sino esta disputa se concentró en quien controlaría los elementos que afirmarían el bíos de los individuos; el clero, el emperador o los príncipes electores del Imperio. Las distintas facciones se enfrentaron en refriegas menores que intentaron sosegar con el decreto imperial conocido como *interim* de Leipzig, en el cual se permitió que los protestantes conservaran el núcleo de sus creencias religiosas, particularmente en relación a la salvación por medio de la fe, en cambio, se respetarían las propiedades de la iglesia católica que todavía no habían sido ocupadas por los luteranos. Esta propuesta fue rechazada por los *gnesioluteranos* debido al temor “a que vengan los romanos” de nueva cuenta a ocupar los espacios controlados por la nueva fe. Para estos reformistas lo que estaba en juego era la ocupación de las potestades que hasta entonces habían pertenecido a la jerarquía católica y que ahora ellos ocupaban apuntalados por su cercanía al poder secular de los príncipes electores del Imperio.<sup>117</sup>

La pacificación del imperio se logró con la tercera dieta de Augsburgo, en la cual se firmó la paz religiosa que concedió a los príncipes germánicos la capacidad de elegir la confesión que ellos quisieran para sus reinos, practicándola en sus Estados con total libertad, arrastrando a sus súbditos en el credo religioso del soberano u obligando a éstos a emigrar de

---

<sup>116</sup> MacDonald, Stewart, *Charles V: Ruler, Dynast and Defender of the Faith*, Hodder & Stoughton, 1992, Londres, p. 104

<sup>117</sup> Svensson, Manfred, *Indiferencia, exilio y resistencia. El interim de Ausburgo como primera crisis global del protestantismo*, Universidad de los Andes, 2019, Chile, p. 162-163.

sus territorios si es que se negaban a practicar su fe (*cuius regio, eius religio*). Esto evidencia la autoridad que ocuparon los poderes seculares para comandar sobre sus pobladores, decidiendo sobre su doctrina religiosa, sobre el comportamiento derivado de esta doctrina y sobre la posibilidad de integrarse o no a la comunidad creyente del soberano, estableciéndose de manera clara el vínculo entre el poder político y la gestión del bíos, dando el primer paso hacia lo que esta investigación ha denominado como biopolítica.

Las mismas diferencias religiosas que se zanjaron temporalmente en el Imperio germánico coexistieron en el reino francés, en donde la vertiente protestante calvinista más radical que la luterana había influido en los franceses del norte y en la antigua nobleza feudal luchando por consagrar un nuevo cristianismo. El absolutismo de la corona francesa más consolidado que el del Imperio germánico evitó que los gobernantes de las diferentes provincias tuvieran menor poder que el de los príncipes electores del Imperio, por ello las regiones enteras que se mudaron al protestantismo en Alemania no se observaron en el reino francés. De igual forma, la radicalidad del calvinismo ginebrino en cuestiones sacramentales, en el juicio sobre los pecados y en las interpretaciones teológicas inhibieron a los católicos a pasarse de lado protestante. Buena parte de los convertidos al protestantismo en Francia pasaban más bien por su acercamiento a la antigua nobleza feudal que había perdido sus derechos por el establecimiento del absolutismo monárquico, que a las hordas de campesinos germánicos que apoyaban a los reformistas en el imperio.

En Francia los desencuentros religiosos se utilizaron también como un pretexto de las disputas políticas entre el partido hugonote y la liga católica, la familia de los Guisa, los Borbón y los Montmorency, los reinos de España e Inglaterra, así como los principados imperiales luteranos y los principados católicos italianos, quienes intervinieron en Francia para obtener los mayores beneficios a su causa y a sus intereses.<sup>118</sup> Las batallas que se libraron ilustran los constantes encuentros y desencuentros entre los confesionales religiosos, los cuales intentaron ser mediados por la corona francesa para pacificar y unificar el reino. Sin embargo, también el trono estaba en disputa entre las familias nobiliarias que defendían

---

<sup>118</sup> Esto no evitó que en los reinados de Francisco I y Carlos IX, las refriegas bélicas fueran una constante, en la cual el catolicismo se ampararía en la familia Guisa y Carlos de Lorena, duque de Mayenne, que apoyaba irrestrictamente al papado romano, en cambio los protestantes se escudarían en los soberanos vasallos del rey, como Luis de Borbón príncipe de Condé o Jeanne d'Albret reina de Navarra, los cuales le presentaron batalla a la corona francesa y a sus aliados para obtener la libertad religiosa dentro de sus soberanías.

una u otra religión, por lo que no se lograría la pacificación del reino hasta la promulgación del Edicto de Nantes en el año 1598 por el rey borbón y calvinista Enrique III.

El edicto de Nantes, así como la tercera dieta de Augsburgo, son una muestra de cómo los Estados europeos evolucionarían en sus funciones entorno a la gestión del bíos desde el poder político. La paz de Augsburgo decretada por el emperador obligó a que los individuos declararan públicamente su religión ante una instancia estatal, para de esta manera el Estado determinar si estaban en concordancia con las del soberano alemán, así como los luteranos tenían que entregar al Imperio los bienes y las tierras secularizadas a la iglesia antes del año 1552. El Edicto de Nantes, por otro lado, obligó a los individuos a olvidar las batallas religiosas entre los años 1585 y 1598,<sup>119</sup> dándoles seguridad personal a los calvinistas,<sup>120</sup> así como determinando donde es posible practicar que religión,<sup>121</sup> y cual instrucción religiosa se tenía que enseñar a los jóvenes.<sup>122</sup> El Estado utilizó a la religión como un instrumento a través del cual podía administrar el pensamiento, las creencias, las pasiones y las riquezas de sus súbditos, cambiando el espectro de la gestión del bíos del ámbito privado al ámbito público.

Esta situación se modelaría más claramente en el pensamiento de Thomas Hobbes, que influenciado por Bodin y por las disputas políticas y religiosas en Inglaterra, establecería sin embalajes las potestades del soberano dedicado a la gestión y preservación de la existencia biológica de los hombres como el fundamento que integra, legitima y mantiene el poder político en la modernidad. La defensa de la vida biológica y de los elementos que la integran

---

<sup>119</sup> Edicto de Nantes, Art. 1: “Que la memoria de todos los acontecimientos ocurridos entre unos y otros tras el comienzo del mes de marzo de 1585 y durante los convulsos precedentes de los mismos, hasta nuestro advenimiento a la corona, queden disipados y asumidos como cosa no sucedida. No será posible ni estará permitido a nuestros procuradores generales, ni a ninguna otra persona pública o privada, en ningún tiempo, ni lugar, ni ocasión, sea esta la que sea, el hacer mención de ello, ni procesar o perseguir en ninguna corte o jurisdicción a nadie.”

<sup>120</sup> *Ibíd.*, Art. 6: “A fin de eliminar toda causa de discordia y enfrentamiento entre nuestro súbditos, permitimos a los miembros de la susodicha religión reformada vivir y residir en todas las ciudades y distritos de nuestro Reino y nuestros dominios, sin que se les importune, perturbe, moleste u obligue a cumplir ninguna cosa contraria a su conciencia en materia de religión, y sin que se les persiga por tal causa en las casas y distritos donde deseen vivir, siempre que ellos por su parte se comporten según las cláusulas de nuestro presente edicto.”

<sup>121</sup> *Ibíd.*, Art. 9: Concedemos también a los miembros de la susodicha religión permiso para continuar su práctica en cualquier ciudad y distrito de nuestro Reino, en los que se hubiera instituido y reconocido públicamente en los años 1596 y 1597, hasta fines del mes de agosto, a pesar de cualquier decreto o sentencia contrarios. [...]”

<sup>122</sup> *Ibíd.*, Art. 13: “Prohibimos expresamente a todos los miembros de la referida religión profesarla en nuestros dominios en lo que respecta al ministerio, disciplina, o instrucción pública de los jóvenes, en materias religiosas fuera de los lugares permitidos por el presente Edicto [...]”

hacen del pensamiento de Thomas Hobbes la llave para entender el surgimiento de la biopolítica en la modernidad.

### 4.3 El Leviatán como fundamento de la biopolítica

El pensamiento de Hobbes abreva de las disputas religiosas en Inglaterra las cuales procedieron de las intrigas e intereses dentro de la propia corona inglesa que permitieron la entrada de pensamientos reformistas en la corte. La cuestión real en la anulación del matrimonio entre Enrique VIII de Inglaterra y Catalina de Aragón en el año 1526 por la ausencia de un heredero varón supuso un desafío mayor para el papado romano. El papa Clemente VII se encontraba subordinado a las órdenes del emperador germánico Carlos V quien era sobrino de Catalina de Aragón complicando el deseo del rey inglés de separarse de su consorte española. Derivado de ello, el rey comenzó a modificar su relación con el papa, mudando la posición de los prelados religiosos y secretarios del reino, imponiendo a los favorables a la causa del rey como Thomas Cromwell quien siendo primer ministro suprimió el Óbolo de San Pedro, trasladó las legislaciones eclesiásticas a las potestades del soberano y aprobó el divorcio en Inglaterra sin la necesidad de la intervención papal,<sup>123</sup> o Thomas Cranmer quien siendo arzobispo de Canterbury aprobó el divorcio entre Enrique y Catalina, avaló la sustitución gradual de los clérigos obedientes a Roma y ofició el casamiento del rey con Ana Bolena, ungiéndola como legítima reina de Inglaterra.<sup>124</sup>

El papa respondió excomulgando al rey inglés, pero la separación entre la corona inglesa y la curia romana ya estaba encauzada. Tan pronto como pudo el parlamento dirigido por Cromwell aprobó leyes en las cuales Inglaterra se desembarazaba de la tutela papal romana. Entre estos cambios estuvieron el estatuto de restricción de apelaciones que canceló la posibilidad de las reclamaciones eclesiásticas al papa,<sup>125</sup> también se aprobó la Ley de las designaciones eclesiástica, en la cual todos los clérigos tenían que ser elegidos por el

---

<sup>123</sup> Elton, G. R., *England under the Tudors*, Methuen & Co. LTD, 1978, Londres, p. 161.

<sup>124</sup> Ridley, Jasper, *Thomas Cranmer*, Clarendon Press, 1962, Oxford, p. 59-63

<sup>125</sup> *Statute in Restraint of Appeals*: “[...] And if any person or persons, at any time after the said Feast of Easter, provoke or sue any manner of appeals, of what nature or condition sever they be of, to the said Bishop of Rome, or to the see of Rome, or do procure or execute any manner of process from the see of Rome, or by authority thereof, to the derogation or let of the due execution of this Act, or contrary to the same, that then every such person or persons so doing, their aiders, counsellors, and abettors, shall incur and run into the dangers, pains, and penalties contained and limited in the Act of Provision and Praemunire made in the sixteenth year of the king's most noble progenitor, King Richard II against such as sue to the Court of Rome against the king's crown and prerogative royal.”

soberano,<sup>126</sup> de igual forma se decretó la Ley de traiciones la cual castigaba con la muerte el desconocimiento de la autoridad suprema del rey en la tierra,<sup>127</sup> y por último, la Ley de supremacía en la cual se declaró que el rey era la única cabeza suprema de la iglesia en Inglaterra.<sup>128</sup> El control sobre el comportamiento y el pensamiento religioso<sup>129</sup> llevó a la corona a instituir el cargo de regente espiritual a cargo de Cromwell, quien supervisó las acciones de los conventos y monasterios religiosos, haciéndose de sus riquezas y bienes en favor de la corona inglesa.

A la muerte de Enrique VIII subió al trono Eduardo VI, quien ayudado por un consejo de regentes persiguió a los católicos ingleses, destruyendo todas las imágenes religiosas del catolicismo y llevando a la hoguera a los disidentes de la nueva religión en Inglaterra. Su muerte a la edad de quince años desató un enfrentamiento por la sucesión de la corona entre María, hermana mayor del rey y ferviente católica, y los regentes de Eduardo que deseaban mantener las reformas protestantes. Las presiones dentro del parlamento condujeron a que María fuera declarada reina la cual publicó un edicto en el cual no obligaría a ninguno de sus súbditos a seguir su religión, llamando a la tolerancia en todo el reino.<sup>130</sup> No obstante, en el año de 1539 María abrogó las reformas emprendidas por Eduardo VI y castigó a los clérigos que no respetaban el celibato, luchando por integrar a Inglaterra en la jurisdicción de Roma

---

<sup>126</sup> *Ecclesiastical Appointments Act*: “Item, an act that if the Pope attempts to vex our Sovereign Lord the King of this realm, by interdiction, excommunication, or otherwise for the said marriage, which is ratified and established by this realm, that then no subject of this realm after such attempt shall pay to the Pope any manner of annates, porcions, pensions, Peterpens, ne other profit that the Pope now hath out of this realm, but that the same shall be paid to our said Sovereign to retain for his defense and the realm, till it shall please his Highness otherwise to dispose and order the same to the Pope or see apostolic”

<sup>127</sup> *Treasons Act*: “[...] do maliciously wish, will or desire by words or writing, or by craft imagine, invent, practise, or attempt any bodily harm to be done or committed to the king's most royal person, the queen's or the heirs apparent [Elizabeth], or to deprive them of any of their dignity, title or name of their royal estates, or slanderously and maliciously publish and pronounce, by express writing or words, that the king should be heretic, schismatic, tyrant, infidel or usurper of the crown [...]”

<sup>128</sup> *Act of Supremacy 1534*: “The king was “the only supreme head on Earth of the Church of England” and that the Crown shall enjoy “all honours, dignities, preeminences, jurisdictions, privileges, authorities, immunities, profits, and commodities to the said dignity”

<sup>129</sup> Estas leyes se sumaron a las acciones que desde la corona castigaba fuertemente a quien alegara la invalidez del matrimonio del rey con Ana Bolena, así como los eclesiásticos que se negaban a reconocer la supremacía del rey sobre el papa romano o sobre cualquier eclesiástico religiosos.

<sup>130</sup> Primera proclamación de la reina: Su majestad, ahora, por la única bondad de Dios, se instala en la justa posesión de la Corona Imperial de este reino y otros dominios pertenecientes, no puede ahora ocultar la religión que profesa de la infancia hasta ahora [...] En todos los asuntos su alteza real mostrará disposición y clemencia de forma graciosa, pues no tiene cómo obligar a sus súbditos (a seguir su religión) hasta el momento en que un consenso común sea alcanzado (en el parlamento).

a cambio de que el papa renunciara a las tierras monásticas tomadas en años anteriores.<sup>131</sup> La contrarreforma de María I no sólo implicó cambios legales sino también la persecución de numerosos protestantes entre ellos Thomas Cranmer, quien fue obligado a repudiar la teología protestante, reintegrándose a la fe católica.<sup>132</sup> Por estas persecuciones María I fue conocida como *Bloody Mary*, no obstante, su objetivo de reintegrar al reino inglés al catolicismo se vio truncado por dificultades internas del reino.<sup>133</sup>

La muerte de María I dio paso a Isabel I quien restableció las reformas protestantes y evitó la tutela del papa romano.<sup>134</sup> Sus reformas no implicaron persecuciones como las de Eduardo VI o María I, sino una progresiva transformación que condujo a los ingleses hacia el protestantismo, como la utilización de la lengua oficial para la ceremonia de coronación, así como el rechazo al sacramento de la eucaristía y con ello a la transubstanciación del cuerpo y la sangre de cristo en los alimentos sagrados.<sup>135</sup> En 1559 Isabel I aprobó la Acta de Uniformidad, que al igual que el Edicto de Nantes o la Paz de Augsburgo, determinó las características del servicio religioso dentro de sus soberanías, decretándose los elementos teológicos y sacramentales del cristianismo, modificando el libro de las plegarias, prohibiendo expresar su repudio a la curia romana, invalidando la transubstanciación del cuerpo de cristo en la eucaristía<sup>136</sup> y estableciendo las sanciones a quienes desobedecieran las órdenes del soberano en materia religiosa y practicaran públicamente otra religión a la reglamentada por la reina.<sup>137</sup> También normó la prohibición del casamiento de los clérigos,

---

<sup>131</sup> Loades, David M, *The reign of Mary Tudor: politics, government and religion in England*, Taylor and Francis, 2014, Hoboken, pp. 207-208

<sup>132</sup> Whitelock, Anna. *Mary Tudor: England's first queen*, Bloomsbury, 2009, Londres, p. 187

<sup>133</sup> La dificultad que tuvo la reina para reintegrar el catolicismo en Inglaterra provino de la oposición de las comunidades, la falta de clérigos católicos ingleses que habían sido aniquilados en tiempos de Eduardo VI, y la carencia de fondos para restaurar las iglesias y los símbolos católicos que también habían sido destruidos durante el reinado de su hermana.

<sup>134</sup> Marshall, Peter, *Reformation England 1480–1642*, Hodder Arnold, 2011, Londres, p. 98

<sup>135</sup> Doran, Susan, *Elizabeth I and religion (1558-1603)*, Routledge, 1994, Londres, p. 45

<sup>136</sup> Cahen, Leon y Maurice Braure, *La evolución política de la Inglaterra Moderna, 1485-1660*, Ed. Uteha, 1962, México, pp. 97-126

<sup>137</sup> *Act of Supremacy 1559*: “I, A. B., do utterly testify and declare in my conscience that the queen's highness is the only supreme governor of this realm and of all other her highness's dominions and countries, as well in all spiritual or ecclesiastical things or causes as temporal, and that no foreign prince, person, prelate, state, or potentate hath or ought to have any jurisdiction, power, superiority, pre-eminence, or authority, ecclesiastical or spiritual, within this realm; and therefore I do utterly renounce and forsake all foreign jurisdictions, powers, superiorities, and authorities, and do promise that from henceforth I shall bear faith and true allegiance to the queen's highness, her heirs, and lawful successors, and to my power shall assist and defend all jurisdictions, pre-eminences, privileges, and authorities granted or belonging to the queen's highness, her heirs, and



el respeto por algunos sacramentos religiosos del catolicismo como la confesión y la instauración de una jerarquía eclesiástica similar a la católica.<sup>138</sup> En total fueron treinta y nueve artículos religiosos regulados por el poder político en el que principalmente se refrendaban los cánones teológicos del protestantismo dejando en la ambivalencia otros tantos que se afirmaban en el catolicismo romano.<sup>139</sup> Estas transformaciones teológicas y políticas muestran como el soberano emprendió los pasos hacia una regulación sobre el bíos a través del control sobre la doctrina religiosa y con ello sobre el comportamiento y la conciencia de los hombres, comenzando la administración de la educación, la reproducción, las pasiones y los deseos desde el ámbito público.<sup>140</sup>

De la guerra religiosa entre católicos y protestantes<sup>141</sup> y de la guerra civil inglesa entre realistas y parlamentarios<sup>142</sup> provienen las fuentes que moldearon el pensamiento de Thomas Hobbes, tendiente a la generación de una sociedad civil que pacte con el soberano absoluto

---

successors, or united or annexed to the imperial crown of this realm: so help me God and by the contents of this Book.”

<sup>138</sup> Estas reformas comandadas por la reina fueron el origen de la Iglesia Anglicana, que se propagó entre la población inglesa a la par que el patriotismo provocado por la guerra anglo-española (1585-1604), ya que el catolicismo se identificó con los españoles y el anglicanismo con el bando inglés, por ello a principios del siglo XVII, la mayor parte de los súbditos a la corona inglesa se adhirió a las reformas religiosas emprendidas en el periodo isabelino.

<sup>139</sup> Sáenz de Tejada, Marta Jiménez, *La construcción del anglicanismo en la Inglaterra Tudor*, Universidad de La Rioja, 2017, España, p. 32

<sup>140</sup> Croft, Pauline, *King James*, Palgrave Macmillan, 2003, Nueva York, p. 63

<sup>141</sup> Las disputas entre los parlamentarios y el monarca Jacobo I por la concesión de los subsidios al rey comienza en el año 1604, cuando el rey consideró que su autoridad sobre sus súbditos estaba en entre dicho por la oposición del parlamento a la unificación del reino de Gran Bretaña y por la negativa a aprobar nuevos impuestos. Estas tensiones crecerían en el año 1614, cuando derivado de la negativa del parlamento a aprobar nuevas legislaciones e impuestos para la corona, el rey disolvió el parlamento, situación que duraría siete años, en las que el monarca gobernaría al reino con independencia de los lores, pero con grandes penurias económicas. A su muerte asume el trono Carlos I, quien mantuvo conflictos con los parlamentarios, quienes, en 1629 comenzaron a expresar su oposición al impuesto del tonelaje y del peso, los cuales se aplicaban sin consentimiento del parlamento en los puertos ingleses, declarando incluso, que quienes pagaran este impuesto serían considerados traidores a las libertades de Inglaterra. Carlos I, no le quedó otro remedio que disolver el parlamento en rebeldía que se oponía a sus legislaciones, gobernando como un monarca absoluto por once años, evitando la guerra con Francia y España para no tener que recurrir a la aprobación parlamentaria de nuevos impuestos o subsidios a la corona, y recuperando viejos impuestos medievales para solventar los gastos del reino. Sin embargo, el conflicto con Escocia estalló ante la oposición de los obispos presbiteranos de utilizar en sus oficios el Libro de Oración Común que había sido aprobado por el rey para los anglicanos, por ello Carlos I tuvo que recurrir de nueva cuenta al parlamento en 1640 para solventar esta batalla, lo que resultó infructuoso, pues a pesar de los ofrecimientos del rey para eliminar algunos impuestos, los parlamentarios se negaron a financiar la guerra. Finalmente, Carlos I tuvo que aceptar varias peticiones de los parlamentarios para asegurar su predominio en Escocia, como fue la anulación de determinados impuestos, la inhabilitación para que el rey disolviera el parlamento y la aprobación para que el parlamento pudiera reunirse por lo menos una vez cada tres años.

<sup>142</sup> Wilson, Arthur, *The history of Great Britain being the life and reign of King James the First, relating to what passed from his first access to the crown, till his death*, Richard Lownds, 2009, Oxford, p. 348

las garantías para el mantenimiento de la paz y el aseguramiento de la vida biológica de los hombres, siendo el primer pensador que otorgó al poder político la potestad de regular y preservar la existencia orgánica de los individuos como el origen y el fundamento del Estado moderno.<sup>143</sup>

Thomas Hobbes (1588-1679) en su texto *Leviatán o la materia forma y poder de un estado eclesiástico y civil* intenta hacer viables dos manifestaciones que estaban latentes en los bandos enfrentados en la revolución inglesa. Por un lado, la monarquía patrimonial de la dinastía Estuardo que buscaba amplificar su dominación y riquezas sin depender del parlamento y, por otro lado, la intervención de los lores y los comunes en los asuntos públicos para reivindicar su predominio por encima del rey y de las leyes del monarca.<sup>144</sup> Ambas pretensiones Hobbes buscó hacerlas asequibles a través del pacto de los hombres con el soberano para la constitución del Leviatán,<sup>145</sup> en el cual los individuos mediante su voluntad convienen la creación de un ente que proteja y resguarde la vida y las riquezas de los contratantes como lo deseaban los lores ingleses, mientras participan y determinan la voluntad del Estado entregando su soberanía al rey para que actúe en beneficio de los contratantes. A su vez, el soberano determinará todas las acciones del reino, conduciéndolos

---

<sup>143</sup> Estas tensiones crecerían cuando los irlandeses católicos se rebelaron a la dominación protestante inglesa en el año 1641, por lo que Carlos I solicitó de nueva cuenta ayuda a los parlamentarios quienes temiendo que el ejército financiado por ellos fuera posteriormente utilizado en su contra, amenazaron al rey con acusar a la reina Enriqueta María de Francia por su catolicismo, y con ello fracturar el poder público de la corona. Carlos I, indignado por la insolencia de los líderes parlamentarios, decidió a arrestar a los instigadores de estas amenazas, violando la integridad del parlamento por las fuerzas armadas del rey para arrestar a sus líderes, los cuales habían huido ante la delación de la intriga. De esta forma, el rey y el parlamento reunieron ejércitos para combatirse, dando paso a la revolución o guerra civil inglesa que pasaría por diferentes etapas desde el año 1642 hasta 1651.

<sup>144</sup> Hobbes comienza su argumentación en el *Leviatán* señalando las características que impelen a los hombres a combatirse mutuamente, ya que, desconfiados en su comunidad, ansiosos por acumular riquezas y violentos al buscar defender sus vidas y propiedades, los hombres se fundarán en una guerra permanente por sus intereses egoístas, siendo éste el escenario natural de los individuos. Este estado de naturaleza como lo llama Hobbes, amenazarla existencia biológica de los hombres, teniendo que constituir un poder mayor al de los individuos con la finalidad de resguardar su vida orgánica a través de la fuerza y la violencia común que se antepondrá a la fuerza y la violencia individual. El Estado hobbsiano estará constituido por esta voluntad común de crear un poder mayor al de los individuos para contener la violencia egoísta, la cual se encargará de contener las pasiones y los intereses individuales para así resguardar la vida orgánica de los hombres. De esta forma, el *Leviatán*, constituido y legitimado por la defensa del bíos, regulará la corporalidad, la conciencia y la comunidad de los individuos para someterlos a una paz asentada en la violencia ejercida por el aparato estatal. El bíos será administrado por el Estado para conducirlo, resguardarlo y optimizarlo a través de un sistema legal, burocrático e institucional que se internará en la vida de los sujetos para disciplinarlos y administrarlos.

<sup>145</sup> Viejo Testamento, Job 41:21: “Nadie hay tan osado que lo despierte [...] De su grandeza tienen temor los fuertes [...] No hay sobre la Tierra quien se le parezca, animal hecho exento de temor. Menosprecia toda cosa alta; es rey sobre todos los soberbios.”

por los senderos más benéficos para conservar su existencia orgánica en tanto asegurará la paz y el bienestar de los hombres, evidenciando la influencia de ambas parcialidades en los asuntos públicos para beneficio del conjunto.

El equilibrio entre la participación de los lores en los asuntos públicos y la legitimidad del monarca para gobernar sin contrapesos en el reino, llevaron a Hobbes a idear un momento ahistórico en el que las disputas entre estos bandos desaparezcan por la cooperación para beneficio mutuo. El Estado de naturaleza se concibe como un momento anterior al presente en donde no hay propiedad privada, ni justicia, ni ley positiva, en donde se instaura el derecho de naturaleza como la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder para la conservación de su vida biológica, así como una ley natural la cual prohíbe a los hombres destruir su propia vida o privar a los hombres de los medios para conservarla en tanto esta existencia biológica se vuelve algo sagrado. El derecho de preservar la vida individual por cualquier medio a su disposición y la obligación de respetar la vida y los bienes del resto se establecerán como normas consagradas en el Estado de naturaleza que no deberán de ser abolidas ni los hombres deberán de renunciar a ellas en la consolidación de la sociedad civil, simplemente se hará una transferencia de estos derechos para que recaigan en el soberano, el cual tendrá ahora la obligación de hacer respetar tales garantías, preservando la vida y las propiedades de sus súbditos como base de su propia autoridad.

El contrato entre los súbditos y el soberano que constituirá al Leviatán será el medio de esta transferencia, en la que la responsabilidad de la vida recaerá sobre los organismos del Estado integrados por los propios súbditos. A cambio de la adquisición de estas responsabilidades el soberano tendrá derecho a recaudar impuestos, administrar la justicia, deliberar los deseos, regular la conducta y conciencia de sus integrantes y castigar aquellos que pongan en riesgo la vida de los hombres y del Leviatán. El no cumplimiento de este pacto, es decir, la no observancia en la defensa de la vida biológica y de los medios para conservarla será motivo suficiente para la nulidad del contrato, dando fin a la sociedad civil y comenzando una nueva etapa de guerra permanente, en la que los hombres en libertad lucharán individualmente por conservar y satisfacer su existencia orgánica por todos los medios a su disposición.

La construcción del Leviatán tendrá como motivación entre los individuos el deseo de obtener la paz, la aprensión por perder la vida, la aversión por perder sus propiedades, la desconfianza entre los hombres y la esperanza en un futuro mejor.<sup>146</sup> Tales objetivos sólo se lograrán con el establecimiento de un poder en común al cual los hombres obedezcan para asegurar el resguardo de su existencia y la satisfacción de sus necesidades e intereses, disciplinándose en las normatividades impuestas desde el poder común. El afán de riquezas, honores, conocimientos y placeres inclinarán a los hombres a la sumisión del Leviatán que ellos integrarán, constituirán y mantendrán. Pero, incluso si estos anhelos a una vida pacífica y armoniosa no son suficientes para subordinar a los hombres a un poder común que gobierne sobre su existencia, el temor a ser castigado y el recelo a perder la vida o la libertad serán los medios para la sumisión de los hombres al poder del Estado. De ahí que las pasiones administradas por el Leviatán se convertirán en el instrumento para controlar y regular el comportamiento de los hombres, no sólo a través del aseguramiento de su vida sino también en el castigo a su desafección.<sup>147</sup>

Las pasiones consolidarán el pacto garante de la vida y serán el instrumento para gestionar la razón y el comportamiento de los hombres. Para Hobbes la vanidad, el miedo, la riqueza, los honores, el deseo, la necesidad, la envidia, la aversión, el amor, etc., han sido el motor de la conducta de los hombres y, por lo tanto, la razón del enfrentamiento entre los individuos y los reinos. Estos impulsos pasionales que habían sido regulados en los siglos anteriores por el poder pastoral a través de las liturgias religiosas, ahora debido a la clara deslegitimación de este poder estos elementos de la existencia biológica emergerán en la

---

<sup>146</sup> La soberanía para Hobbes se establecerá, no como la razón del Estado, es decir, no como las medidas racionales que ejerce un gobernante con el objetivo de conservar o incrementar la salud y fuerza del Estado, sino más bien, la soberanía la entenderá Hobbes como la voluntad del Estado, esto es, el sentimiento más fuerte que guía el comportamiento y el pensamiento identificado con el último apetito o aversión del soberano inmediatamente próximo a la acción o a la omisión del acto del Estado. La soberanía, como acto de voluntad no racional del soberano, se establece en la deliberación de un apetito, y configura a su vez el espíritu del Estado, es decir, la parte emocional y perceptiva que actúa sobre la realidad, de ahí que las decisiones estatales se constituyan como parte de las efusiones de los hombres. De este modo es que se patentiza que las pasiones, las ambiciones y los intereses, no sólo conducen las individualidades, sino también determinan las acciones del poder común a través de la voluntad del Estado.

<sup>147</sup> La religión, señala Hobbes será fundamental para este control por medio de las pasiones del Leviatán, ya que reconoce que ésta ha edificado el temor por la muerte, la pobreza o las calamidades, lo que ha determinado el comportamiento de los hombres, lo mismo la esperanza y la bondad en el reino de los cielos. Por ello los Estados, tendrán que reutilizar a la religión como medio para la obediencia y la paz, ubicando sus infortunios de los hombres en sus propios errores y negligencias espirituales y sus benevolencias terrenales en la acción del soberano para asegurar su felicidad

esfera pública, buscando satisfacerse pero también regularse para evitar el enfrentamiento constante entre los hombres.<sup>148</sup> El reivindicar y gestionar el bíos en el espacio público permitirá a los soberanos condicionar la razón de sus súbditos y determinar la conducta que deberán de seguir,<sup>149</sup> tanto para satisfacer estas pasiones como para encontrar un límite a su cumplimentación.<sup>150</sup>

La restricción a las pasiones de los hombres a través de las leyes estatales tendrá como motivación la conservación de la vida misma, no obstante, estas leyes tendrán que descansar en el uso de la violencia del Estado, ya que tales restricciones sin la espada que obligue a los individuos a respetarlas serán sólo palabras que el soberano dicte sin poder alguno. La fuerza y la violencia que en el estado de naturaleza eran ejercidos por todos los hombres derivados de su libertad, en la sociedad civil serán el instrumento monopolístico del poder político, facultad que se le ha otorgado al soberano para seguridad de los contratantes. El soberano facultado para el ejercicio de la violencia también la gestionará en tanto que reconocerá que tipo de fuerza será aceptable dentro de sus soberanías y cuáles serán castigadas por la ley. La violencia como una expresión del bíos se convertirá en una herramienta de los Estados, controlando a través de ella los ímpetus y deseos de los individuos que el Estado será responsable de administrar y en dado caso suprimir.<sup>151</sup>

---

<sup>148</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán*, op. cit., 51

<sup>149</sup> *Ibíd.*, op. cit., 64: “En la deliberación, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente es lo que llamamos Voluntad, acto (y no facultad), de querer.”

<sup>150</sup> Hobbes en el *Leviatán* se encarga de clarificar la importancia y los elementos que constituyen esta existencia biológica, evidenciando que los hombres a pasar de conocer las causas y los efectos de determinado comportamiento pasional, se aventuran a contrariar la propia experiencia racional de su conducta, y desafían la prudencia de su accionar en pos de los placeres e intereses. Esta conducta que se asemeja más a la de las bestias que a la de los hombres, se da porque la razón que caracteriza a los hombres a través del cómputo de las afirmaciones no ofrece todas las certidumbres en la realidad. De ahí que las mociones animales, como Hobbes califica a estas acciones apetitivas, intervengan en el comportamiento de los individuos y determinen su accionar; lo mismo mediante la aversión y el rechazo, que, a través del deseo y el placer, lo que constituye el motor de la conducta humana. Esta suma de apetitos y aversiones, de esperanzas y temores en el cerebro y corazón de los hombres es lo que provoca la deliberación y erige la voluntad como el resultado de su inclinación pasional. Las acciones guiadas por la voluntad, son acciones guiadas por la ambición, por el deseo, por la aversión o por el temor; son acciones pasionales que inspiran a los individuos a actuar en favor de su satisfacción, por lo que no tener voluntad, implica no tener pasiones, y no tener pasiones implica estar muerto.

<sup>151</sup> El Estado hobbsiano, que como ya se apuntó, estará regido por leyes, las cuales serán las encargadas de contener las pasiones e intereses de los hombres, para lograr la paz anhelada. Las violaciones a tales leyes implicarán delitos que serán obra de las pasiones desbordadas de los hombres que conducen al estado de guerra, como la ira, el odio, la ambición y la codicia, los cuales han inclinado a los hombres a quebrantar la columna vertebral del Estado civil. Sin embargo, los castigos a estos delitos deberán ser lo bastante fuertes para disuadir tal transgresión; el medio, como parte de las pasiones humanas, será el método para evitar que los hombres impongan sus pasiones sobre las permitidas por los Estados, pues al realizarlos niegan la autoridad del soberano

El Leviatán propuesto por Hobbes se encargará de administrar y gestionar tales inclinaciones e intereses propios del bíos, no para regularlos o disimularlos en la esfera privada, sino para exhibirlos y satisfacerlos en la esfera pública, mostrándolos para que el Leviatán regule y retribuya, en la medida de lo posible estas pasiones propias de una existencia finita. El Estado hobbsiano reconocerá la importancia de las pasiones en la esfera pública, buscando agrupar una serie de funciones encargadas de dar respuestas a estas necesidades a través de un aparato burocrático, policiaco y disciplinar que se encargará de satisfacerlas o reprimirlas. El Leviatán intervendrá en el bíos de forma indeleble y continua, administrando los aspectos más íntimos de la vida orgánica con la finalidad de saciar estas necesidades evitando con ello la guerra, preservando la vida biológica como objetivo supremo y sancionando aquellos deseos que pongan en riesgo al conjunto, fenómenos que esta investigación agrupará alrededor del concepto de biopolítica.

El contrato que le dio forma al Leviatán, ha dado también forma a las cadenas artificiales que han maniatado la existencia de los hombres para administrar su razón y corporalidad desde la esfera pública. El Estado a pesar de que no puede vigilar, supervisar y regular todos los pensamientos y comportamientos de los individuos, señala Hobbes, no le invalidan la facultad soberana de realizarlo, administrando cada elemento de la existencia biológica de los hombres, ya que su funcionalidad y legitimidad radicarán en las capacidades que tenga para regular las acciones y deseos de sus integrantes, disciplinando sus capacidades orgánicas a las determinadas por el Estado. De ahí que la libertad de los súbditos en el Leviatán sólo residirá en las acciones que el soberano permita para evitar poner en riesgo el objetivo primario de su existencia que es la conservación de la vida. Las instituciones, leyes y dispositivos estatales estarán dedicados a ello, dejando la libertad sólo para aquellas acciones que no perturben el objetivo superior ni afecten las responsabilidades del Estado.

---

y usurpan los actos regulados por el poder común. Las penas a los delitos cometidos pueden ser corporales, pecuniarias, deshonorosas o una combinación de éstas, con el objetivo de disciplinar la conducta de los súbditos a las leyes impuestas por el soberano y así evitar que sus pasiones evidenciadas en la esfera pública afecten lo mandatado por el monarca. Por otro lado, el soberano dará recompensas por la conducta honesta de sus súbditos, la integración al Leviatán en un cargo público, y los salarios que su actividad generen serán una gratificación por su actitud intachable. De ahí que la regulación sobre la conducta de los hombres a través de los castigos y las recompensas serán según Hobbes, “los nervios y los tendones que mueven los miembros y articulaciones del Estado”

La gestión del bíos se llevará a cabo por ejemplo, mediante la enseñanza pública, que Hobbes reconoce como una facultad ineludible del Estado, ya que a través de ella el soberano deberá enseñar al pueblo su deber e instruirlo en el conocimiento que le resultará necesario, haciendo a los súbditos más aptos para vivir en paz y en armonía.<sup>152</sup> Otra institución dedicada a la gestión del bios es lo que Hobbes llamó nutrición y preparación del Estado, es decir, las instituciones que distribuyen los materiales para la vida de los súbditos, así como para su preparación y acondicionamiento. Tal organismo dedicado a la economía del reino establecerá las propiedades, regulará el comercio y determinará los contratos entre los súbditos, emergiendo el dinero como la irrigación sanguínea del cuerpo político que circulará por todos los organismos y nutrirá cada uno de los miembros de la entidad estatal.<sup>153</sup> La educación y la economía que habían sido parte de la esfera privada desde la antigüedad, así como en la edad Media, ahora serán parte importante de los Estados modernos.

En definitiva, el Leviatán se encargará de regular la conducta, conciencia y comunidad de los individuos a través del miedo, las ambiciones, los intereses, los deseos y las necesidades de los hombres. Estos elementos de la existencia biológica se evidenciarán en el espacio público y se integrarán a las leyes civiles, las cuales se dedicarán a regular y satisfacer estos anhelos en la medida en que no pongan en riesgo su propia vida y la del resto de los contratantes. Pero no sólo las leyes se encargarán de ello, la generación de instituciones como la escuela, los hospitales, la policía y los ministerios económicos también se dedicarán a regular y a gestionar esta existencia biológica, instruyendo que comportamientos son aceptables y castigando aquellos que transgreden las normatividades del poder político. La violencia ejercida por las leyes y las instituciones disciplinares no serán el único mecanismo para controlar el bíos; los medios estatales se difuminarán en múltiples instituciones que, desde la instrucción, control y prevención se dedicarán a conducir la existencia biológica de

---

<sup>152</sup> *Ibíd.*, 194: “El monarca o asamblea soberana son los únicos que tienen autoridad inmediata derivada de Dios para enseñar e instruir al pueblo; y nadie sino el soberano recibe su poder simplemente *Dei gratia*; es decir, solamente por el favor de Dios.”

<sup>153</sup> *Ibíd.*, 202: “Y ese bien no es otra cosa que el oro, la plata y el dinero. En efecto, siendo (como son) el oro y la plata altamente estimados en la mayor parte de los países del mundo, constituyen una medida objetiva del valor de las cosas entre las naciones; y el dinero (cualquiera que sea la materia en que esté acuñado por el soberano de un Estado) es una medida suficiente del valor de todas las cosas entre los súbditos de ese Estado [...] En este sentido ese acondicionamiento viene a ser como la irrigación sanguínea del Estado; en efecto, la sangre natural se Integra con los frutos de la tierra, y al circular nutre a cada uno de los miembros del cuerpo humano.”

los hombres para hacerlos asequibles a las relaciones de dominación, teniendo en esta tarea la legitimidad para solventar su autoridad sobre los hombres.

El Estado con las características reseñadas en el pensamiento de Hobbes será el modelo en el cual se organizará el poder político en la modernidad, esto es, la formación de un poder político organizado de forma común cuya función será administrar la suma de voluntades individuales que anhelarán satisfacer y preservar sus necesidades, intereses y pasiones en la esfera pública, instalando en ello la legitimidad del soberano, aspirando el Estado a que en esta sociedad del bíos no se aniquile la existencia de los contratantes, y por el contrario, se preserve y optimice esta vida orgánica para beneficio del conjunto. El Leviatán retratará todas las formas de gobierno que se adecuarán al objetivo primario de la conservación y gestión de la vida biológica, ilustrado a través de regímenes despóticos o liberales, con instituciones más o menos autoritarias y con ciudadanos más o menos participativos, salvaguardando el objetivo de gestionar y preservar el bíos. Mediante instituciones estatales se conservará la existencia orgánica, se administrarán las pasiones, se sancionarán los excesos y se disciplinarán las conductas y los pensamientos, llegando al punto en el que el Estado normará la mayor parte del comportamiento y razón de los hombres, dejando en la esfera privada sólo una mínima parte de la intimidad, aquella en la que se afirmará la existencia cualificada, es decir, la pureza del alma, las relaciones del hombre con Dios, las capacidades del logos, etc., todo aquello en lo que resultará superfluo intervenir ya que no sostienen el ejercicio del poder político.

El Estado moderno emerge del pensamiento de Thomas Hobbes, pero es heredero de todos los conflictos anteriores que implicaron el traspaso de la gestión de la vida biológica del poder espiritual inmerso en la esfera privada al poder político acreditado en la esfera pública. Así, las repercusiones de los fenómenos en torno a la biopolítica se manifestarán continuamente en los Estados modernos, los cuales tendrán las potestades de conducir, gestionar y administrar la vida biológica de los hombres de acuerdo a sus propios intereses, situación que se analizará a profundidad en el siguiente capítulo.

### *Reflexiones del capítulo*



Durante la Edad Media el temor a perder la vida biológica se atenuaba por la conducción de la vida orgánica desde el poder pastoral quien les había albergado a los hombres la esperanza de entrar en el reino de los cielos, acogiendo la confianza de lograr la vida eterna junto con la divinidad cristiana, con lo cual se atemperaba el deseo de satisfacer los placeres y de paso permitía que el bíos fuera resguardado y regulado a través de los prelados religiosos. Posteriormente, cuando estas certezas se pierden en la nubosidad de las guerras de religión, es que el miedo al castigo celestial desaparece del espíritu de los hombres, moviéndose a buscar honores, riquezas y placeres sensuales que reafirmen su vida biológica por encima de cualquier objetivo superior. La guerra es la manifestación de la búsqueda de estos satisfactores que tendrán que ser nuevamente controlados para alcanzar la paz, es ahí en donde reaparece el miedo nuevamente, pero ahora un miedo no a una deidad o aun castigo celestial, sino a malograr la vida y a perder los medios que reafirman esta existencia finita.

El miedo fundará el Leviatán, ya que la vida biológica se convertirá en el valor superior de los hombres y del Estado, y la muerte o más bien el miedo a esta muerte, en todo aquello que se deberá erradicar. El miedo sacrificará la libertad del estado de naturaleza y la igualdad originaria de los hombres para instituir un poder superior que gobierne con la sola encomienda de preservar y conducir la vida biológica de los individuos. Por lo tanto, el miedo fundará la política en la modernidad, ya que a través de este sentimiento es que los hombres decidirán reunirse e instaurar un poder común, así como leyes y autoridades monopolizadoras de la violencia,<sup>154</sup> siendo el miedo quien evitará la destrucción prematura del bíos, constituyendo las instituciones para impedirlo desde la esfera pública.

El Leviatán construido a través del miedo instrumentalizará el bíos de los hombres con el objetivo de preservar y optimizar la vida, ya que es está misma vida la que constituye, legitima e integra este poder superior. Tal pensamiento no es novedoso, la autoridad del poder eclesiástico durante la Edad Media se fundamentó en la conducción de la vida biológica y en la promesa de una existencia superior, beneficiándose de esta administración del bíos en todos los aspectos; siendo el soporte de sus leyes, liturgias, sacramentos y sacerdocios que se dedicaban a la administración de la existencia orgánica de los hombres. Sin embargo, lo

---

<sup>154</sup> Esposito Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu editores, 2012, Buenos Aires, p. 56

que resulta novedoso en el pensamiento de Hobbes es que tal existencia será usufructuada por el poder político, retirando esta potestad a la iglesia, colocándolo como el fundamento del poder soberano alejado de cualquier pretensión de sacralidad o virtud. La vida orgánica será el centro del poder político y determinará todo o la mayor parte de éste en la modernidad.

El poder de los Estados se constituirá a través de la conducción de la vida biológica de los hombres y sólo a costa de estas vidas es que se podrá manifestar. En el control sobre la conducta y la conciencia es como únicamente se podrá reconocer la autoridad del soberano, y sólo mientras los hombres se mantengan con vida es que esto se podrá observar. La salud, la educación, el trabajo, la sexualidad, la reproducción biológica, la riqueza, las necesidades, las pasiones, las ambiciones, etc., serán espacios para la gestión del poder estatal y serán conducidos por los senderos que más convengan a las relaciones de dominación condensadas en torno al Estado.

De ahí que esta investigación reconozca a Hobbes como el precursor de la biopolítica, no porque aborde el concepto, sino porque establece los elementos que constituirán al poder soberano en la modernidad. Reconoce la importancia de la existencia orgánica y sepulta las prácticas de una vida virtuosa o santificada a Dios para la constitución del poder político. Ahora, la vida biológica se formará como el valor supremo a defender y a respetar por los Estados, exhibiendo ésta sus carencias y necesidades en la esfera pública buscando sean satisfechas por el Leviatán para el mantenimiento de su autoridad. Por otro lado, la existencia cualificada se encerrará en la esfera privada propia de la intimidad, en donde se evitará alardear de ella: la sapiencia, la valentía y la estirpe se ocultarán, lo mismo que la religiosidad y la búsqueda del “reino de Dios”, acciones que sólo se ejercerán en el hogar y en el soliloquio de los individuos.

El bíos determinará todas o casi todas las acciones del poder político en la modernidad, materializándose cuando el sistema de producción capitalista impulsado por la colonización emerja como el gran triunfador de este control sobre la corporalidad, conciencia y comunidad de los hombres. Tal perspectiva se analizará en el siguiente apartado en donde se mostrará el desenvolvimiento de la biopolítica en la modernidad.

## Capítulo 5. La biopolítica como soporte del ejercicio del poder político en la modernidad

*El poseedor de la fuerza de trabajo es un ser mortal. Por tanto, para que su presencia en el mercado sea continua, como lo requiere la transformación continua de dinero en capital, es necesario que el vendedor de la fuerza de trabajo se perpetúe, “como se perpetúa todo ser viviente, por la procreación”. Por lo menos, habrán de reponerse por un número igual de fuerzas nuevas de trabajo las que retiran del mercado el desgaste y la muerte. La suma de los medios de vida necesarios para la producción de la fuerza de trabajo incluye, por tanto, los medios de vida de los sustitutos, es decir, de los hijos de los obreros, para que esta raza especial de poseedores de mercancías pueda perpetuarse en el mercado.*

*Carlos Marx, El capital*

La biopolítica entendida como la intermediación de la política sobre el bíos de los individuos, es decir, como la intervención del poder político para discernir y gestionar la existencia biológica de los hombres a través de la corporalidad, la razón y la comunidad, se consolidará al mismo tiempo que se consolida la institución que la instrumentalizará, es decir, el Estado-nación moderno. Esta entidad regulará las pasiones e intereses de los individuos a través de la administración del cuerpo y la razón en beneficio del ejercicio del poder político, utilizando esta existencia como un instrumento más para la producción social de sus vidas, ya que a través de la administración del bíos es que se controlará a los sujetos, se les castigará, uniformará, disciplinará y vigilará. Será el Estado-nación la institución que regule la existencia orgánica de los hombres, ya que en su resguardo residirá la legitimación del poder soberano y en su gestión los medios para asegurar las relaciones de dominación en la modernidad.

Pero además del Estado-nación, en la modernidad existirá otro aparato de regulación sobre el bíos que sin ser eminentemente parte del poder político participará en él para

cosificar la vida de los hombres buscando hacer esta vida redituable para sus fines. El sistema de producción capitalista intervendrá en el Estado y en sus instituciones implementando las medidas necesarias para la reproducción del capital y la regulación del trabajo, siendo éstas ineludibles para la viabilidad del sistema económico y político en la modernidad.

El capitalismo impulsará los mecanismos requeridos para la disciplinarización de la fuerza de trabajo, la preservación de la vida como mecanismo de explotación y consumo, la regulación de la reproducción biológica de acuerdo a las necesidades del mercado, la satisfacción de las pasiones y necesidades, y promotor de la alienación corporal del hombre a la máquina para la reproducción del capital. El sistema de producción capitalista intervendrá en la administración del bíos de los hombres influyendo sobre las instituciones del Estado para conducir sus vidas y hacerlas provechosas al sistema económico, convirtiéndose en un elemento primordial para analizar las prácticas biopolíticas en la modernidad.<sup>1</sup>

La vida biológica a la vez que es explotada e instrumentalizada por estas relaciones de dominación también se convertirá en un elemento imprescindible para asegurar la viabilidad del poder soberano y del sistema económico, y cualquier variación en su gestión y protección ocasionará la vacilación de los poderes públicos que la sostienen. Así como señalaba Hobbes que cuando el Leviatán dejaba de proteger la vida de los hombres era legítimo romper el pacto y retornar a la condición de guerra permanente, así también los Estados modernos cuando dejan de resguardar y optimizar el bíos dejarán de ser funcionales para los hombres, estableciéndose cuestionamientos a su existencia. Lo mismo sucede con respecto al modo de

---

<sup>1</sup> El modo de producción capitalista esencialmente se desarrolla a través de la producción de mercancías por agentes económicos privados e independientes que concurren al mercado para encontrar demanda a sus productos y de esta manera obtener una ganancia en el intercambio de sus mercancías. No obstante, a diferencia de otros modos de producción en la antigüedad, las fuerzas productivas y las relaciones de producción dependen en buena medida de las estructuras jurídicas, disciplinarias, regulativas y administrativas organizadas desde el poder público, es decir, la fuerza de trabajo será disciplinada, regulada y controlada a través de mecanismos educativos, jurídicos y administrativos diseñados desde el poder público que patenten la enajenación del trabajo por el capital. Lo mismo las relaciones de producción, pues será el poder público quien legitime la propiedad de los medios de producción y reconozca como legal la propiedad del usufructo del trabajo por el capital. Por lo tanto, el modo de producción capitalista, aunque comandado por agentes económicos privados e independientes, estos dependerán de las estructuras elaboradas por el poder público para el funcionamiento del sistema económico y, lo que es más, dependerán de la regulación continua y permanente de las instituciones públicas para su “buen funcionamiento”, pues en caso de colapsar será el poder público quien se encargará de resarcirlos, por ello se manifiesta en esta investigación que a diferencia de otros modos de producción, el capitalista es eminentemente público, por las fuerzas productivas y las relaciones de producción que lo sostienen, y por las estructuras de la esfera pública que lo regulan y conservan.

producción, ya que cuando éste atente contra la vida orgánica, es decir, cuando no logre ofrecer los medios para la subsistencia de la fuerza de trabajo y limite en demasía las pasiones y placeres que prometió satisfacer, es que se revelarán los músculos que sostienen las relaciones productivas, y estas vidas buscarán nuevas formas de acumulación que les aseguren la satisfacción de sus necesidades a pesar de que continúen sometidos a la instrumentalización de su existencia. Por lo tanto, en la modernidad, la vida biológica servirá a las relaciones de dominación no menos de lo que las relaciones de dominación deberán servir a la vida orgánica.<sup>2</sup>

El principal objetivo del bíos es preservar su existencia el mayor tiempo posible y el segundo es satisfacer sus necesidades y placeres por cualquier medio a su disposición, de ahí que el bíos sólo podrá gestionarse a través de los medios que aseguren estos objetivos. El modo de producción capitalista y el Estado policial-burocratizado se establecerán como ideales a estos objetivos, ya que ambos ofrecerán a este grado de existencia la protección y conservación requerida para satisfacer sus necesidades. La acumulación de poder y capital, junto con el desarrollo de técnicas disciplinares y de vigilancia que reflejan estos arquetipos de la modernidad, asegurarán tentativamente la conservación, supervivencia y satisfacción de la vida orgánica por más tiempo y a mayor escala. Por ello, a pesar de las tensiones propias de la instrumentalización de la vida mediante los mecanismos de explotación y opresión a los que se han visto sometidos los hombres en la modernidad, es que se han resguardado estas instituciones, ya que ambas prometen medianamente estos objetivos. Los hombres prefieren mantener sus vidas y sus expectativas de placer al suponer la acumulación de poder y capital, que descartar las instituciones de explotación y opresión que se han constituido a costa de la instrumentalización de sus vidas. Los hombres prefieren abandonar las propuestas de existencia cualificada ofrecidas por diversos ideales emancipatorios, a relegar a un segundo plano su existencia biológica junto con sus pasiones e intereses que el capitalismo y el Estado-nacional prometieron subsanar.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Esposito Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu editores, 2012, Buenos Aires, p. 64

<sup>3</sup> La sistematización en la administración, resguardo y explotación del bíos desde el poder público estará esencialmente a cargo del Estado-nación, representado inicialmente por el Leviatán hobbsiano, debido a que éste no sólo apela a la administración de los tradicionales problemas públicos, como lo son la guerra, los impuestos, la representación soberana y la administración de la justicia, sino que también intervendrá en la gestión de la vida biológica de los hombres como es la educación, el suministro de alimentos y riquezas, la

El Estado y las relaciones de producción capitalistas buscarán cumplimentar estas promesas apoyándose en la economía como la disciplina encargada de administrar los bienes escasos para compensar las necesidades y los placeres materiales de la vida biológica, convirtiendo a esta temática en un asunto de interés público. La nutrición del Estado, como Hobbes denominó a las relaciones económicas, se encargarán entre otras cosas de estudiar los medios para satisfacer y preservar la vida. Tal relevancia del bíos se acrecentará cuando se reconozca a esta existencia orgánica como la generadora e integradora de valor en las mercancías,<sup>4</sup> la cual permitirá a su vez la acumulación de riquezas y capital,<sup>5</sup> por lo que en su administración se encontrarán las claves de la viabilidad del sistema económico. Las investigaciones de economía política en el siglo XVIII y XIX estarán preocupadas por la administración de las poblaciones y la cosificación de la corporalidad a la máquina, de ahí que sea relevante el análisis económico para entender los mecanismos de instrumentalización del bíos como parte de los asuntos públicos.

Al igual que la economía, la filosofía se adecuó a las innovaciones de la modernidad. Los pensadores de la Ilustración espabilados de las narraciones celestiales<sup>6</sup> miraron al progreso con tintes antropomorfos.<sup>7</sup> En la corporalidad humana se reconoció el conocimiento

---

regencia de los ministerios religiosos, la economía y la demografía, así como el gobierno de las instituciones coercitivas y de vigilancia. Es decir, el Estado medieval fue transformado mediante de la adecuación de la burocracia absolutistas de los siglos XV y XVI, en eficientes maquinarias públicas para la protección y administración de la vida. Las instituciones policiales, las burocracias reales, los mecanismos coercitivos y las instancias de disciplinamiento y vigilancia constituirán al Estado moderno, ocupando está misma vida que ellos se encargarán de regular como soporte de sus actividades; de ahí que, para Hobbes, fuera esencial no sólo conservar la vida y los bienes de los hombres, sino también ocuparlos para las necesidades del Estado, convirtiendo a la vida biológica en una herramienta del ejercicio del poder estatal.

<sup>4</sup> Situación que se develaría en el texto de Adam Smith, *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776), el cual reconoció al trabajo como la fuente de las riquezas: “El trabajo anual de cada nación es el fondo que en principio la provee de todas las cosas necesarias y convenientes para la vida [...]”. Según Smith, los individuos guiados por sus intereses personales para satisfacer sus necesidades y placeres serán los que impulsarán el comercio y la productividad de sus comunidades, y los obreros obtendrán a cambio de sus trabajos al menos lo suficiente para solventar su propia existencia un día más.

<sup>5</sup> Smith Adam, *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. viii: Ciertamente, no se puede valorar como feliz y próspera una sociedad donde la mayoría de sus miembros están reducidos a la pobreza y la miseria. Lo justo, no obstante, exige que aquellos que alimentan, visten y dan hogar a todo el cuerpo de la nación, tengan, en el producto de su propio trabajo, una parte suficiente para poder alimentarse, vestirse y encontrar vivienda por sí mismos.

<sup>6</sup> Kant Immanuel, *En defensa de la Ilustración*. Alba Editorial, 1999, Barcelona, p. 63: “La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro [...] ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración.”

<sup>7</sup> Descartes, Rene, *Las pasiones del alma*, Tecnos, 1997, Madrid, p. 151: “[...] el principio en el que se apoya todo lo que he escrito sobre ellas; a saber, que hay tal relación entre nuestra alma y nuestro cuerpo que cuando

verdadero,<sup>8</sup> dándoles respuestas a las incógnitas del mundo a través de la razón y procurando a la corporalidad como la medida de la naturaleza.<sup>9</sup> La Ilustración desterró el objetivo supraterráneo, colocando a los hombres y a sus características biológicas como el grado más importante de la vida por encima de la existencia cualificada del mundo celestial, ubicando a la naturalidad humana en el centro del universo<sup>10</sup> desde donde se encontrarán las verdades del mundo moderno y desde donde se conducirá hacia un progreso científico, técnico y humano nunca antes visto.<sup>11</sup>

Para la Ilustración el hombre moderno se estableció como un ente superior al resto de los que se encuentran en su entorno,<sup>12</sup> no por sus virtudes o por su divinidad, sino por las características del bíos que detenta (razón, corporalidad, comunidad). Pues, aunque los hombres se encuentren tentados por los espíritus animales que los conducen a satisfacer sus

---

hemos unido una vez algún acto corporal con algún pensamiento, ya nunca se nos presenta uno sin el otro, y no siempre se unen los mismos actos a los mismos pensamientos; pues esto basta para explicar todo lo que cada cual puede observar de particular en sí mismo o en otros, respecto a esta materia.”

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 275

<sup>9</sup> Este pensamiento procede del cristianismo, el cual reconocía la centralidad de la vida biológica de los hombres como la creación más perfecta de Dios, aunque, siempre subordinado a la divinidad cristiana y a sus mandamientos religiosos para lograr una vida superior a la muerte.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 17: “Los ídolos y las nociones falsas que han invadido ya la humana inteligencia, echando en ella hondas raíces, ocupan la inteligencia de tal suerte, que la verdad sólo puede encontrar a ella difícil acceso; y no sólo esto: sino que, obtenido el acceso, esas falsas nociones, concurrirán a la restauración de las ciencias, y suscitarán a dicha obra obstáculos mil, a menos que, prevenidos los hombres, se pongan en guardia contra ellos, en los límites de lo posible.”

<sup>11</sup> Los tiempos en los que los manes familiares, los dioses olímpicos, los cultos imperiales, las religiones orientales y el cristianismo ortodoxo dominaban sobre la mente y el cuerpo de los hombres, teóricamente acabaron. Ahora es preciso que la razón, esto es el conocimiento de la realidad, gobierne sobre los hombres. Una razón peculiar señala Kant, pues dejando de lado el empirismo de Locke y Hume, y el racionalismo de Descartes y Leibniz, debe de reconocerse que la razón está determinada por los sentidos humanos y por las estructuras cognoscitivas de los hombres, es decir, por un sujeto y un objeto, por lo que el sujeto se establece como la fuente que edifica el conocimiento mediante la sensibilidad de la naturaleza del objeto. Esto no quiere decir, que todos los objetos sean apreciados por el sujeto, más allá, tal vez existan cosas en sí que puedan ser conocidas únicamente por una divinidad, y, sin embargo, no son parte de los fenómenos que los hombres puedan dar cuenta, por lo tanto, no pueden reconocerse como parte del conocimiento de la realidad. De esta manera, los elementos que constituyen eminentemente a los hombres como los sentidos y las estructuras cognoscitivas son los únicos generadores del conocimiento, estableciendo a la existencia de los hombres por encima de los rituales religiosos, sacerdocios o cualquier conocimiento ajeno a la razón humana.

<sup>12</sup> La centralidad del ser humano en la modernidad dista mucho del pensamiento antiguo, en donde se concebía al hombre como un ente más del mundo natural, dotando de materia y forma, es decir de cuerpo y alma como el resto de los animales, no obstante, lo que manifestaba su superioridad era el ejercicio del logos, pues el hombre era el único animal capaz de deliberar en la búsqueda de desarrollar una elección práctica, convirtiendo esta vida en una existencia superior mediante la potencialidad de la razón. Sin embargo, el hombre moderno, influido por el pensamiento cristiano, dejó de convertirse en un animal debido a que éstos carecen del alma considerada como el origen del ser pensante y sintiente para desarrollar la razón.

pasiones agitando su parte corpórea como estimulante de sus acciones,<sup>13</sup> también éstos estarán gobernados por el alma, es decir, por la parte racional de su existencia<sup>14</sup> que influirá en la corporalidad para desarrollar un conocimiento a través de los sentidos.<sup>15</sup> El antropocentrismo legitimó al hombre para apropiarse de la naturaleza, convirtiendo a ésta en un instrumento más para lograr los objetivos de la modernidad, esto es, para encontrar las verdades del mundo a través de la razón y la ciencia, alcanzando un progreso técnico, desafiando la concepción “espiritual” del universo, asegurando la conservación biológica de la especie y satisfaciendo sus necesidades y placeres. La tierra, los animales y las aguas servirán para la comodidad y subsistencia de los hombres,<sup>16</sup> apropiándolos y justificando esta apropiación en el beneficio de la especie, dando con ello pie no sólo a la transformación radical del mundo natural sino también a la del propio ser humano que al convertirse en el centro del universo, también se convertirá en el centro de las relaciones de dominación.<sup>17</sup>

Las cadenas que habían atado a los hombres medievales como las supersticiones supraterráneas que atemorizaban a los hombres y que la modernidad prometió romper a través del ejercicio de la razón, fueron de hecho laceradas por el pensamiento de la Ilustración. Tras la Paz de Westfalia (1648) se establecieron los pilares para desterrar el misticismo cristiano que había obnubilado el razonamiento humano, centrándose menos en las cuestiones de fe y en las revelaciones "divinas", y más en los axiomas originados por la

---

<sup>13</sup> Descartes, Rene, *Las pasiones del alma*, op. cit., p. 125: “Porque ya que podemos, con un de mañana, cambiar los movimientos del cerebro en los animales desprovistos de razón, es evidente que podemos hacerlo aún mejor en los hombres; y que incluso quienes tienen el alma más débil podrían adquirir un dominio completamente absoluto sobre todas sus pasiones, si emplearan suficiente habilidad al formarlas y guiarlas.”

<sup>14</sup> Descartes, Rene, *Tratado del hombre*, Gredos, 1999, España, p. 693: “Por otra parte, os diré que, cuando Dios una un alma racional a esta máquina, tal como pretendo deciros más adelante, le dará su sede principal en el cerebro y la hará de una naturaleza tal que, según las distintas maneras en que, por mediación de los nervios, estén abiertas las entradas de los poros que están en la superficie interior de este cerebro, tendrá la máquina sensaciones distintas.”

<sup>15</sup> Descartes Rene, *Discurso del Método*, Gredos, 1999, España, p. 139: “[...] aun cuando (las máquinas) hicieran varias cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos.”

<sup>16</sup> Locke John, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, Tecnos, 2006, España, p. 34: “La tierra y todo lo que hay en ella le fueron dados al hombre para soporte y comodidad de su existencia. [...] Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo.”

<sup>17</sup> Pues, así como en la antigüedad quien ejercía el control sobre los sacerdocios y sobre la patria potestad ejercía la autoridad de las familias y de la polis, y así como en el medievo quien controlaba los misterios religiosos controlaba a los reyes y a los súbditos, así también en la modernidad, pues quién controla las necesidades, los deseos y las pasiones humanas, así también controlará a los hombres y a sus instituciones públicas.



revolución científica de Isaac Newton, impulsada por la duda metódica propuesta por Rene Descartes y la recuperación de la técnica como instrumento para dominar sobre la naturaleza como lo propuso Francis Bacon. Este cambio trascendental para la historia humana en el cual todo gira en torno al hombre, a su razón material y a su conservación a través de un progreso continuo e indefinido de la ciencia y de la técnica, generó que los individuos produjeran sus propias ataduras, establecidas en torno a la instrumentalización del hombre creador, productor y consumidor de la modernidad. El ser humano se convirtió en una herramienta más a utilizar y explotar de acuerdo a los fines de las relaciones de dominación, lo mismo creando nuevas técnicas para la producción expansiva de mercancías que alienando el hombre a las máquinas; lo mismo produciendo nuevos medicamentos para el alargamiento de la vida que creando nuevos instrumentos para la eliminación masiva de ésta; lo mismo protegiendo a la vida a través de una red de instituciones para su bienestar que generando otras para su constante vigilancia, disciplinamiento y represión. Los medios para la liberalización de los hombres pronto se convirtieron en sus nuevos grilletes.

La instrumentalización del bíos se volvió una herramienta en la consolidación de las relaciones de dominación, generando instituciones, símbolos y saberes para su gestión. El Estado moderno evidentemente es uno de ellos, ya que se constituye como una institución que administra la vida a través de una razón burocratizada, de un temor indeleble y permanente sobre la pérdida de la existencia y de una libertad acotada a los lineamientos estatales. Tal gestión de la vida no hubiera sido tan fácil si detrás de ella no se hubiera gestado un símbolo que cohesionara a estas poblaciones con el Estado como fue el caso de la nación, el cual permitió que un grupo humano se identificara con un origen análogo y una cultura en común, tomándola como excusa para la instauración de una autoridad encargada de resguardar, proteger y gestionar la vida de sus integrantes.<sup>18</sup> La idea de nación es la que permitirá desarrollar mecanismos estatales de distinción fisiológicos, culturales y éticos para determinar el origen de los individuos, justificando la inclusión o exclusión al Estado, la

---

<sup>18</sup> El origen etimológico de nación proviene del vocablo latino “natio” que evoca el concepto de nacer, por lo cual la noción de nación recupera esta característica organicista de la vida, estableciéndola como un saber “científico” que reafirma un lazo biológico entre los comunes, reconociéndose como tales a través de similitudes somáticas, comunitarias o éticas que se asimilarían a los de una misma nación.

integración o la disociación a la comunidad, así como la vida y la muerte de acuerdo a los mecanismos de protección y distinción estatal.

La categorización de esta dualidad (protección y aniquilación) es presentada por Nietzsche, el cual concibe a la modernidad como una etapa de la humanidad colmada de energía vital, de voluntad de vida y de voluntad de poder, aunque también saturada de destrucción, de alienación individual, de energías vitales, salvajes, primitivas y absolutamente despiadadas que buscarán saciar sus necesidades con la finalidad de evitar su fin trágico.<sup>19</sup> Por ello, en la modernidad se manifestará esta paradoja, ya que en el intento por preservar la vida de los hombres como la más elemental de las prioridades se establecerán al mismo tiempo los mecanismos de control, regulación, explotación y extinción de la vida misma. Enfocándose en preservar la vida de los hombres, evitando que los individuos se combatan entre ellos, atenten contra su propia existencia, contra la corporalidad del resto y contra los bienes del conjunto, estas instituciones, símbolos y saberes conducirán a la muerte si consideran que esta vida amenaza a la existencia orgánica del conjunto por sus conductas o pensamientos, si esta vida se aleja de los mecanismos de regulación estatal o si esta vida dejó de ser redituable en las actividades tendientes a su explotación, acabando con ellos directamente o de manera disimulada. La protección de la vida biológica para el ejercicio del poder político en la modernidad es sólo el reverso de la desprotección y exclusión de esta misma existencia, siendo ambas instancias funcionales para las relaciones de dominación en la modernidad.

La manifestación de las conductas o pensamientos diferentes a los de la regulación oficial en ámbitos como la educación, la sanidad, la sexualidad, la reproducción, las doctrinas religiosas o nacionales, etc., se concebirán como un riesgo biológico por el Estado en tanto supondrán un peligro para la vida de los hombres, ya que cuestionarán las normatividades estatales para la conducción del bíos y por ende para la protección del mismo. Alejándose de los mecanismos de control y gestión sobre la corporalidad, la racionalidad y la comunidad, estas vidas diferentes se tornarán desafiantes a los mecanismos de normalización,

---

<sup>19</sup> Bradbury, M. y McFarlane, J., *Modernism, 1890-1930*, Harmondsworth, 1976, Middlesex, England, p. 446: "Nietzsche fed the sense of confrontation with anarchistic forces; beneath the surface of modern life, dominated by knowledge and science, he discerned vital energies which were wild, primitive and completely merciless. At the appropriate hour, man, he proposed, would raise himself to titanic proportions and conquer his own civilization; the vital forces will be released in revenge, and produce a new barbarism."

desatendiendo los comportamientos permitidos, actuando de tal manera que atenten presumiblemente en contra del conjunto de la vida de los hombres, pero sobre todo que transgreden en definitiva las instituciones encargadas de regular el bíos de los integrantes del cuerpo estatal, volviéndose una amenaza que deberá de ser eliminada. También será una amenaza para la vida del conjunto de la población el contrariar o desatender las manifestaciones de desarrollo y producción económica, siendo una oposición a la generación de los bienes destinados a la satisfacción y preservación de la existencia misma.

Es ahí en donde se manifiesta la paradoja, ya que en las acciones públicas destinadas a la conservación y bienestar de la vida se esconderán las amenazas de muerte si es que los individuos ignoran o rechazan los mecanismos de protección y gestión sobre el bíos. Detrás de los impulsos modernistas occidentales por preservar la vida a través de la gestión de las necesidades de los hombres, se encuentran también los deseos por eliminar aquello que de forma libre se considere diferente y por lo tanto riesgoso para la salud y bienestar del conjunto. La biopolítica se reconoce como la gestión del bíos de los individuos debido a que se hará cargo tanto de condicionar y preservar la vida como de procurarla y conducirla hacia su muerte si es que se anteponen a los mecanismos de instrumentalización y optimización del bíos.

Esta paradoja civilizatoria de la modernidad en la cual se administra la vida para preservarla, pero también se gestiona la vida para explotarla y terminar con ella cuando es necesario, se muestra magistralmente en el texto clásico de Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto* (1812), el cual representa una crítica a la modernidad, ya que aborda de manera descarnada los deseos modernos de contener los impulsos primitivos, pero estos se descubren trágicamente para la causa humana. El protagonista de la obra, Fausto, un hombre de edad avanzada que a pesar de tener un conocimiento amplio de la ciencia y la filosofía, anhela saber más sin importar las consecuencias de ello, por lo tanto, es agobiado por sus incapacidades, codiciando algo inabarcable para los hombres y buscando una eternidad que es propia de los dioses que desprecia.<sup>20</sup> Fausto no logra sentirse satisfecho de su vida intelectual y busca acabar con ella, no obstante, lo espabilan las campanadas de la festividad

---

<sup>20</sup> Goethe, Johann Wolfgang von, *Fausto*, Alianza Editorial, 2014, Madrid, pp. 49, 60: “[...] estudié a fondo la filosofía, jurisprudencia, medicina y también, por desgracia, la teología [...] y veo que nada podemos saber [...] la Naturaleza no se deja despojar de su velo”

de la resurrección; lo salva el misticismo cristiano. Fausto sale a dar un paseo, a su regreso repuesto por el contacto con el pueblo decide explorar la naturaleza del ser humano para integrarse de nuevo a la sociedad, por lo que abre la Biblia, pero al buscar en ella lo primero que se topa es al Dios del viejo testamento que predica la creación del cielo y de la tierra. Fausto es tentado por este relato místico, sin embargo, Mefistófeles se descubre para hacerlo entrar en razón lejos del éxtasis cristiano.

La búsqueda de conocimiento lleva a Fausto a hacer un pacto con Mefistófeles quien esgrime el afán insatisfecho del anciano. El pacto se materializa en un viaje a todos los espacios, las edades y los ámbitos de lo humano. Le entrega al viejo algunas pócimas para sentirse más joven, para portar ropa elegante y confiar en sí mismo. Es ahí cuando comienza la segunda mutación de Fausto; del viejo sabio extasiado con el misticismo cristiano al impetuoso joven lleno de pasiones, convencido de que en el cuerpo y en el alma está el conocimiento que tanto anhela. En uno de sus viajes Fausto conoce a la sencilla Margarita sintiéndose sumamente atraído por la belleza de la joven, que con regalos Mefistófeles logra llevarla a los brazos de Fausto quien la seduce. De estas relaciones Margarita descubre que ha quedado embarazada, desafiando Valentín hermano de Margarita a Fausto, acusándolo de la tragedia familiar, por lo que éste muere a manos de Mefistófeles. Margarita ahoga a su hijo por lo que es condenada, y a pesar del intento por rescatarla Fausto no puede conseguirlo. La locura que agobia a la joven la conduce a su muerte.

El viejo Fausto que ambicionaba conocimiento se transformó en el joven impetuoso y pasional que busca satisfacer sus deseos sin importarle nada más que su ambición personal y material. No es que el pacto o las pócimas de Mefistófeles convirtieran a Fausto en un ser diferente, es más bien que detrás del anhelo de sabiduría se encumbraban ya las necesidades humanas insatisfechas por la modernidad. A diferencia de la antigüedad en donde el conocimiento integral y verdadero se encontraba en la divinidad, las pasiones sólo se manifestaban como debilidades humanas y la muerte sólo era un paso más de la propia existencia, en la modernidad se derrumban estos relatos y son los hombres quienes tendrán que elaborar sus verdades que estarán sometidas a sus pasiones que deberán de ser satisfechas antes del fin de su existencia material.

La muerte de Margarita manifiesta también la destrucción de lo antiguo, de ese mundo repleto de ingenuidad, pudor, rituales, dogmas y dioses del cual la joven es partidaria, por un nuevo mundo en el que las pasiones y las ambiciones sobresaltan a los hombres, derruyendo la moral y los valores éticos cristianos que habían gobernado a los hombres en el medievo. Esta destrucción de lo antiguo no se aniquila sin algo de nostalgia. Los antiguos, reconociendo lo inalcanzable del conocimiento verdadero, se contentaban con la ingenuidad de una existencia familiar a través de determinados mandamientos religiosos. No obstante, en la modernidad los que supuestamente han alcanzado su libertad objetiva a través del conocimiento y la riqueza como Fausto, no dudarán en utilizar estos medios para satisfacer sus propias necesidades y pasiones, instrumentalizando la vida de los hombres para lograr los fines individuales, no importando otra cosa más allá que la complacencia inmediata y orgánica. La destrucción del mundo antiguo producirá pena por lo abandonado, pero como Mefistófeles se lo dejó claro a Fausto cuando éste le reclamó su destino aciago; el crecimiento humano tiene sus costes, por lo que la devastación y la ruina serán inherentes al proceso de desarrollo humano consumado en la modernidad.

Mientras Fausto y Mefistófeles abordaban las tragedias del mundo en la abrupta cumbre de una montaña, es que Fausto comienza reconocer las fuerzas de la naturaleza que lo han llevado a actuar así. El tremendo poder del mundo natural reflejado en las olas del mar y en las pasiones humanas han determinado todo en la historia del hombre y lo han conducido a su decadencia, por lo que las fuerzas de la naturaleza tienen que restringirse para así domarse. Fausto comprende que la única forma en que los hombres se puedan liberar de sus ataduras no es solamente desterrando los mitos religiosos que han ensombrecido la mente humana, sino también es momento de contener a la naturaleza para utilizarla en favor de los modernos. La técnica, la ciencia y la razón serán los instrumentos que los hombres utilizarán para semejante propósito y que Fausto lo simbolizará en la conquista del mar.<sup>21</sup> Fausto dirigirá a hábiles maestros e ingeniosos especialistas que levantarán dique sobre dique para cumplir su objetivo que es derrotar a la naturaleza y manipularla para sus fines.

---

<sup>21</sup> Goethe, Johann Wolfgang von, *Fausto*, op. cit., p. 465: “Proporcionate, me dije, el goce exquisito de rechazar de la orilla el mar impetuoso, de reducir los límites de la húmeda extensión y hacerla retroceder a lo lejos mar adentro en sí misma. Paso a paso he sabido apurar la cuestión. Tal es mi anhelo; aventúrate a secundarlo”.

La obtención de la libertad a través del sometimiento de la naturaleza, del desarrollo de la técnica y de la administración eficiente de los individuos para lograr el objetivo de contener y reprimir los impulsos de la naturaleza y de los hombres, evocan necesariamente al poder político moderno,<sup>22</sup> siendo éste quien esgrimirá la defensa de la libertad e igualdad de los individuos para desarrollar toda una administración de la vida y del mundo natural. Fausto, al buscar la libertad de los hombres en la contención de los impulsos naturales, desarrollará un disciplinamiento de la existencia orgánica e impondrá una concepción del progreso humano a través de la domesticación de la naturaleza. Buscando libertad, Fausto acusará control e instrumentalización del bíos que se implementará a pesar del dolor, del castigo y del agotamiento que estas acciones puedan causar entre los hombres. Se evocarán los poderes públicos de la modernidad, que, añorando emancipación en el control de la naturaleza infausta, encontrarán únicamente fiscalización, vigilancia y sometimiento.

Con el fin de gobernar a la naturaleza de los hombres, liberándolos teóricamente del deseo y de las necesidades a través de la técnica, de la ciencia y de la razón, Fausto se antepone a todo aquello que se convierta en una amenaza a este ideal, mandando a matar a una pareja de ancianos que intervenían en sus anhelos de progreso y libertad, los cuales se negaban a aceptar otras tierras o riquezas por el amor a su hogar y a sí mismos. Ellos se interponían al desarrollo idealizado de Fausto, convirtiéndose en un riesgo para la administración de la propia vida, por ello decide asesinarlos, ya que se niegan aceptar los mandatos del mundo moderno ajustados en la gestión de la vida desde el poder político. Las pasiones, los deseos y los intereses de los viejos no estaban en concordancia con los admitidos por Fausto, convirtiéndose en una amenaza que fue necesario erradicar.

El texto de Goethe no sólo es una crítica a la modernidad, sino sobre todo es la representación de ésta, exhibiendo la intromisión del poder político sobre la vida biológica a través de la técnica y la ciencia, regulando las pasiones y necesidades a través de la autoridad pública y conduciendo a los sujetos hacia una libertad que sólo se localizará en el seguimiento a los mandatos del Estado y del capital. Así pues, la técnica, la ciencia y la razón actuarán en la modernidad en favor de la administración de la vida, implantando saberes, instituciones y

---

<sup>22</sup> De Faramiñán Fernández-Fígares, Juan Manuel, *El Fausto de Goethe y la tragedia de la modernidad*, Universidad de Granada, 2019, España, p. 45

dispositivos tendientes al control sobre el bíos desde el ejercicio del poder político, justificando cualquier decisión de las instituciones públicas en favor de su defensa y desarrollando todo un embalaje institucional para su cuidado, gestión y optimización, elementos que se analizarán en el presente capítulo

### **5.1 La defensa contractualista de la administración del bíos**

El Leviatán de Hobbes dedicado a resguardar los bienes y las vidas de los hombres se creó a través de la defensa del absolutismo político, ya que este régimen de gobierno extendido por las monarquías europeas buscaba desapegarse de la tutela religiosa a la vez que alcanzaba la estabilidad requerida para preservar la vida de los integrantes del pacto social. La soberanía del rey en el absolutismo político ya no se establecía en el derecho divino ni en las leyes antiguas, sino en el contrato social que el monarca sellaba con los súbditos, en el cual él rey se comprometía a resguardar la vida de los integrantes del Estado mediante un control permanente sobre la educación, la economía, la religión, las fuerzas armadas y las leyes, a cambio de ello, el soberano podía gobernar sobre las tierras y las poblaciones del reino, recaudando los impuestos e impartiendo la justicia sin contrapesos.

Empero, el absolutismo político pronto sería objetado por los nuevos actores surgidos de las luchas religiosas, que lo mismo cuestionaban el gobierno universal del Papa que la autoridad de los monarcas para gobernar despóticamente en los asuntos económicos del reino. Las distintas facciones del protestantismo que acumularon tierras y capital buscaron también obtener certidumbre jurídica en sus propiedades y en sus derechos mediante su intervención en los asuntos públicos. Estas innovaciones económicas y políticas se desplegaron en torno a los feudos eclesiásticos, al acceso al crédito, a las relaciones entre las ciudades comerciales y el rey, y a la detentación de la propiedad de la tierra, por lo que utilizaron su fortaleza económica para cismar la autoridad política de los monarcas. En Inglaterra la burguesía anglicana radicada en las costas del reino se enriqueció a través del comercio marítimo y ayudó a Felipe II a derrotar a la “Armada Invencible” del reino español. Por su parte, los puritanos participaron en una revolución agrícola y social, pues la frugalidad, el ascetismo, la predestinación al trabajo, el individualismo y la provisión de las ganancias

permitieron la acumulación originaria del capital dentro de estos estratos, trasladando estos valores privados al ejercicio del poder público para beneficio de los integrantes del reino.<sup>23</sup>

Ante estas fortalezas, las facciones del luteranismo comenzaron a disputarle el poder político al rey y a sus cortes, cuestionando el absolutismo del monarca y reclamando mayores concesiones políticas y económicas al reino. Las disputas entre la burguesía protestante y la corona forjaron una guerra civil<sup>24</sup> y la instauración de un nuevo régimen de gobierno conducido por el *Lord protector* Oliver Cromwell,<sup>25</sup> que en principio tendía a favorecer a la burguesía protestante, no obstante, las disputas internas dentro de estas facciones generaron la parálisis del gobierno. A su muerte, se intentó imponer como *Lord protector* a su hijo, Richard Cromwell, pero no tenía las habilidades ni los apoyos de su padre, por lo que en un clima de desgobierno es que el parlamento decidió restaurar la dinastía de los Estuardos por medio de Carlos II, hijo del rey ejecutado.

Carlos II inició un período (1660-1685) denominado “la Restauración”, dejando atrás el estado de anarquía generada por la incapacidad de fortalecer un gobierno civil y se recuperaba la cabeza del Estado para restituir el orden y la estabilidad al reino. Su gobierno fue la aplicación más en forma del modelo contractualista de Thomas Hobbes, ya que se conjuntó en un mismo periodo el absolutismo político del monarca legitimado por la voluntad

---

<sup>23</sup> La facción radical del protestantismo calvinista, se diseminó en torno a la clase social integrada por la baja y la media nobleza llamada la gentry.

<sup>24</sup> Estos reclamos se acrecentaron cuando Jacobo I ascendió al trono en el año 1603, pues defensor el poder absoluto, de la uniformidad religiosa conforme a las disposiciones del rey y de la intervención del reino en el comercio marítimo derivado el modelo mercantilista, permitió que sus favoritos obtuvieran concesiones comerciales, aumentando los impuestos para el resto de la originaria clase burguesa inglesa, por lo que los protestantes, pronto reclamarían mayores libertades económicas, derechos políticos y licencias religiosas. Carlos I amplificó este modelo político absolutista, imponiendo nuevos impuestos sobre el comercio naval, clausurando organizaciones políticas puritanas y depurando a la Iglesia Anglicana de los dogmas calvinistas, acercándose incluso más a los misterios religiosos del catolicismo. Esto generó que los puritanos se aliaran junto con el resto de los lores inconformes con la política absolutista del rey, reclamando derechos para el parlamento, por lo que en el año 1642 estalló la guerra civil, en donde la causa realista apoyada por la alta nobleza, los grandes terratenientes, los católicos y los anglicanos, se enfrentaron a los parlamentarios, apoyados por la gentry, los pequeños terratenientes, la burguesía comercial y los puritanos.

<sup>25</sup> En esta guerra civil Carlos I fue capturado y ejecutado, por lo que la corona inglesa fue transformada en la mancomunidad de Inglaterra, gobernada por el Lord protector Oliver Cromwell, sobrino de Thomas Cromwell, el cual intentó transformar el absolutismo de la monarquía inglesa en nuevo régimen de gobierno parecido a una República, por lo que trató de influir en las distintas facciones que componían el bando parlamentario para unificarlos por medio de una sola iglesia nacional tolerante a diferentes postulados y en un nuevo parlamento que renovarían el rumbo de los territorios británicos. Las nuevas elecciones para elegir al parlamento nunca llegarían por el enfrentamiento entre las facciones vencedoras. Cromwell no tuvo más remedio que disolver el parlamento en el año 1653, detentando la máxima magistratura de la República de por vida.



de sus súbditos, y la defensa y gestión de la existencia biológica de los hombres como el principal objetivo del ejercicio del poder político. Carlos II aseguró la paz en el reino, entregando determinadas libertades religiosas a los súbditos siempre y cuando éstas no atentaran en contra de la vida de los hombres, retornando a un clima de paz en donde la burguesía comenzó a obtener mayores beneficios por la certidumbre jurídica que el monarca les otorgó.

A la muerte del rey accedió al trono su hermano Jacobo II, que siendo católico confeso generó gran animadversión entre los anglicanos, burgueses y puritanos, ya que pronto comenzó a colocar a católicos dentro de las estructuras del ejército, la iglesia, las universidades y el Estado, por lo que los protestantes ingleses consideraron que estas acciones rompían con el pacto, atentando en contra de la libertad religiosa de los contratantes y con ello se ponía en peligro su existencia. En 1688 los protestantes ingleses se rebelaron al gobierno absolutista de Jacobo II quien huyó a Francia, mientras en Inglaterra su hija mayor María II y su esposo Guillermo III Orange-Nassau retornarían de los Países Bajos con una imponente flota para hacerse del reino que consideraban vacante por la abdicación del rey católico.

La revolución gloriosa, como fue llamado este golpe de Estado por los historiadores liberales, se asentó en el incumplimiento del pacto que el monarca inglés había suscrito. Se deponía la soberanía del rey porque éste había transgredido las libertades, los bienes y la vida de los contratantes al suponer que el gobierno del católico Jacobo II irremediamente los conduciría a las órdenes de la curia romana, que ya para entonces era una parodia del Imperio de la Europa medieval. Es por ello que, para la constitución de una nueva soberanía en Inglaterra, la de Guillermo III, fue necesario explicitar un nuevo pacto que uniera al rey con los contratantes. Éste se denominó *Bill of Rights* (carta de derechos) en la que el nuevo parlamento explicitaba las actuaciones permitidas al rey y se manifestaban las libertades y derechos de los súbditos en los cuales la protección de la vida biológica se estableció como prioridad para el Estado y los integrantes del pacto.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Entre estas estaban: que el rey no podía crear o eliminar leyes o impuestos sin el asentimiento del parlamento, el rey no podía recaudar dinero para su uso personal sin conformidad del parlamento, no era lícito alistar y conservar un ejército en tiempos de paz sin la aprobación del parlamento, las elecciones del Parlamento debían ser libres y el Parlamento debía reunirse con frecuencia.

La carta de derechos impuesta al rey inglés se vislumbró como un pacto radicalmente diferente al propuesto por Thomas Hobbes en su *Leviatán*. De ser el rey soberano absoluto sobre las leyes, la religión y las fuerzas coercitivas de su reino, se pasaba a un pacto en donde el rey era dependiente de las directrices de los contratantes y en donde no podía ni siquiera recaudar lo necesario para la subsistencia de la corona sin el beneplácito del parlamento. Este fue un nuevo contrato social en el que se reconocían las libertades y los derechos de los súbditos, y en el que implicaba también una permanente protección y gestión del bíos, desplegando desde el Estado una defensa de la vida y los bienes sin que el soberano pudiera atender en contra de ellos. Se está en presencia de un pacto liberal impulsado por un nuevo contractualismo elaborado principalmente por pensadores ingleses y franceses del siglo XVIII, aunque su concepción primera fue obra de un filósofo judío radicado en los Países Bajos llamado Baruch Spinoza (1632-1677).

El filósofo neerlandés de origen sefardí<sup>27</sup> consideraba que el hombre estaba compuesto por dos entidades separadas, el alma y el cuerpo, similar a la escolástica católica,<sup>28</sup> no obstante, desde su perspectiva ambas entidades se relacionaban de manera complementaria; el cuerpo es la extensión del alma y el alma es la idea del cuerpo, interpretación muy cercana al ideal cartesiano. La interdependencia de estas entidades se revela en las pasiones, el deseo y la razón de los hombres,<sup>29</sup> ya que estas naturalezas tienen su origen en ambas entidades que los determinan. La razón no es sólo obra del alma como la entidad superior y virtuosa de los hombres, así como tampoco las pasiones son únicamente obra de la corporalidad y sus necesidades mundanas, sino éstas son obra de ambas entidades que convergen para fijar la conducta de los hombres.

Para Spinoza, el hombre determinado por ambas entidades buscará satisfacer sus deseos y sus placeres como la necesidad más imperiosa de su existencia, teniendo un modo

---

<sup>27</sup> Fue expulsado de su comunidad derivado de sus críticas racionalistas a la ortodoxia religiosa, ya que su pensamiento filosófico era contrario a la escolástica judío-cristiana.

<sup>28</sup> Las cuales luchaban entre sí para determinar si las pasiones se sobreponían a la sustancia divina que conducía el alma, o si, por el contrario, el alma purificaba el cuerpo y le permitía desarrollar una existencia virtuosa en el mundo celestial.

<sup>29</sup> Spinoza Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Nación, 1980, Madrid; p. 170: “El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella.”

de vida individual que provocará la ambición y el odio entre sus pares.<sup>30</sup> Esto es lo que Spinoza llamará estado de naturaleza. Los individuos sometidos por sus deseos sólo mirarán por su utilidad individual, decidiendo sus acciones de acuerdo a su exclusivo beneficio, no siguiendo a ninguna ley sino a la suya propia.<sup>31</sup> La salida de este estado de naturaleza pasará por renunciar a su derecho natural, es decir, a su búsqueda individual de satisfacer sus necesidades mundanas, otorgando garantías para no atentar en contra de la vida del resto, evitando así las venganzas que provocarán la perpetuación del conflicto.<sup>32</sup> La formación del Estado tendrá como motivación acabar con este estado de naturaleza a través de la prescripción de una norma en común, respaldada no por la razón que no puede reprimir los deseos inherentes a las pasiones, sino por la amenaza a la aplicación de la violencia, ejerciendo ésta para asegurar la paz. La unión de individuos guiados por sus deseos inherentes a su condición humana formará una especie de cuerpo colectivo mediante un pacto a fin de someterse a un estado político, transfiriendo sus derechos naturales, es decir, sus pasiones, deseos y necesidades, a un sólo poder que mediará en ellos a través de estas mismas pasiones para beneficio de la comunidad.

En la concepción del pacto de hombres pasionales, Spinoza introduce dos objetivos que se asimilan a las condiciones antes descritas en el reino inglés. Por una parte, se aseguran las competencias del Estado para regular el comportamiento, la corporalidad y la razón de los individuos, particularmente a través del ámbito religioso y económico, manteniendo los presupuestos hobbsianos en relación a la gestión soberana sobre el bíos, utilizando diversas instituciones para su administración. Por otro lado, se aseguran las libertades individuales de los sujetos en tanto serán hombres atomizados que buscarán sus intereses personales, pero que en la constitución del Estado se conformarán en una comunidad, aunque mantienen sus iniciativas individuales. Spinoza intenta hacer conciliables las competencias del Estado en la

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 148: “Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa.”

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 215: “Por todo esto, entendemos fácilmente que en el estado de naturaleza no hay nada que sea bueno o malo en virtud del común consenso, dado que todo el que se halla en el estado natural mira sólo por su utilidad, y conforme a su índole propia, y decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie más que a sí mismo. Por tanto, en el estado natural no puede concebirse el delito.”

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 214: “Así pues, para que los hombres puedan vivir concordados y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno. Cómo pueda suceder esto —a saber, que los hombres, sujetos necesariamente a los afectos, inconstantes y volubles.”

administración del bíos y la libertad individual de los sujetos, algo que Hobbes creía inoperante, pues su modelo funcionaba a través del despotismo del soberano que atacaba decididamente cualquier desviación de los súbditos.

La habilidad de Spinoza para superar este dilema transita a través de la realidad del hombre integrante del cuerpo político,<sup>33</sup> concibiéndolo como pasional e interesado derivado de la interdependencia del cuerpo y del alma. Spinoza, a diferencia de Hobbes, niega la posibilidad de someter los deseos e intereses al Estado,<sup>34</sup> ya que son las pasiones mismas las que han impulsado a los hombres a buscar la libertad e instaurar el gobierno civil que los ha convertido en ciudadanos. Sólo el hombre conducido a través de su pasión mantendrá su voluntad por suscribir el pacto y será libre para reconocer las leyes en común, evitando cualquier sumisión tanto de su cuerpo como de su alma para beneficio de la autoridad estatal. El hombre en Spinoza construirá al Estado para guiarlo, más no para someterlo. El individuo conservará irremediabilmente todas sus pasiones, gustos y pensamientos, ya que la razón no refrenará sus pasiones, pero si una pasión mayor, es decir, el miedo a ser violentado.<sup>35</sup>

Para Spinoza, al igual que para Hobbes, la finalidad del estado político no era otro que la paz y la seguridad del bíos de los hombres, pero la diferencia radica en la importancia que para el filósofo judío tienen las libertades individuales originadas por las pasiones de los hombres, las cuales no deberán suprimirse por el Estado absolutista, sino que deberán fortalecerse, ya que éstas estimularán los ímpetus de los contratantes para mantenerse libres y dispuestos a defender la soberanía que han constituido. De ahí la relevancia de Spinoza para la concepción de la biopolítica en la modernidad, ya que amalgama las libertades

---

<sup>33</sup> Spinoza Baruch, *Tratado Político*, Alianza Editorial, 1986, Madrid, p. 56: “En efecto, conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieren que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna.”

<sup>34</sup> Spinoza Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., pp. 214-215: “A saber: que ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él, y que cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor. Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una sociedad, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos sino por medio de la coacción.”

<sup>35</sup> Ídem.

individuales de los hombres con las potestades que tiene el Estado para conducir la vida y administrar la conducta y el pensamiento de los individuos.

El contractualismo liberal impulsado por Baruch Spinoza será retomado por John Locke (1632-1704) quien abandona el sustancialismo del pensador judío y apuesta por el empirismo de Francis Bacon y por la revolución científica de Isaac Newton, los cuales reconocen que la experiencia sensible es determinante para la comprensión del mundo.

Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* introduce la idea de una sociedad política hincada en los derechos naturales de los hombres y en el contrato social que suscribirán éstos con el soberano. Locke parte de la noción de un estado de naturaleza en el cual los individuos disponen de una perfecta libertad sobre sus posesiones y sobre sus personas, en el que todo poder es recíproco y en donde nadie disfruta de éste en mayor o en menor medida que los demás. En esta libertad perfecta los hombres solo tienen dos restricciones derivado de las leyes de la naturaleza, es decir de la razón que gobierna al mundo, las cuales son no destruirse a sí mismo, ni dañar a otros en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones, ya que todos los hombres son obra del creador por lo que no existirá ningún derecho que permita tal cosa.<sup>36</sup> La ley de la naturaleza mirará por la paz y la preservación de la vida biológica de los hombres desdoblándose en casi perfecta armonía, con buena voluntad y asistencia mutua.<sup>37</sup>

El estado de naturaleza en Locke se verá transgredido por la dificultad de aplicar las leyes de la naturaleza y castigar su incumplimiento, lo que generará que los hombres afectados por su violación busquen resarcir estas faltas por sí mismos, siendo los individuos los jueces de su propia causa. El abuso en el castigo o el arrebató en la venganza ocasionarán la enemistad y la destrucción de los hombres, desplegándose un estado de guerra en el que premeditadamente se amenace la paz y la vida. El estado de guerra sólo se solventará mediante el pacto de los hombres para la constitución de una autoridad en conjunto, en el que se dejará atrás el estado de naturaleza, pero no se omitirán las leyes de la naturaleza que velarán por la defensa de la vida biológica.

---

<sup>36</sup> Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil, Tecnos, 1979, España, pp. 11-12

<sup>37</sup> A diferencia del planteamiento de Hobbes o Spinoza, en donde el estado de naturaleza retrata una lucha incansable entre los hombres lo que ocasionará una amenaza permanente sobre la vida

La protección del bíos se amparará como un supuesto categórico para la formación de cualquier comunidad ya que ésta conservará un halo de sacralidad, no como parte de una comprensión teológica, o al menos no explícitamente, sino debido a un supuesto origen en común que igualará a los hombres en facultades e inclinaciones, por lo que la existencia orgánica deberá de ser protegida tanto en el estado de naturaleza como en el estado de guerra,<sup>38</sup> en el que se buscará incansablemente la construcción de un cuerpo político para su resguardo.<sup>39</sup> El cuerpo político construido alrededor del consentimiento tendrá por facultad dictar las leyes, regular y preservar la propiedad, emplear la fuerza para la ejecución de dichas leyes y proteger la vida de los individuos.<sup>40</sup> Para Locke, el poder político juzgará concienzudamente la conducta y el pensamiento de los hombres para preservar el bíos y confeccionar los elementos necesarios para asegurar la paz.<sup>41</sup>

A diferencia de Hobbes, para Locke el alma del Estado no se establecerá en el monarca que ejercerá la violencia para persuadir a los hombres a respetar la vida y los bienes del conjunto, sino en el poder legislativo el cual tendrá la facultad de aprobar las leyes de la comunidad y normar la conducta del ejecutivo para que no aspire a un gobierno absolutista que amenace la libertad. Por lo que no es de extrañar que tanto el tratado de Locke que sintetizó estas demandas y la *Bill of Rights* que las patentizó se promulgaran en el reino inglés en el mismo año (1689), limitando los poderes del rey Guillermo III en favor del parlamento,

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 13: “Y así, habiendo sido todos los hombres dotados con las mismas facultades, y al participar todos de una naturaleza común, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación que nos dé derecho a destruir al prójimo como si éste hubiese sido creado para nuestro uso, igual que ocurre con esas criaturas que son inferiores a nosotros.”

<sup>39</sup> La ley de la naturaleza propuesta por Locke también será un candado al establecimiento de la soberanía política, pues esta ley firme defensora de la vida, no permitirá la anteposición de ninguna legislación civil en su contra, por lo tanto, ningún cuerpo político podrá amenazar esta existencia, y si alguno lo hiciera, se podrá apelar a las leyes de la naturaleza para revelarse en contra del soberano, ya que nadie puede darle a otro el poder sobre la vida que el mismo no tiene. Esto mismo se reproduce en torno a la libertad natural de los hombres, ya que siendo esta una potestad inherente a la naturaleza de los individuos no podrá renunciar nadie a ella, sometimiento de la vida de los individuos a una voluntad más allá de la propia, derivado de un poder absoluto y arbitrario, lo cual irá en contra de las leyes de la naturaleza, pues nadie puede desistir de su vida y de su libertad en la conformación de la sociedad política. Al contrario, el objetivo de la instauración de un poder público estará relacionado a la defensa de la existencia orgánica, de la paz y del entendimiento mutuo, pues éste suprimirá los desafíos del estado de guerra y fungirá como un árbitro sensato para la solución de los conflictos.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 9

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 124: “Esto lo lleva a querer abandonar una condición en la que, aunque él es libre, tienen lugar miedos y peligros constantes; por lo tanto, no sin razón está deseoso de unirse en sociedad con otros que ya están unidos o que tienen intención de estarlo con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de «propiedad». Por consiguiente, el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad, cosa que no podían hacer en el estado de naturaleza, por faltar en él muchas cosas [...]”

evitando que el monarca pudiera anteponer la guerra a la búsqueda de paz que fue el objetivo del parlamento inglés después de las guerras civiles que habían anquilosado al país por casi medio siglo.

Guillermo III también promulgó la *Toleration Act*, o Ley de Tolerancia (1688),<sup>42</sup> la cual buscaba afianzar la libertad de culto y evitar los conflictos religiosos que distanciaban a los protestantes de la rama calvinista con los anglicanos que defendían la transubstanciación del cuerpo de Cristo.<sup>43</sup> Este alejamiento de las vicisitudes político-religiosas también sobresaltó al pensamiento cimentado en la dogmática cristiana. Las premisas inalterables en torno al origen divino del universo y del hombre no se encuadraban con las revoluciones científicas y los cambios políticos que de a poco aceptaban posturas divergentes sin el apremio de una curia religiosa que defendiera la dogmática hasta las últimas consecuencias. Locke, aunque partidario de la tolerancia religiosa en tanto consideraba a los jueces terrenales como no aptos para evaluar de manera confiable las afirmaciones celestiales, veía tildado su pensamiento debido a que sus supuestos políticos partían de premisas escolásticas. Los hombres como creación divina y las leyes de la naturaleza como normas sagradas entregadas a los hombres por Dios<sup>44</sup> fueron proposiciones desestimadas por los autores que analizaron la legitimidad del poder político durante este periodo.

El empirismo político de Locke fue retomado sin estas salvedades dogmáticas por el filósofo escocés David Hume (1711-1776) quien lo esgrimiría en sus ensayos políticos en torno a la filosofía utilitarista que privilegiaba la maximización de la felicidad y el bienestar de los individuos como objetivo de los Estados. Hume consideraba que el bien de la sociedad

---

<sup>42</sup> Artículo 28 (XXVIII) de los Treinta y Nueve Artículos de la Religión: “La cena del Señor no es solo una señal del amor que los cristianos deben tener entre sí, uno al otro, sino que es un sacramento de nuestra redención por la muerte de Cristo: tal como para los que, de manera correcta, con dignidad y fe reciben lo mismo, el pan que partimos es tomar parte del cuerpo de Cristo, y de igual manera la copa de bendición es tomar parte de la sangre de Cristo.”

<sup>43</sup> Con la aprobación de esta ley se colocaban los cimientos para la supresión de los conflictos religiosos, así como para la significación cada vez menor de éstos asuntos en la conformación del poder político, en tanto los monarcas o parlamentarios se desligaban de los dogmas que los habían enfrentado desde el reinado de Enrique VIII, y ponían el acento en los intereses del reino, derivado particularmente del conflicto por la sucesión de la corona española a la muerte del rey Carlos II en el año 1701, circunstancia que enfrentó a toda Europa.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 14: “Al transgredir la ley de naturaleza, el que realiza una ofensa está declarando que vive guiándose por reglas diferentes de las que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua. Y así el transgresor es un peligro para la humanidad; pues las ataduras que impedían a los hombres herirse y hacerse violencia unos a otros han sido por él cortadas y rotas. Lo cual, al constituir una transgresión contra toda la especie.”

es el bien de quienes la componen, es decir, de los individuos que buscan satisfacer sus pasiones y alcanzar la mayor felicidad posible. En consecuencia, Hume se alejó de la lucha feroz entre los hombres en el estado de naturaleza como lo sugirieron Hobbes o Spinoza, así como del individuo guiado por un postulado moral que le evitaba dañarse y dañar a otro como lo hizo Locke, para fundamentar su pensamiento en las implicaciones empíricas del accionar humano en torno a la utilidad, el bienestar y a la felicidad de los hombres. El individuo violento y abusivo retratado por Hobbes o el benevolente y altruista plasmado por Locke, dará paso a un hombre calculador e interesado que buscará maximizar sus placeres y evitar sus dolores, en el que la tiranía de la realidad se impondrá para escapar de toda finalidad idealizada. Los hechos insoslayables construirán a los hombres para conducirlos de acuerdo a sus propias necesidades para hacer de ellos meros satisfactores de su ser pasional.

El interés de los individuos guiados por la maximización del bíos, se convertirán en obligaciones morales cuando tales búsquedas se agrupen en el conjunto de los hombres por su inherente valor transformándose en el interés común, el cual será considerado así por su benevolencia para la vida: tales como la propiedad, la libertad y la defensa de la vida, instaurándose un poder político guiado por estos intereses para alcanzar la felicidad de sus integrantes.<sup>45</sup> Los intereses individuales se convertirán en un interés común, evolucionando hasta la formación de un poder político el cual desarrollará las facultades para conducir la existencia de los hombres por los senderos de la felicidad, el cual también tendrá la obligación de castigar la transgresión a estos principios a través de las leyes que censurarán las conductas que atenten contra el interés de toda la comunidad. El Estado emanado de los intereses privados tendrá como herramienta de su proceder el uso de la fuerza. Los hombres son agitados más por las pasiones que por la razón, por ello este brazo coercitivo permitirá al Estado contrarrestar las inclinaciones privadas de sus integrantes. El Estado ideado por Hume<sup>46</sup> se reconocerá en torno a las pautas del deber y la moralidad de una comunidad

---

<sup>45</sup> Hume David, Ensayos Políticos, Unión Editorial, 2005, Madrid, p.28

<sup>46</sup> El Estado para Hume, tendrá el deber de guiar y corregir el comportamiento de los hombres pasionales para asegurar la convivencia de la comunidad; por la fuerza disciplinará a los hombres a respetar la vida y los bienes del conjunto, y de esta manera mantendrá la paz y el orden en la sociedad. La obediencia al poder político y sus leyes, apuntaladas en las instituciones coercitivas y de justicia, cumplimentarán la subordinación de los hombres al soberano, y las luchas abiertas o secretas entre la autoridad o entre los hombres tendrán que sacudirse, pues en la composición de este poder político solo podrá imperar la búsqueda del bien común elaborado en torno a los intereses personales, y la preservación de la vida y los bienes del conjunto para asegurar la preservación de la comunidad.



interesada en satisfacer sus deseos, alcanzar sus intereses y ceder antes sus necesidades, es decir, de privilegiar su existencia biológica y finita por encima de cualquier pretensión de virtud.<sup>47</sup>

El pensamiento de Hume influyó particularmente a Jeremy Bentham (1748-1832) en múltiples aspectos de su doctrina social. Ambos reconocieron a la seguridad como el fin supremo de los hombres pasionales, a la felicidad como la satisfacción de los intereses personales y al interés común como la congregación de los intereses privados. Para ambos pensadores el ejercicio del poder político se explica en torno a las satisfacciones del bíos: “Mediante este interés hemos de gobernarlo, y con él como instrumento obligatorio, a pesar de su insaciable avaricia y ambición, a contribuir al bien público”.<sup>48</sup>

Bentham sostiene que sólo el placer y el dolor indican a los individuos como actuar y comportarse. Sólo a través de ellos es que se ubica la utilidad de una acción y derivado de su condición es que se establece el juicio moral de su ejercicio. El placer y el dolor como características propias de una existencia orgánica establecerán la conmensurabilidad de las acciones de los hombres, y a través de ellas es que se ubicará el grado de felicidad, ya que a pesar de que los antiguos hayan abjurado de su utilidad en tanto que las consideraban las amarras de su existencia animal, para el filósofo inglés, estos son los señores de todos los hombres, ya que los gobiernan ante cualquier decisión en su existencia mundana.<sup>49</sup>

El principio de utilidad derivado de estas impresiones serán determinantes ya que a partir de ellas se aprueba o reprueba cualquier decisión, acción, sentimiento o pensamiento de los hombres. Según Bentham, los individuos por su constitución natural son partidarios de cualquier decisión que aumente su placer, bien o felicidad, en cambio rechazan las decisiones que disminuyan estas sensaciones y los conduzcan a la infelicidad, al dolor o al abandono.<sup>50</sup> “No ha existido ser humano que vaya en contra corriente de este principio, incluso los individuos más inteligentes están dispuestos a abrazar dicho fin sin reservas.” La saciedad del bíos son lo que guiarán a los individuos en su vida cotidiana y en sus relaciones interpersonales. Este principio es contrario a cualquier ascetismo que desde la filosofía

---

<sup>47</sup> *Ibíd.*, pp.24-27

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 53

<sup>49</sup> Bentham, Jeremy, *Antología*, Ediciones Península, 1991, Barcelona, p. 45

<sup>50</sup> *Ibíd.*, pp. 46-47

clásica y particularmente desde las prácticas cristianas se defiendan, pues tales acciones estaban en contraposición a la naturaleza humana: “el ensueño de ciertos especuladores superficiales [...] que aprovecharon cualquier ocasión para combatir todo aquello que se presentara bajo el nombre de placer. Habiendo llegado tan lejos y habiendo olvidado el punto de partida, siguieron adelante y llegaron tan lejos como para pensar que era meritorio enamorarse del dolor”.<sup>51</sup>

Para Bentham, el principio de utilidad deberá ser el único elemento que el legislador convendrá tener en cuenta para la organización del poder político. Éste velará por la felicidad de los sujetos que lo componen y prevendrá el daño de cualquier acción o compensará por medio de las penas los delitos cometidos en contra de la vida y los bienes.<sup>52</sup> El hombre político arbitrará los intereses de los individuos, reconociendo en él a un sujeto que también será partidario de los propios. Comúnmente, señala Bentham, se ha considerado al legislador como un sacrificador de sus intereses en aras del deber público, mas esta situación no deberá de aceptarse; tales anhelos van en contra del curso normal de la vida. El sacrificio del individuo por la comunidad no es posible ni deseable, escondiendo los intereses personales de estos individuos, distrayéndolos de su deber de incrementar la felicidad de la comunidad. Ningún acto del legislador puede calificarse como virtuoso si está destinado al sacrificio de sus intereses por la comunidad, en tanto engaña con su discurso. La virtud del hombre público sólo estará en aquellas acciones que proporcionen un aumento de la felicidad de los integrantes del Estado, no en el ascetismo ni el sacrificio de éste por el bienestar del Estado.<sup>53</sup>

Desde la visión de Bentham el supremo bien o *summum bonum*, como él llama a la búsqueda de la virtud de los antiguos, desprecia el placer y el dolor como elementos inherentes a la naturalidad animal de los hombres. Para Bentham el zoé no es más que una tontería con pretensiones de sabiduría. La moralidad de la supuesta vida superior consiste en meras palabras que niegan la existencia de la materia en el mundo y su influjo sobre la corporalidad de los hombres. Son necedades sin sentido que impusieron las élites antiguas, ya que el pueblo encontró desagradable discutir tales dilucidaciones alejadas de la realidad, por lo cual, estos pretendientes a sabios consideraron ignorante y vulgar al pueblo guiado por

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, pp. 47-48

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 66

<sup>53</sup> *Ibíd.*, pp. 74-45.

sus ambiciones y placeres, y en cambio ellos, charlatanes de una existencia virtuosa, se consideraron superiores al resto afirmando su autoridad en tales despropósitos.<sup>54</sup> Para Bentham, los supuestos eruditos que cultivaban este supremo bien mantenían la cabeza erguida sostenida por la presuntuosidad de alguien que se dedica a fabricar necesidades.<sup>55</sup>

Esto mismo se puede decir del ascetismo y del misticismo religioso. Tales acciones están enmarcadas por el ejercicio de una actitud moral que desdeña el principio de utilidad y va en contra corriente de la naturaleza humana. Cualquier religión resultará pernicioso para la existencia de los hombres en tanto esté incapacitada para calibrar el placer y el dolor como las medidas que deberán guiar la vida de los individuos. La verdadera religión, entendida como la expresión de la voluntad de Dios, es contraria al ascetismo o a las prácticas que minimizan el placer y maximizan el dolor. Para Bentham el principal atributo de Dios es la benevolencia infinita, no logrando alguna religión expresar tal benevolencia si impide la felicidad y castiga los placeres. La única religión que merece ser seguida es aquella que se deleita en la felicidad de los hombres y no en sus miserias.<sup>56</sup>

El desprecio evidente de Bentham sobre la posibilidad de una existencia superior tanto religiosa como política, y la exaltación de las necesidades, intereses y pasiones como justificación a la implantación de un poder político dedicado a su satisfacción, es la muestra clara de las transformaciones generadas desde el plano del pensamiento sobre la gestión del bíos desde la esfera pública. Del Leviatán hobbsiano dedicado a la preservación de la vida a través de una monarquía despótica sin leyes más allá de la sancionadas por el rey, se traslada en Bentham a un poder político en el que su principal objetivo es lograr la felicidad de los ciudadanos a través de la satisfacción de sus necesidades y placeres, en donde la constitución es la garante de las libertades y en donde los hombres participan en la construcción de las leyes. El contrato social para Bentham se reconocerá como una ficción, el consentimiento y la violencia afirmarán la soberanía de los gobernantes, y el interés común cohesionará a los gobernados con el Estado.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, pp. 83-84

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 85

<sup>56</sup> *Ibíd.*, pp. 79-81

<sup>57</sup> *Ibíd.*, pp. 109-118

Se exterioriza una transformación en el que el sistema de gobierno se modifica, la participación de los ciudadanos en el Estado de igual forma, así como el lugar en donde se justifica la soberanía del poder político. No obstante, lo que se mantiene invariable es el deber del Estado de preservar y gestionar el bíos de los hombres, conduciéndolos por los senderos hacia la felicidad que se determina por su satisfacción orgánica. La gestión de la existencia biológica le dará una razón de ser a los Estados que se legitimarán en la preservación y optimización del bíos de sus integrantes. Se establecen las premisas para la generación de las prácticas biopolíticas que de apoco irán edificando las instituciones públicas que gestionarán y optimizarán la existencia biológica adecuándolas a los requerimientos políticos y económicos de la modernidad.

No sólo en Inglaterra, en donde se habían sepultado las instituciones católicas y el rey dependía de la benevolencia del parlamento se elaboraban estas propuestas tendientes a la satisfacción del bíos para alcanzar la felicidad como fin ulterior del Estado, también en Francia, el otro centro de la Ilustración en Europa, se exponían afirmaciones al respecto. La situación política de Francia fue muy diferente a la de Inglaterra. En Francia el rey mantenía las potestades absolutistas y el clero católico fungía como un poder real que controlaba la vida de los súbditos, por ello, las transformaciones hacia la participación pública de otros estratos como la burguesía dependían de la benevolencia y de las necesidades políticas del rey.<sup>58</sup> Las disparidades en las condiciones políticas no hicieron propicio que las concepciones de los pensadores liberales franceses se expresaran libremente, aun así pensadores como Denis Diderot, el barón de Montesquieu y Jean-Jacques Rousseau pudieron enunciar novedosas interpretaciones en torno a la legitimidad y finalidad del poder político muy cercanas a las generadas en el reino inglés, concentrándose particularmente en una nueva razón de Estado establecida en torno a la protección y gestión del bíos.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Por ejemplo, el rey Luis XIV (1638-1715), reforzó el galicanismo como una doctrina que buscaba limitar el poder de la curia romana y asimilar determinada autonomía del clero francés, así como obligó a que la alta nobleza residiera en el palacio de Versalles, para evitar que se hicieran fuerte en sus posiciones territoriales y así reducir las rebeliones en contra de su autoridad, dándole mayor relevancia política a la clase comercial que progresivamente aumentaba en las ciudades costeras.

<sup>59</sup> Estos pensadores formaron parte de los enciclopedistas que reunieron una serie de conocimientos y reflexiones en muchas áreas de la ciencia, que dieron la pauta a la generación de nuevos saberes alejados de la religión y de las explicaciones supraterrrenales. Uno de sus principales impulsores y editor de estos trabajos fue Denis Diderot, quien interesado en muchas disciplinas entabló debates en áreas de la química, la física, la medicina y la política, ésta última le generó diversos problemas dado la actitud despótica de la monarquía

Diderot (1713-1784) comienza su disputa en contra del poder absolutista al señalar que ningún hombre ha recibido de Dios o de la naturaleza el derecho de mandar sobre los demás; “Dios cuyo poder es inmenso sobre los hombres nunca pierde sus derechos ni los transfiere a un soberano”. Doblar la rodilla frente a un rey por suponer que éste tiene un mandato divino es falso y puede considerarse incluso como idolatría, dándole al hombre una propiedad divina que no tiene. El mandato del soberano es recibido de los súbditos y no de Dios, teniendo una autoridad derivado del consentimiento de sus electores. Este lazo que une al soberano con sus contratantes no podrá romperse o anularse a través de la fortaleza del rey y cuando tal consentimiento sea cuestionado deberá de cesar, ya que ninguna autoridad puede subsistir más que por la razón que se le ha establecido.<sup>60</sup>

El pueblo, al que Diderot sintetiza en la nación, deberá recuperar sus derechos y su plena libertad, ya que el soberano carente de cualquier virtud sólo es usufructuario por un tiempo de los bienes que le pertenecen a la nación y depositario del poder político para que guíe al pueblo por el sendero del bien común en busca de la felicidad.<sup>61</sup> De manera que para Diderot el hombre es un ser gobernado por las pasiones en donde la mayor parte del tiempo priman sobre la razón impulsando a los hombres hacia la obtención de objetos sublimes que contribuyan a procurarle su felicidad. La razón será el medio para calcular y conducir su comportamiento hacia la realización de sus pasiones que se establecerán en la satisfacción de las necesidades, placeres e intereses de su existencia finita.

El hombre pasional construye al Estado en un contexto en el que los hombres se ven integrados a un espacio social, y sin embargo cada uno de los individuos busca satisfacer su cuota de felicidad sin reparar en los medios para su cumplimiento y sin cuidarse si son perjudiciales o no para los demás. Es ahí en donde se genera una autoridad pública la cual administra la búsqueda de placeres, da garantías para la satisfacción de los sujetos al reprimir

---

francesa que censuró parte de sus trabajos, siendo detenido por contrariar los presupuestos defendidos desde el poder real. Entre sus posturas más polémicas se encontraba la división de poderes como la acontecida en Inglaterra y la primicia de una ley general que se aplicará para todos los individuos, siendo esta ley garante de la igualdad de los hombres y de la felicidad como objetivo y base moral de toda la actuación pública que buscaba ser legítima en el reino.

<sup>60</sup> Diderot impugna el gobierno hereditario de la corona francesa y cuestiona que tal autoridad sea considerada un bien particular, y no un bien público generado por el pueblo y sustraído de él para afirmarlo en una monarquía testamentaria. “No es el Estado quien pertenece al príncipe, es el príncipe quien pertenece al Estado”. Diderot, Denise, *Escritos Políticos*, Centro de estudios constitucionales, 1989, Madrid, pp. 6-7

<sup>61</sup> *Ibíd.*, pp. 8-9

las transgresiones hacia la felicidad personal e impulsa a la razón pública para hacerle frente al peligro que plantean los hombres y su naturaleza.<sup>62</sup> El Estado es quien tiene que proteger a los individuos de las amenazas que circundan la vida, pero a diferencia de otros autores utilitaristas, para Diderot, los hombres no están atomizados de manera permanente, sino que constituyen una nación, es decir, un grupo de individuos que por sus similitudes se integran para protegerse mutuamente.<sup>63</sup>

El planteamiento de Diderot está en correspondencia con lo manifestado por los utilitaristas ingleses, en donde el Estado es el garante de la felicidad individual y colectiva de los sujetos. Esta felicidad sólo dependerá de la voluntad por perseguir los medios para complacer su existencia material. La única restricción será obedecer la ley para evitar afectar la existencia o los placeres de los demás. La vida de los hombres podrá estar adornada de múltiples lujos y goces, pudiendo regalarle al cuerpo los placeres que desee sin que por ello los hombres sean estigmatizados por corrupción o impiedad. La felicidad es la que procurarán y el medio para ello será la satisfacción de sus necesidades y pasiones.<sup>64</sup> El Estado servirá para regular tales anhelos, ya que es a través de ellos que se gobernará la conducta de los sujetos: “¿qué pensar de un sistema donde no se tienen en cuenta la locura y las pasiones, el interés y los prejuicios, etc.?”<sup>65</sup>

Las obras literarias, filosóficas y políticas de Diderot confluyeron con las de su coetáneo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) partiendo ambos del presupuesto teórico del estado de naturaleza, así como del lugar de las pasiones y de la existencia orgánica para la formación del Estado moderno.

Rousseau reconoce que todos los hombres han nacido libres y sin embargo se encuentran encadenados sin saber bien por qué. Esta esclavitud deriva de la fortaleza de algunos hombres que se han sobre puesto al resto por medio de la violencia los cuales para

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 24

<sup>63</sup> Es en la idea de nación donde Diderot funda tanto el mundo natural que hermana a los hombres con características fisiológicas “similares”, con el mundo político, en la instauración de un Estado dedicado a resguardar su existencia mundana. Diderot inaugura un planteamiento que va a determinar a todos los Estados modernos, pues es a través de la idea de nación que el Estado va a determinar la “naturalidad” de sus integrantes a través de parámetros biológicos o raciales, constituyendo a los elementos de la vida biológica como una medida para la integración de los componentes del Estado. *Ibíd.*, pp. 32-35

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 112

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 205

legitimar su dominación han elaborado al derecho para asentar su predominio, justificando la obediencia como un deber hacia una autoridad legítimamente constituida.<sup>66</sup> La dominación afirmada en el derecho enajena la libertad y les da la posibilidad a los hombres de tratar a otros como esclavos, excluyendo la eventualidad de desarrollar una vida cualificada, imponiéndoles una condición de subyugación que oprime la corporalidad y la conciencia de los individuos. El caótico estado de naturaleza que genera un estado de guerra fundamenta al derecho y a la esclavitud, imponiéndose la ley del más fuerte, fundando el conquistador un derecho sobre la vida y la muerte de los vencidos.<sup>67</sup>

La resistencia de los hombres a tal subyugación emergerá del deseo de remediar los males de los esclavizados, buscando asociarse para defender y proteger la vida y la libertad de los oprimidos. Tal acto produce un cuerpo moral y colectivo que asume la voluntad general de los esclavos, formando una unión que pronto tomará la forma de Estado. Esta asociación conservará el compromiso recíproco de proteger la vida y la libertad de sus integrantes asignando a un soberano para que lo cumplimente, el cual no tendrá la facultad de derogar este acto primitivo, por lo que violar este mandato atentará el acuerdo primigenio y pondrá en entredicho su pertinencia.<sup>68</sup>

El tránsito entre el estado de naturaleza y el estado civil se reflejará en la acotación de los impulsos físicos y en los apetitos de los contratantes a través de las instituciones del Estado, restringiendo las pasiones propias de una libertad natural para evitar que transgredan los derechos del resto y obligando a los hombres a mirar más allá de sí mismos para exorcizar las posibilidades de un retorno al estado de guerra.<sup>69</sup> El pacto creador del estado civil obligará a que las instituciones estatales comiencen a gestionar las pasiones y necesidades de los hombres, regulando la conducta y la propiedad, instaurando una administración progresiva sobre los elementos del bíos, disciplinándolos a las necesidades de la voluntad general representada por las decisiones del soberano.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *El contrato civil*, Editorial EMU, 2017, México, pp. 25-28

<sup>67</sup> *Ibíd.*, pp. 31-34: “Hago contigo un convenio, completamente en tu perjuicio y completamente en mi provecho, que yo observaré cuando me plazca y que tu observarás cuando me plazca a mí también

<sup>68</sup> *Ibíd.*, pp. 35-40

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 41

<sup>70</sup> *Ibíd.*, pp. 41-43

El Estado, al tener como finalidad ulterior proteger la vida de los contratantes, no podrá disponer de ella ni de sus bienes de manera arbitraria debido a que tal situación atentará en contra del pacto social. Sin embargo, los hombres podrán dar su vida al Estado, no para alcanzar una existencia superior, sino debido a que en la conservación del Estado se encuentra la protección de su propia vida. “Es indispensable para el Estado que mueras, debes morir, pues sólo con esta condición has vivido hasta entonces seguro”.<sup>71</sup> El contrato social tendrá como finalidad la conservación de los contratantes, por lo que quien acepte esta finalidad también aceptará los medios para asegurarla, en este caso dedicando su vida para defender al Estado de las amenazas externas, aceptando los castigos de las conductas o pensamientos que lo transgreden y consintiendo la gestión del bíos para evitar que los hombres quebranten la vida y libertad de los contratantes.<sup>72</sup>

Hasta aquí se ha reconocido cómo diversos autores del siglo XVII y XVIII han plasmado la necesidad de un poder político centrado en la preservación y gestión del bíos. Este pensamiento se tradujo en transformaciones económicas y políticas en la Europa del siglo XVIII que marcarán el rumbo de la administración biopolítica en la modernidad, particularmente la revolución industrial y la revolución francesa, las cuales determinarán al mundo occidental por sus innovaciones tecnológicas y políticas en las instituciones y dispositivos tendientes a asegurar las relaciones de dominación, elementos que se tratarán en los siguientes apartados.

## **5.2 La revolución francesa como catalizador de la gestión del bíos**

La revolución francesa, como una transformación que derruyó las inoperantes instituciones políticas medievales, dará la pauta para la consolidación de instituciones públicas modernas que se dediquen a la administración del bíos. Esta administración tendrá por objetivo cumplimentar las finalidades del Estado moderno en torno a la protección y optimización de la existencia orgánica. Pero también tendrá como finalidad evitar que estas revoluciones continúen transgrediendo las relaciones de dominación a partir de los dispositivos de disciplinarización y vigilancia, ejecutando normas para la administración de

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 53

<sup>72</sup> *Ídem.*



los cuerpos y las conciencias que limiten las posibilidades de otro levantamiento tumultuario que termine con la cabeza del soberano clavada en una picota.

La revolución francesa forma parte de las transformaciones económicas y políticas derivadas del advenimiento de la burguesía como una nueva clase social que desde el siglo XV había cobrado relevancia por su oposición a múltiples disposiciones que aseguraban la hegemonía de la nobleza feudal y del clero católico en los reinos europeos. Las luchas religiosas que fortalecieron a la burguesía protestante en Inglaterra y en el Imperio Germánico en Francia quedaron relegadas después de la supresión del edicto de Nantes por Luis XIV y la posterior guerra de los nueve años (1688-1697), en la que triunfó el ejército francés que representaba el absolutismo político y las viejas prácticas nobiliarias que le daban peso político al clero y a la nobleza feudal.

A mediados del siglo XVIII las restricciones al comercio y las malas cosechas de 1760 provocaron un aumento considerable en el precio de los alimentos generando hambruna tanto en el campo como en las ciudades. El descontento de las capas más bajas se equiparaba al de las clases burguesas, ya que los pobres sufrían los vaivenes de las cosechas y los burgueses padecían la marginación política y económica del absolutismo. A esto se le suma el aumento considerable en los gastos de la corte que se contrastaban con las penurias económicas de la población en general, provocando animadversiones que se veían representadas en los ideales de la ilustración, encontrando en ellos los medios para desembarazarse de la monarquía hereditaria y con ello de una razón de Estado que estaba guiada más en satisfacer los intereses y placeres de la corte que en procurar la vida y los bienes a la población francesa.

A principios de 1789 se separaron los representantes de los Estados generales y el Tercer Estado que agrupaba a la burguesía y a la plebe organizó una Asamblea Nacional para redactar una constitución a la cual Luis XVI se opuso firmemente. Esta Asamblea además redactó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, siendo un documento fundamental para los Estados modernos, fundando una doctrina que enaltecía algunos derechos naturales entendiéndolos como derechos humanos universales que se propagarían por los Estados occidentales. Pocos días después de la aprobación de esta declaración dimitió el ministro de finanzas Jacques Necker al gobierno de Luis XVI, ministro que por sus reformas sociales y administrativas tenía gran popularidad entre el pueblo de París. Esta

dimisión produjo altercados en la ciudad, por lo que el 14 de julio ante el temor de los insurrectos de que las tropas reales detuvieran a los instigadores de las revueltas asaltaron la fortaleza de la Bastilla, cárcel en donde se encerraban a los presos de la ciudad, y lugar estratégico ya que los cañones de la fortaleza perfilaban hacia los barrios insurrectos de París. La toma dejó como saldo cuatro presos muertos, la muerte del gobernador de la prisión Bernard de Launay, así como del alcalde de la ciudad Jacques de Flesselles, quien fue juzgado entre la multitud por el delito de traición y su cabeza fue mutilada y expuesta en una pica, al igual que la de Launay, comenzando una época de transformación y terror que determinaría a la modernidad.

Estos dos sucesos, la aprobación de la declaratoria de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y la toma de la Bastilla por parte del pueblo parisino, son dos hechos importantes que ejemplifican la materialización de los cambios que desde la ilustración se exigían a los Estados modernos. Esto es, Estados pendientes de la administración del bíos, dedicados a su protección y normalización, pero también Estados dedicados a la disciplinarización, castigo y aniquilación de la vida si es que esta existencia desafiaba los componentes públicos para la organización y optimización de la vida biológica de los ciudadanos.

Los artículos que integran la declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano están en concordancia con los presupuestos filosóficos del liberalismo, en los cuales la propiedad, la libertad y la vida son derechos naturales necesarios para la conformación, preservación y legitimación del ejercicio del poder político. El artículo uno de esta declaración reconoce que todos los hombres son libres e iguales, desdeñando cualquier mecanismo de existencia superior que desde la antigüedad hasta la ilustración habían determinado el ejercicio del poder político de una élite sobre el resto de la población derivado de una presumible condición de preponderancia por sus habilidades bélicas, por su cercanía a la religión o por sus capacidades cognitivas. La declaración expresó firmemente la eliminación de esta recelada existencia superior, determinando que todos los hombres son libres e iguales, tal como el cristianismo enalteció y tal como el protestantismo reutilizó para combatir a la curia romana. La diferencia estribaba en que esta libertad e igualdad impulsada por la declaración sólo se hace patente en la sociedad política, es decir, sólo se materializa

en la conformación del Estado y de las leyes que se elaboran para conducir el comportamiento de los individuos, dependiendo del poder político para hacer viable su cumplimiento.

El artículo dos de esta declaración reconoce que toda asociación política tiene como finalidad conservar los derechos naturales de los hombres tales como la seguridad, la vida y la propiedad de los individuos. Se recupera el discurso de los contractualistas liberales que señalaban la presencia de unos derechos naturales que estaban cimentados en una realidad prepolítica en donde la preservación de la vida biológica era el fundamento para la instauración de una sociedad política. Es por ello que tales objetivos, esto es, la vida, la seguridad y la propiedad, se mantienen como designios invariables del cuerpo político, destinados a resguardarlos por sobre cualquier acontecimiento que los amenace. Del temor a perder la existencia biológica y los medios para su preservación en el estado de naturaleza, se pasa al temor de perder las estructuras políticas que están destinadas a resguardar la libertad, la seguridad y la vida de los hombres, manteniendo la existencia orgánica como el principio a proteger en la organización del Estado moderno.

El artículo cuarto aborda la libertad, que consiste en hacer todo aquello que no cause perjuicio a los demás, siendo esta concepción diferente a la libertad antigua en torno al ejercicio del *logos*, así como a la libertad cristiana asentada en el ejercicio de la voluntad. La libertad moderna respaldada por los escritores del contractualismo se establece como una facultad acotada a los marcos de la ley generada en la construcción del estado civil, es decir, una libertad que no atente en contra de la vida y los bienes del conjunto ya que ésta es la razón de ser de la sociedad política. La libertad moderna estará atravesada por la normatividad estatalizada que vigilará que no se perjudiquen los intereses de los integrantes del pacto, sancionando las conductas que agraven a los hombres. La libertad suscrita en la declaración de los Derechos del hombre y el ciudadano y que trasciende a los Estados occidentales, se establecerá en hacer todo aquello que no esté prohibido por la ley y las instituciones del cuerpo político, estrechando su conducta y pensamiento en aquello que esté normado por el Estado defensor de la vida y administrador de la justicia.

La declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano es la muestra de una gestión del bíos positiva desde el poder político. Una protección a los elementos que aseguran la existencia orgánica de los individuos como lo son el resguardo de la propiedad, la libertad

de conciencia, la garantía de los derechos inherentes a la condición del ser humano, la búsqueda de seguridad, etc., siendo esto lo que en definitiva trazará la fisiología de las instituciones estatales dedicadas a la protección del bíos. No obstante, esta gestión de la vida se contrasta con la acontecida posterior a la toma de la Bastilla por parte del pueblo parisino, considerando a ésta como una gestión de la vida negativa, destinada a regular la existencia biológica no principalmente para protegerla sino para controlarla y adecuarla a las necesidades de las relaciones de dominación, acabando con esta vida de ser necesario.

La toma de la cárcel de la Bastilla por la plebe de la ciudad de Paris dejó como resultado una guardia parisina compuesta por los insurrectos, armada y abastecida con gran cantidad de municiones dispuestos a combatir a las tropas reales de Luis XVI, así como un gobierno municipal (la comuna) que apoyado por la guardia parisina lograba imponer normas y políticas a la población que incluso se anteponían a lo que ellos llamaban el despotismo burgués. En la ciudad de Paris se constituyó un poder político lo suficientemente fuerte como para atemorizar al rey, así como para intimidar a los revolucionarios más mesurados, integrantes de la burguesía, que exigían el control de estos insurrectos por parte de la Asamblea Nacional. La oposición de los partidos burgueses no contuvo a la población parisina y en la marcha de las mujeres a Versalles el monarca fue secuestrado y puesto en el palacio de las Tullerías en donde sería rehén del pueblo parisino. La población de la ciudad que había saqueado las propiedades del *Ancien Régimen*, que había asesinado a los magistrados del rey en la Bastilla, que había asesinado al sobrino de Jacques Necker, Berthier de Sauvigny al imputarle la falta de alimentos, que había asesinado a Joseph Foulon de Doué, ministro que había sustituido a Necker, y que ahora había secuestrado a la familia real, se materializaba como una amenaza para la constitución del Estado moderno, no sólo por sostenía postulados radicales, sino porque atentaba en contra de la vida, los bienes y la libertad de los individuos, principios esenciales contenidos en la declaración de los Derechos del hombre y del Ciudadano tendientes a la gestión del bíos desde el poder político.

Las medidas que se tomaron posterior a estos hechos estuvieron destinadas a controlar a las poblaciones de la ciudad a través de la conformación de novedosas corporaciones coercitivas, nuevas administraciones públicas en el campo de la justicia, nuevas instituciones estatales para la gestión de la vida e incluso una reingeniería en la ciudad para restarle poder

a las multitudes que se habían apoderado de París. Una de estas nuevas corporaciones coercitivas fue la policía la cual tuvo sus orígenes en las ciudades medievales<sup>73</sup> aplicando las normas administrativas establecidas por el monarca.<sup>74</sup> En Francia la policía se desarrolló hasta finales del siglo XV como un cuerpo urbano a las órdenes del monarca el cual intervenía en los asuntos de salubridad, bienestar y orden público.<sup>75</sup> Poco después de las luchas religiosas la policía asumió ciertos deberes que antes le correspondían al poder clerical pero que ahora administraba el Estado como la beneficencia pública, los hospicios y algunos otros centros urbanos en donde se atendían a los mendigos, vagabundos y demás marginados. Posterior a los levantamientos revolucionarios los cuerpos coercitivos del Estado francés se vieron superadas por la guardia nacional y las tropas parisinas que habían asaltado el palacio de Versalles y habían asesinado y arrebatado los bienes a muchos integrantes del *Ancien régime*. Fue así que la policía se constituyó como la única garantía de la seguridad y del orden público, “o más exactamente a la idea de que la coacción sólo debe emplearse para apartar peligros, no para hacer más feliz a los súbditos”.<sup>76</sup>

La policía como fuerza del orden se estableció en el gobierno postrevolucionario desde 1791 cuando se crearon los oficiales de la paz comisionados en todos los distritos de París para mantener el orden entre la población de la ciudad que se manifestaba como peligrosa y que desconfiaba de la monarquía constitucional de Luis XVI que continuamente pactaba con los reinos europeos el fin de la revolución. Fue así como este cuerpo burocrático se transformó en un cuerpo coercitivo que tuvo como función principal detener cualquier intento

---

<sup>73</sup> Giannini, Massimo Severo, *Derecho administrativo*, INAP, 1991, Madrid, p. 55: “Los entes hospitalarios son instituciones de beneficencia para los enfermos pobres, y no instituciones para la asistencia de los enfermos, en general; los problemas de la agricultura son el ordenamiento del catastro y las obras públicas para regular las aguas, pero los campesinos quedan como estaban; la educación se debe difundir, pero la libertad de enseñanza es reprimida, etc.”

<sup>74</sup> Nieto García, Alejandro, *Estudios históricos sobre administración y derecho administrativo*, Instituto Nacional de Administración Pública, 1986, Madrid, p. 243: “Eran órdenes del príncipe formalmente dirigidas a los súbditos y a los funcionarios. A los súbditos se les ordenaba, por ejemplo, que mantuvieran encendidos faroles en los portales de sus viviendas a determinadas horas de la noche, mientras que a las autoridades se les ordenaba que, además de vigilar por el cumplimiento de lo anterior por parte de los vecinos, encendieran otros faroles en las esquinas. En cualquier caso, se trata, sin embargo, de simples especificaciones de una obligación u objetivo genérico del Estado, que se resumen en la policía. La policía autoriza y —obliga— al Monarca y a sus funcionarios *a cura avertenda mala futura*.”

<sup>75</sup> Parejo Alfonso, Luciano, *El concepto del derecho administrativo*, Editorial Jurídica Venezolana, 1984, Caracas, p. 40.

<sup>76</sup> Carro, José Luis, *Policía y dominio eminente como técnicas de intervención preconstitucional*, Revista Española de Derecho Administrativo, 1981, España, p. 289.

de insurrección en la ciudad, utilizando la fuerza para mantener la paz, llevando un pequeño palo blanco en el que estaban grabadas las palabras “*Force à la Loi*” y cuyo pomo estaba adornado con un ojo abierto como símbolo de vigilancia.<sup>77</sup> El poder político creía que a través de la policía se podía recuperar el uso de la fuerza, aplicando castigos corporales a los infractores que desafiaban las leyes supremas de la monarquía constitucional y resistían los postulados de la declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano, desafiando la defensa de la vida, los bienes y la libertad de los hombres.<sup>78</sup>

A medida que la reorganización territorial del Estado revolucionario fue avanzando se comenzaron a desplegar las facultades de vigilancia, disciplinarización y castigo de la policía nacional en otras regiones del país, aplicándose estos procedimientos en las ciudades provinciales de Francia para alcanzar el orden social deseado, sin embargo, los desafíos a los pilares del Estado moderno continuaron. Los sentimientos de liberación se mantenían en cierta parte de la población marginada, así como las luchas políticas que instigaban en contra de la propiedad, la seguridad y la vida de los antiguos nobles y de la renovada burguesía que observaban desde lejos la radicalización de la revolución. Fue por ello necesario que la policía a través del comité de seguridad general y luego del comité de seguridad pública en 1797 se redirigiera hacia la lucha en contra de los ciudadanos con sentimientos revolucionarios persistentes, es decir, aquellos que lograban desestabilizar el régimen político a través de los atentados hacia la propiedad, la seguridad y la vida.<sup>79</sup> Estas

---

<sup>77</sup> *Histoire del pólíce nationale*, p.3

<sup>78</sup> Tales principios insertos en las leyes revolucionarias continuamente fueron vulnerados por los sans-culottes, por ejemplo, cuando los jacobinos derribaron al gobierno municipal de París y organizaron una comuna revolucionaria que se opuso a la Asamblea Legislativa, asaltando el palacio de la Tullerías donde se encontraba la familia real con el objetivo de juzgarla, la cual que tuvo que resguardarse en la Asamblea Nacional donde predominaban los girondinos, es decir, la burguesía costera que refrendaba el papel del Estado en la defensa de la vida y la propiedad.

<sup>79</sup> En 1791 también se creó el cuerpo de la Gendarmería Nacional Francesa, la cual se consideró como una fuerza del Estado instituida para garantizar el mantenimiento del orden y la ejecución de las leyes en el interior del país. Las misiones de la Gendarmería fueron muy claras, prevenir disturbios, desarrollar una vigilancia general sobre las poblaciones, luchar en contra de la vagancia, elaborar misiones de asistencia pública, y proteger los bienes de los ciudadanos en los caminos, mercados, ferias, festivales y diversas reuniones que las pusieran en riesgo; así como también este cuerpo policial estuvo facultado para castigar actos contrarios a la ley como delitos, falsificaciones y arrestos. Es decir, posterior a los disturbios de París el Estado buscó la manera de contener las conductas destructivas de los integrantes más radicales de la revolución; tanto la asamblea nacional, la monarquía constitucional, como la república desarrollaron corporaciones policiales tendientes a vigilar a las poblaciones, corregir sus extravíos y castigar los delitos a través de la fuerza corporal para asegurar con ello la vida, los bienes y la libertad del conjunto de los integrantes del Estado. Tal situación trascendió en el tiempo, pues en 1796 se establecieron comisionados de policía en todas las ciudades con más de 5,000 habitantes, y para 1799 la policía imperial de Napoleón Bonaparte era la responsable de la seguridad civil, su

actuaciones de la policía nacional no evitaron que el crimen galopara en las ciudades, así como los intentos de golpes de Estado que quebrantaban los principios que sustentaban la consolidación de un Estado Moderno.<sup>80</sup>

Las fuerzas policiales no fueron las únicas que se dedicaron a vigilar la conducta y castigar las desviaciones de los sujetos a las establecidas por el Estado. La revolución francesa generó una novedosa administración de la justicia, la cual, como una institución del Estado moderno, antepuso la obligación de administrar el bíos a través de una continua supervisión de las conductas. Los marcos normativos del derecho se establecieron puntillosamente para reconocer qué conducta estaba permitida por el Estado, en qué términos ésta se consentía y cuándo ésta vulneraba la libertad del resto, configurándose nuevos planteamientos legales con la finalidad de estrechar la vigilancia, desarrollándose novedosas burocracias que se dedicaron a certificar su cumplimiento. Ejemplo de esto se exteriorizó en los principios de libertad e igualdad decretados en las diferentes constituciones revolucionarias, en las cuales se abolió cualquier institución que vulnerara estos principios, tales como la nobleza, las distinciones hereditarias o los regímenes feudales. Tampoco se respetaron los gremios o las corporaciones de profesionales en las artes o en los oficios, es decir, trabajadores que tuvieran algún derecho con respecto a sus medios de trabajo vulnerando con ella la libertad e igualdad exigida por la revolución.<sup>81</sup> La abolición de las asociaciones de trabajadores y los gremios desaparecieron las barreras profesionales que impedían la industrialización del país, para ahora sentar las bases de una liberalización económica que también igualaba a la fuerza de trabajo en su relación con los medios de producción.

---

objetivo principal era sofocar cualquier indicio de rebelión en contra el poder central, construyendo su cuartel general en París, epicentro de los movimientos revolucionarios en Francia.

<sup>80</sup> *Histoire del pólíce nationale*, p. 5

<sup>81</sup> La Asamblea Nacional, queriendo establecer la Constitución francesa sobre los principios que acaba de reconocer y declarar, decreta la abolición irrevocable de las instituciones que vulneraban la libertad y la igualdad de derechos. –Ya no hay nobleza, ni pares, ni distinciones hereditarias, ni distinciones de órdenes, ni régimen feudal, ni justicias patrimoniales, ni ninguno de los títulos, denominaciones y prerrogativas que derivaban de ellas, ni órdenes de caballería, ni ninguna de las corporaciones o condecoraciones para las cuales se exigían pruebas de nobleza o suponían distinciones de nacimiento; ya no existe más superioridad que la de los funcionarios públicos en el ejercicio de sus funciones. –Ya no hay venalidad, ni adquisición por herencia de ningún oficio público. –Ya no hay, para ninguna parte de la Nación, ni para ningún individuo, privilegio o excepción alguna al derecho común de todos los franceses. –Ya no hay gremios, ni corporaciones de profesiones, artes y oficios. –La ley ya no reconoce ni los votos religiosos, ni ningún otro compromiso que sea contrario a los derechos naturales o a la Constitución.

Esta transformación legal conllevó a una supervisión en su cumplimiento, formando el Estado una serie de burocracias destinadas a vigilar la liberalización de la fuerza de trabajo, generando dispositivos para su supervisión como lo fue la libreta de trabajo y las juntas locales de arbitraje. Los dispositivos de supervisión fueron normados en 1803 a través de los cuales los burócratas certificaban que los trabajadores tuvieran un buen desempeño en sus trabajos anteriores, así como se cercioraban que no hubieran pertenecido a ninguna asociación de trabajadores, garantizando con ello la libertad económica y la igualdad en el acceso al trabajo.<sup>82</sup> Se creó una ley mediante la cual se vigiló y determinó la conducta de los trabajadores en favor de la libertad que sólo beneficiaban a la clase dominante, estableciendo mecanismos tendientes a la gestión del bíos a través de la inspección y certificación del comportamiento de los hombres requerido por el ejercicio del poder político.

La revolución francesa también introdujo nuevas administraciones públicas en el campo de la justicia que estaban destinadas al control social de las poblaciones mediante la ejecución de la ley, la cual, aunque buscaba asegurar la libertad, la igualdad, la seguridad y la propiedad, estaba firmemente asentada en la gestión del bíos para su optimización, certificando a través de las instituciones estatales la disciplinarización de la corporalidad, la administración de los deseos e intereses y la vigilancia continua sobre la comunidad. Fue así que los atentados en contra de la libertad, la propiedad y la vida que habían dado la pauta para la generación de un gobierno revolucionario, trocaron en la consideración de delitos por parte de las instituciones estatales, en la cual estas acciones comenzaron a vislumbrarse como atentados en contra no sólo de los individuos, sino también del Estado, al amenazar los principios que lo constituían. La ley y los aparatos coercitivos se dedicaron a combatir estos comportamientos, no obstante, estos instrumentos resultaban insuficientes para detener los comportamientos asociales que atentaban en contra de la vida, debido a que la fuerza y la violencia no son el único motor que guía a la conducta y a al pensamiento de los sujetos. Por

---

<sup>82</sup> Ford, F., *Europa desde 1780 hasta 1830*, Ediciones Aguilar, 1973, Madrid, p. 191: “A partir de 1803 se le exigió a todo trabajador estar en posesión de una libreta de trabajo, para presentarla a su empresario al entrar en un nuevo empleo. Dicho documento identificaba a su tenedor con fines políticos y mostraba las condiciones en que había dejado su anterior trabajo. El no estar en posesión de la libreta de trabajo era considerado como prueba de vagabundeo voluntario. A despecho del prometedor advenimiento de juntas locales de arbitraje y la existencia de ciertas hermandades de trabajadores (los *campagnonnages*, tolerados por el régimen para limitados fines sociales, pero mantenidos bajo estrecha vigilancia policial) los trabajadores franceses permanecían esencialmente aislados a merced de sus empresarios y del Estado.”



ello fue necesario que el Estado se adentrara en otros saberes y prácticas que permitieran la gestión del bíos desde otras perspectivas.

Los saberes médicos se inscribieron como una herramienta para el ejercicio del poder político en la modernidad. Estos saberes buscaron dar respuesta a los comportamientos anómalos de los sujetos considerados así por el Estado debido a que transgredían los principios que constituían a la comunidad política, vulnerando a la vida biológica y a sus componentes. La medicina no sólo fue importante para mantener con vida y sanos a los sujetos que se requerían como fuerza de trabajo en las relaciones de producción, sino también para la medicina fue importante desentrañar los componentes de las conductas patológicas que supuestamente atentaban en contra del interés común. Desde la medicina se desarrollaron teorías en torno al comportamiento humano particularmente delictivo que se asociaba a un trastorno psicológico, fisiológico e incluso racial, con el objetivo de combatir tales conductas.<sup>83</sup> Los profesionales de la medicina desarrollaron una patologización del crimen,<sup>84</sup> siendo éste un proceso ligado al origen de la psiquiatría a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX,<sup>85</sup> en donde el criminal se inscribía como un enfermo que podía ser curado a través de la medicalización creciente que derivaba de un estudio de la personalidad del individuo.<sup>86</sup> Acciones que inscribían al crimen como una especie de anormalidad psicológica.<sup>87</sup>

La patologización del crimen pronto se trató en un lugar diferente a la cárcel, pero también diferente al hospital, manteniéndose en un espacio de reclusión que permitía excluir a los criminales enfermos de la sociedad, procurándoles un espacio de saber científico a los

---

<sup>83</sup> Fue así, por ejemplo, que los hospitales pasaron de ser esencialmente una institución eclesiástica de asistencia a los pobres, no sólo con respecto a la enfermedad, sino también a la indigencia y a la mendicidad, en el cual no sólo se buscaba salvar la vida biológica del enfermo, sino también su alma al otorgarle los últimos auxilios con respecto a los sacramentos religiosos y en la cual los propios médicos salvaban su alma al desarrollar una obra de misericordia; se pasó en la modernidad, particularmente en los siglos XVIII y XIX, a un centro de salud público orientado a preservar la fuerza de trabajo de las ciudades industriales de Inglaterra y Francia, estimulando la mejora de las condiciones de habitad e higiene de la población, y en el abastecimiento de agua y alimentos seguros para los individuos.

<sup>84</sup> Leonard, J., “El ejemplo de una categoría socioprofesional en el siglo XIX: los médicos franceses”, en: *Ordenes, Estamentos y Clases*, 1978, Madrid, pp. 279-280: “El pueblo es víctima de una multitud de individuos poco instruidos que, con una sola autoridad, se han erigido en maestros del arte, distribuyen remedios al azar y comprometen la existencia de miles de ciudadanos”

<sup>85</sup> Renneville, M., *Crime et folie. Deux siècles d'enquêtes médicales et judiciaires*, Rios-Font, W. C., 2003 Paris, p. 202

<sup>86</sup> Campor Marin, Ricardo, *Crimen y locura. La patologización del crimen en la España de la restauración*, 2007, Norba. Revista de Historia, Vol. 20, España, pp. 85-105

<sup>87</sup> Foucault, Michel, *Los anormales*, Fondo de Cultura económica, 2017, México, p. 28

profesionales que se especializaban en la psiquiatría como una nueva rama de la medicina que trataba estas conductas anormales. El impulso que tuvo esta nueva rama de la medicina desde el poder político permitió su institucionalización como una vertiente más del control social de los Estados, como fueron las cárceles, los manicomios o los hospitales.<sup>88</sup> Los psiquiátricos que trataban a los criminales durante la segunda mitad del siglo XIX se convirtieron en parte de una red asistencial financiada por los Estados para concentrar los comportamientos anormales que potencialmente tenían una cura a través de la medicina.

Para la medicina del siglo XIX las anormalidades mentales no eran las únicas que generaban el comportamiento criminal de los individuos, también lo fueron las características degenerativas en el orden fisiológico. En la segunda mitad del siglo XIX la doctrina de la degeneración comprendía al crimen y a la locura como una anormalidad ligada a alteraciones morfológicas, remitiendo los procesos patológicos de la conducta anómala a un sustrato físico que proporcionaba aparentemente claves objetivas para el diagnóstico de las enfermedades mentales.<sup>89</sup> El médico francés Bénédict Morel, (1809-1873) intentó trocar la clasificación sintomática de los desórdenes de la conducta por una clasificación etiológica que expusiera claramente el origen de las perturbaciones mentales, estrechando las causas de cada patología mediante una clasificación nosológica de los individuos:<sup>90</sup> “los seres degenerados forman grupos y familias con elementos distintivos relacionados invariablemente a las causas que los transformaron en eso que son: un desvío mórbido del tipo normal de la humanidad”.<sup>91</sup>

Para Morel la miseria, la falta de instrucción, el abuso del alcohol y la falta de alimento conducen de manera desfavorable el temperamento de la clase más pobre de la sociedad, la cual atentará en contra de la propiedad y la vida de los hombres.<sup>92</sup> Para ellos la cura o al menos el paliativo a estos comportamientos que se buscan refrenar desde las instituciones públicas es la profilaxis, esto es, el secuestro de los enfermos en asilos buscando no tanto la cura del enfermo, sino la desintoxicación del entorno social. Los sujetos peligrosos y nocivos

---

<sup>88</sup> Campor Marin, Ricardo, *Crimen y locura.*, op. cit., p. 87

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 88

<sup>90</sup> Caponi, Sandra, *Para una genealogía de la anormalidad: la teoría de la degeneración de Morel*, Sci. stud. vol.7, no.3, 2009, São Paulo, p. 21

<sup>91</sup> *Ídem.*

<sup>92</sup> Morel, B., *Traité des dégénérescence de l'espèce humaine*, Baillière, 1957, Paris, p. 51

que padecen esta enfermedad de la conducta asocial “Pueden modificar las condiciones intelectuales, físicas y morales de aquellos que, por motivos diversos, fueron separados del resto de los hombres. Antes de reenviarlos a su medio social, la institución debe armarlos, por así decir, contra ellos mismos con la finalidad de atenuar las reincidencias”.<sup>93</sup>

Del pensamiento médico que sostenía que las conductas anormales derivaban de un sustrato material caracterizado en la corporalidad de los hombres que los hacían proclives a desarrollar comportamientos asociales, partieron también las ideas que consideraban que las distinciones raciales eran las que generaban a su vez las conductas degenerativas. Las diferentes razas por su medio natural y social, por sus afectaciones mórbidas y por sus características fisiológicas estaban predispuestas a desarrollar enfermedades que trastornaban la mente y conllevaban al individuo a desarrollar una actitud contraria a la norma fundada y defendida por el Estado.<sup>94</sup> Para el médico francés J. Boudin la causa de la degeneración de determinadas razas derivaba del medio externo en donde estos se establecían, ya que el medio producía estados patológicos en las poblaciones nativas, teniendo como consecuencia comportamientos inmorales, ideas contrarias al orden y acciones que atentaban en contra de la propiedad y la vida.<sup>95</sup> La degeneración se traspasaba en generaciones mientras el ambiente se conservara malsano, cambiadas esas condiciones el organismo recuperaba su estado natural y la conducta de los individuos dejaba de atentar en contra de la vida.

La medicina sirvió posterior a la revolución francesa no sólo para sanar a los individuos con mejores herramientas cognitivas en el funcionamiento del organismo humano, sino también los saberes médicos se convirtieron en herramientas fundamentales para gestionar el bíos de los individuos, reconociéndolos como anómalos o enfermos derivado de su oposición a los mecanismos de normalización y regulación de la conducta y el pensamiento, certificando su enfermedad por atentar en contra de los pilares del ejercicio del poder político, esto es, de la propiedad, la seguridad y la vida de los hombres. La medicina legitimó también las relaciones de dominación colonialistas. La vida y la corporalidad se volvieron el objeto

---

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 361

<sup>94</sup> Caponi, Sandra, *Para una genealogía de la anormalidad*, op. cit., p. 23

<sup>95</sup> Boudin, Jean Christian Marc François Jo, *Traité de géographie et de statistique médicales et des maladies endémiques: comprenant la météorologie et la géologie médicales, les lois statistiques de la population et de la mortalité, la distribution géographique des maladies, et la pathologie comparée des races humaines*, Nabu Press, 2010, Francia, pp. 305-308

de estudio de la medicina no sólo por reconocer los elementos que la componen, sino para justificar unas relaciones de dominación que legitimaron la autoridad de las potencias europeas sobre el resto de las comunidades del mundo. El bíos, a través de diferentes dispositivos y saberes, se convirtió en el fin y en el medio del ejercicio del poder político en la modernidad.

Pero así como la medicina y sus instituciones buscaron remediar y medicalizar los comportamientos que transgredían los cimientos del Estado moderno, así también la educación y sus instituciones, buscaron prevenir tales conductas a través de un sistema de enseñanza pública que se hiciera extensivo a toda la población a través de un cúmulo de conocimientos, normas y criterios que determinarían el comportamiento y el pensamiento de los individuos, buscando armonizar al sujeto con el ejercicio del poder político. El Estado requirió de un sistema de enseñanza que dejara de depender de las instituciones eclesiásticas o civiles que adecuaban el conocimiento a sus necesidades o que solamente educaban a las élites para conservar su predominio, por un sistema que integrara a todos los individuos del cuerpo social, formando a través de sus instituciones una fidelidad hacia al Estado.

Para Luis XVI la educación pública no era un asunto realmente importante. Contrario a las ideas de la ilustración y detentador de un espíritu pobre no impulsó ninguna reforma en este sentido, manteniendo las primeras enseñanzas de los súbditos como potestades de las organizaciones clericales. Otros reyes en Europa aunque mantuvieron un gobierno absolutista y despótico como Federico “el Grande” en Prusia,<sup>96</sup> José II en Austria, Catalina II en Rusia e incluso Carlos III en España, incorporaron ideas de la ilustración para legitimarse, aumentando los dotes a los artistas y pensadores con el objetivo de formar a los súbditos en sus reinos y destacarse con respecto a otras cortes.<sup>97</sup> De ahí que la escuela pública se estableciera como un espacio relevante para el poder político, en tanto que manifestaba la

---

<sup>96</sup> La educación reforzaba las capacidades de la monarquía, tanto es así que el reino de Prusia de Federico “el Grande”, publicó un decreto en 1717 en el cual, la educación sería obligatoria y los padres serían castigados si sus hijos no acudían a ella, administrando un sistema educativo público y laico desde la esfera pública.

<sup>97</sup> Kant, Immanuel, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?*, Argumentos No. 14 a 17, 1986, México, p. 10: “Un príncipe que no encuentra indigno de sí declarar que tiene por deber no prescribir nada a los hombres en materia de religión sino dejarles en eso en plena libertad, y que inclusive rechaza para sí el altivo nombre de tolerancia, es él mismo ilustrado y merece que el mundo agradecido y la posteridad lo ensalcen como aquel que, al menos desde el gobierno, fue el primero en sacar al género humano de la minoría de edad y dejó a cada uno en libertad para que se sirva de su propia razón en todo lo que concierne a cuestiones de conciencia”

existencia de un Estado fuerte y organizado que podía instruir a sus poblaciones a las necesidades del reino.<sup>98</sup>

En Francia pensadores como Rousseau, La Chalotais, Montesquieu, D'Alembert y Diderot defendieron la misión del Estado en torno a la formulación de una política educativa universal, constructora del individuo moderno alumbrado por su libertad y razón, en la cual la dirección de las instituciones educativas y pedagógicas estuvieran a cargo exclusivamente del Estado. En la consolidación del Estado postrevolucionario la educación se volvió un campo fértil para la consolidación de una ciudadanía con espíritu libre como la que esperaban estos autores inaugurar. Los principios de la ilustración intervinieron en la educación al mandarla como universal y científica, así como al abolir el monopolio de la iglesia sobre la educación, transfiriendo al poder civil “la vigilancia de la educación pública y la enseñanza política y moral”.<sup>99</sup>

En el año de 1791 el obispo, político y diplomático Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, presentó un plan en la asamblea constituyente en la cual se reconoció el nuevo cariz de la educación revolucionaria, expresando la función de la nueva pedagogía de “aprender a vivir feliz y ser útil” a Francia. No obstante, fue Marie-Jean-Antoine Nicolás de Caritat marqués de Condorcet, quien amplió la perspectiva del nuevo hombre revolucionario construido a través de la educación. En 1792 presentó ante la asamblea al *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*, en el cual encuadró un nuevo horizonte de la educación pública, laica y gratuita que construiría una perspectiva ética de la vida en concordancia con las finalidades del Estado.<sup>100</sup> “El progreso de la humanidad a través de la educación otorgará a los hombres un futuro mejor, radiante y nuevo, en el cual los

---

<sup>98</sup> Gantiva Silva, Jorge, *La ilustración, la escuela pública y la revolución francesa*, Universidad Nacional, 1989, Colombia, p. 18

<sup>99</sup> Gantiva Silva, Jorge, *La ilustración, op. cit.*, p. 28

<sup>100</sup> Charles Coutel, tomado de la presentación que él hace a la Politique de Condorcet: “Le principe d'humanité devient très vite une valeur éthique et politique quand, à la suite de Voltaire, il sera question de dénoncer les erreurs judiciaires et les injustices. Cependant, Condorcet 'politise' l'humanisme des Lumières et ne se contente pas d'une approche 'humanitaire'. Sa république remonte au principe d'humanité, mais comme le prolongement d'une analyse conduite par la raison et non par le sentiment. En outre, cette raison est définie comme une faculté d'analyse objective qui détache l'homme de toute conception partisane et religieuse du monde. Ces exigences expliquent la pertinence du mot d'ordre qui ponctue et résume la philosophie des Lumières: «raison, tolérance, humanité”.

hombres no puedan dejar de perfeccionarse a través de la razón”.<sup>101</sup> La educación estará subordinada al interés de la nación, el cual no será proteger las aptitudes de una existencia ligada a la razón, sino por el contrario, subordinar el engrandecimiento del alma a la búsqueda de las satisfacciones corporales:

Dirigir la enseñanza de forma que las perfecciones de las artes aumenten los goces de la mayoría de los ciudadanos, y el bienestar de los que las cultivan; que muchos más hombres se vuelvan capaces de cumplir bien las funciones necesarias a la sociedad, y que los progresos, de continuo creciente, de las Luces, abran una fuente inagotable de auxilio de nuestras necesidades, de remedios para nuestros males, de medios de dicha individual y de prosperidad común. Cultivar finalmente, en cada generación, las facultades físicas intelectuales y morales, contribuyendo así a ese perfeccionamiento general y gradual de la especie humana, última meta hacia la que toda institución social debe dirigirse.<sup>102</sup>

El planteamiento de la generación de una vida cualificada en torno a la educación fomentada por el Estado resultará falso. El seguimiento a las directrices educativas propuestas por la revolución francesa tuvieron por objetivo que la mayoría de la población accediera a la escuela para intervenir en los asuntos públicos, pero sobre todo “para satisfacer sus necesidades, garantizar su bienestar, conocer y ejercer sus derechos, entender y cumplir sus deberes”.<sup>103</sup> La educación estatalizada estará formando individuos para que cumplan los roles dispuestos por la sociedad moderna y de esta manera satisfagan sus necesidades y placeres de acuerdo a sus derechos, constriñendo aquellos deseos que transgredan las facultades del Estado. La revolución francesa construirá un hombre nuevo a través de la educación el cual será idealizado en sus virtudes, preparado para el sacrificio y moldeado

---

<sup>101</sup> Filipe Araújo, Alberto, *Condorcet y la educación: aportes para la formación de un “hombre nuevo”*, Revista educación y pedagogía Vol. XII, No. 26-27.

<sup>102</sup> Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*, 1791, Francia, pp. 105-106: “Diriger l'enseignement de manière que la perfection des arts augmente les jouissances de la généralité des citoyens, et l'aisance de ceux qui les cultivent, qu'un plus grand nombre d'hommes deviennent capables de bien remplir les fonctions nécessaires à la société, et que les progrès, toujours croissants, des lumières, ouvrent une source inépuisable de secours dans nos besoins, de remèdes dans nos maux, de moyens de bonheur individuel et de prospérité commune. Cultiver enfin, dans chaque génération, les facultés physiques intellectuelles et morales, et par là contribuer à ce perfectionnement général et graduel de l'espèce humaine; dernier but vers lequel toute institution sociale doit être dirigée.”

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 105: “Offrir à tous les individus de l'espèce humaine les moyens de pourvoir à leurs besoins, d'assurer leur bien-être, de connaître et d'exercer leurs droits, d'entendre et de remplir leurs devoirs;”

para respetar los marcos normativos del Estado para gestionar la conducta y el pensamiento de los hombres. De ahí que la educación se convierta en una herramienta para conducir el bíos desde el ámbito público.<sup>104</sup>

La administración del bíos desde el ejercicio del poder político se legitima en las propuestas producto de la revolución, las cuales desde diferentes perspectivas reconocieron la importancia de la gestión de la vida orgánica para el sostenimiento del Estado. Estas propuestas se llevaron a cabo progresivamente, en donde las instituciones de justicia, las corporaciones coercitivas, las instituciones y saberes médicos y las instituciones educativas fungieron como herramientas de gobierno para intervenir en la gestión del bíos, castigando las desviaciones que atentaban en contra de los pilares que sostenían la legitimidad del poder político al amenazar la vida biológica de los integrantes del pacto social.

A continuación, se abordará como esta gestión de la vida orgánica se tradujo en las relaciones productivas, siendo la existencia finita del hombre fundamental para otorgarle viabilidad al modo de producción capitalista.

### **5.3 Economía política, mercantilización del bíos y su utilización para la expansión capitalista**

La vida biológica de los hombres en el modo de producción capitalista se establece como una mercancía más que se prepara para la fabricación de otras, vendiéndose y comprándose de acuerdo a los componentes que la constituyen. La utilización del cerebro, los músculos, los nervios y los sentidos para la producción de mercancías está directamente relacionado a la reproducción del capital, por lo que al instituirse el régimen de producción de mercancías también se establece un régimen de explotación del bíos, usufructuando la corporalidad, la razón y la comunidad de los hombres en virtud de la producción. De ahí que la gestión del bíos en la modernidad impulse el desarrollo y la consolidación del modo de producción capitalista, siendo esta gestión un componente sustancial para la viabilidad del sistema económico.

---

<sup>104</sup> Baecque, Antoine de, "L'Homme Nouveau est arrivé, «régénération» du français en 1789." En *Dix-Huitième Siècle*, No. 20. Paris, p. 210: "La métaphore corporelle offre ce rêve aux hommes d'État et aux hommes de lettres: l'illusion d'un ordonnancement organique de la communauté humaine, donc une prétention scientifique à l'observer et à l'organiser."

La vida orgánica se convierte en la herramienta más importante de las relaciones de dominación que se asientan en el capitalismo, debido a que de esta existencia orgánica se produce el valor de las mercancías, obteniendo de su intercambio un usufructo que es apropiado y acumulado por el capitalista para su posterior reproducción. Para el capital la sola existencia biológica de los hombres se expresa como un espacio para la rentabilidad, sometida a procesos de explotación a veces moderados en torno a la necesidad de mantener estable la fuerza de trabajo con la finalidad de no afectar los procesos productivos, a veces sumamente voraces al reconocer la intercambiabilidad de la fuerza de trabajo por cualquier otra dado la oferta de esta mercancía. El capitalista, por lo tanto, acumula trabajo humano que se manifiesta como tiempo de existencia biológica de los hombres, por lo tanto, la gestión del bíos se vuelve fundamental para asegurar las relaciones de producción en la modernidad.

En estas relaciones de producción el Estado juega un papel fundamental, ya que es a través de su autoridad y legitimidad como protector y conductor de la vida biológica que el poder político genera los marcos jurídicos y administrativos que certifican la enajenación del trabajo y por ende de la vida humana al capital. El poder político asevera la enajenación del bíos para su aprovechamiento económico, siempre y cuando en esta explotación se cumplan ciertos mandatos que al mismo tiempo autentifiquen la función del Estado como protector y regulador del bíos al decretar los tiempos y los modos de apropiación y explotación de la fuerza de trabajo. Las relaciones de producción tendrán que retribuir esta apropiación de la vida con impuestos para al Estado y con al menos los medios necesarios para la subsistencia de los explotados, justificándose con ello el papel del Estado como garante de la vida.

El Estado además de permitir y legitimar la explotación del bíos, también genera y ejecuta los componentes para su optimización, estableciendo los mecanismos para disciplinar y adecuar la corporalidad del sujeto a determinado trabajo usufructuario, instruyendo a la razón para validar esta instrumentalización de la vida y constituyendo los elementos en la comunidad para normar su conducta a las necesidades del mercado. El poder político que fundó las bases del capitalismo por medio de la colonización y el mercantilismo,<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> A este segmento se inscriben los procesos expansivos de colonización en África y América desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, con el objetivo de desarrollar la producción extensiva de materias primas en los territorios ocupados en América, siendo este un impulso determinante para la primitiva acumulación capitalista, así como para la formación de grandes rutas comerciales intercontinentales que favorecieron la industrialización de ciertas ramas productivas asociadas a la transportación, manufactura e intercambio de mercancías. La



continuará sustentando este modo de producción a través de la conciliación de las capacidades y aptitudes de la existencia biológica de los hombres con las relaciones de producción capitalistas. Como señala Marx, los hombres en la producción social de sus vidas entran en determinadas relaciones de producción las cuales se establecen como la base real en la cual se erigen las instituciones jurídicas y políticas que corresponden a determinado momento histórico del desarrollo de las fuerzas productivas.<sup>106</sup>

La producción intensiva de mercancías requiere no sólo de cuerpos disciplinados dispuestos para su instrumentalización, sino también de individuos alienados dispuestos para el consumo masivo de mercancías, siendo ésta la otra cara de la gestión de la existencia biológica asociada al modo de producción capitalista.<sup>107</sup> En la modernidad, el consumo se expresa no sólo como un satisfactor de las necesidades o de los medios de producción, sino también el consumo se establece como un conformador de identidades y deseos asociados a la alienación de los hombres a los bienes, desarrollando una fetichización de las mercancías, otorgándole supuestas propiedades metafísicas, determinando de manera independiente su equivalente en dinero y decretan la forma en como los hombres se transforman a través de su detentación, ocultando en su materialidad los medios de explotación y apropiación de la vida.

El capitalismo no sólo está asociado a la satisfacción de las necesidades y placeres de los hombres, también es productor de deseos e intereses en los cuales se enfatiza la condición biológica de los sujetos, reconociendo ineludiblemente como finita la vida de los hombres y alentándolos hacia la imperiosa urgencia de satisfacer los placeres que esta masiva producción de bienes y experiencias puede ofrecer. La gestión del bíos se vuelve fundamental para la producción de mercancías, no sólo porque la existencia orgánica les otorga valor a

---

instrumentalización de la vida biológica de los esclavos en las plantaciones en América como fuerza de trabajo desechable, extrayendo de su existencia la mayor cantidad de plustrabajo en el menor tiempo posible, colocó los cimientos para la expansión capitalista en el mundo. La primitiva acumulación de capital no es otra cosa que tiempo de vida biológica atesorada en mercancías para su intercambio, transformando esta vida en capital.

<sup>106</sup> Marx, Karl, *Contribuciones a la crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Económica, 1989, México, p. 7

<sup>107</sup> El consumo de mercancías en la antigüedad estaba esencialmente limitado a una parte de la población, que, por su posición social ligada la mayor parte de las veces a su posición económica, podía disfrutar de ciertas mercancías más complejas o más extravagantes a las encontradas en su entorno social, así como a elementos de ocio o estudio que eran difíciles de masificar por su propia condición. Las clases más bajas por otro lado, consumían principalmente mercancías necesarias para su manutención cotidiana cuando estos productos no eran elaborados por si mismos o en el entorno familiar, así como herramientas de trabajo que por sus condiciones más laboriosas representaban la mayor parte del gasto familiar.

éstas, sino también porque a través del consumo desbordado de mercancías se satisface el bíos y se generan expectativas de placer que sólo serán compensadas en la instrumentalización de la vida, cerrando el círculo entorno a la administración y explotación de la existencia biológica.

La satisfacción de las necesidades pasiones e intereses que proporcionará la masificación de las mercancías difuminará la sola aspiración de una vida superior o virtuosa, la cual quedará desfigurada en occidente entre los preceptos religiosos del cristianismo en sus diferentes ramas que impulsarán el ascetismo y el humanismo, y los designios académicos que anhelarán la superación de los hombres a través de la razón. El capitalismo, así como la modernidad serán indiferentes al zoé. La existencia cualificada en la distribución, intercambio y consumo de mercancías por su naturaleza ética quedará relegada a un segundo plano en la esfera privada, en donde tales búsquedas de igualdad y justicia en la distribución de bienes se reconocerán como filantropía que los hombres privados desarrollarán para el bienestar de su espíritu.

La economía como la disciplina dedicada a analizar las formas en cómo se distribuyen los bienes escasos se alejará en la modernidad de las condiciones éticas en el consumo y repartición de los bienes, así como de su administración en la esfera privada, para centrarse ahora en los requerimientos necesarios para solventar la abundancia en una nación y en la creación de valor a través de la gestión del bíos. Por lo tanto, la economía cobrará un cariz político debido a la función adquirida por el Estado de preservar y satisfacer las necesidades de la población, dedicándose la economía política a sentar las bases para la administración del bíos desde la esfera pública, así como para la optimización de la fuerza de trabajo dentro de las industrias. Con esta herramienta el Estado al mismo tiempo que reafirmará la protección de la vida de los hombres, afirmará las relaciones de dominación en torno a la explotación y apropiación del bíos desde el ámbito público.

Tal fisonomía de la economía en la modernidad resultó novedosa. Ésta disciplina que había sido tratada por pensadores en la antigüedad no estaba asentada en la gestión de la fuerza de trabajo, en la explotación de los agentes de la naturaleza, en la creación de satisfactores o en las estructuras gubernamentales para aseverar y promover la creación de riquezas. En la antigüedad la economía estaba dedicada a analizar las condiciones materiales

de las familias, así como la distribución de los bienes de forma equitativa en torno a una doctrina ética. Un ejemplo de ello se encuentra en Aristóteles para quien la economía refiere la administración de la casa (οἶκος- casa, νόμος- leyes), entendiéndola como las acciones destinadas a la adquisición y distribución de los bienes para el mantenimiento familiar.

Para Aristóteles los bienes materiales se reconocen como los elementos que la naturaleza ofrece a los hombres para que ellos procuren el sustento de quienes habían nacido, ya que al ser estos bienes escasos la administración de los mismos será fundamental para el resguardo de las γένοϋς. La disposición de estos bienes materiales será requerida para la felicidad familiar, no obstante, los hombres deberán alejarse de la crematística (χρημα, riqueza), es decir, de la adquisición de riquezas y propiedades ilimitadamente a través del comercio y la usura.<sup>108</sup> La causa de esta disposición a acumular riquezas es el afán de vivir, más no el de vivir bien, siendo éste un falso camino hacia la felicidad, pues se da placeres al cuerpo de forma excesiva pero se deja de lado la prudencia y la medianía.<sup>109</sup> Para Aristóteles la economía tiene que expresarse a través de una vida virtuosa en la cual se produzcan, consuman y distribuyan los bienes para el bienestar de los hombres, alejándose de la posibilidad de acumulación así como del consumo desmedido que los desvíen de la felicidad verdadera.<sup>110</sup>

Para la escolástica cristiana, la economía se asociaba tanto al legado filosófico de Aristóteles como a la doctrina religiosa del cristianismo inmerso en su crítica a la descomposición del Imperio romano obra de su apego a los bienes materiales. San Agustín reconocía que la economía deberá de estar guiada por los principios morales del cristianismo,

---

<sup>108</sup> Aristóteles, *Política*, Editorial Gredos, 1992, Madrid, p. 71: “En efecto, cosas distintas son la crematística y la riqueza según la naturaleza: ésta es la administración de la casa; aquel otro arte del comercio, en cambio, es productivo en bienes, no en general, sino mediante el cambio de productos, y ella parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio. Esta riqueza sí que no tiene límites, la derivada de esta crematística.”

<sup>109</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Editorial Porrúa, 2016, México, p. 243-247

<sup>110</sup> Incluso cuando aborda las formas de intercambio en la comunidad política, utiliza la idea de justicia distributiva y justicia correctiva, la primera entendida como el término medio en relación con algo o con algunos, la segunda justicia entendida, como la corrección de la diferencia, en la cual, la justicia no se ubica en dar bienes en similares proporciones al despojador y al despojado, sino la justicia se ubica en otorgar desiguales bienes en la repartición ejercida por un juez, de ahí que la justicia correctiva se establezca en el término medio entre la pérdida y la ganancia. Para Aristóteles la justicia en el intercambio de bienes es crucial para mantener a la comunidad política, pues cada uno de los ciudadanos deberá dar lo equivalente a lo que recibe, “la conducta justa es un término medio entre cometer injusticia y padecerla; lo primero es tener más, lo segundo tener menos”.

no rechazando terminantemente la inclinación de los hombres hacia la posesión de los bienes terrenales, pero tampoco dedicando su existencia en obtenerlos, estableciendo un objetivo superior al mantenimiento de esta existencia terrenal. “No os afanéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué beberemos o con qué nos cubriremos? Porque los gentiles buscan todas estas cosas, pero vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas. Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas”.<sup>111</sup>

Santo Tomás de Aquino inspecciona de manera más profunda los problemas económicos de su época, no sólo asociados a los preceptos cristianos, sino reconociendo el contexto social del siglo XIII en donde el feudalismo se había consolidado en Europa y en donde el señor feudal excluía de la protección a los comerciantes u otros mercaderes que se separaban del modo de producción hegemónico. La desprotección de los hombres obra de las discrepancias económicas generaba poblaciones marginadas y vagabundos en los pueblos, situación que Santo Tomás buscó remediar a través de una respuesta moral en la producción y distribución de los bienes. En su texto *De regimine principum*, el pensador cristiano elaboró ciertas adecuaciones a la comunidad cristiana para obtener de ella la suficiencia en los bienes para asegurar la vida de los hombres, reconociendo a esta cuestión como un asunto menor para los príncipes debido a que ellos no podían crear de la nada los medios de vida para asegurar el bienestar de sus súbditos. No obstante, el rey deberá de escoger adecuadamente el lugar del reino, previendo la función de los individuos en la comunidad para que estos sirvan a la ciudad, evitando la insuficiencia de los bienes.<sup>112</sup>

La repartición de los bienes para Santo Tomás deberá estar supeditada a la vida buena o virtuosa de los hombres, es decir, al bienestar moral de la población: “Para vivir bien un hombre, se requieren dos cosas: la principal de ellas es obrar conforme a virtud, porque la virtud es por la que se vive bien; y otra secundaria, que es como instrumental, conviene a saber tener suficientemente los bienes temporales, cuyo uso es necesario para las obras de virtud.”<sup>113</sup> Este planteamiento reconoce la superioridad del zoé en la administración de la vida desde la esfera pública. Empero, enuncia también la importancia que la satisfacción de

---

<sup>111</sup> Nuevo Testamento, Mateo, 6: 31-33

<sup>112</sup> Tomás de Aquino, *Del gobierno de los príncipes*, Colección de Espiritualidad Cristiana, 1931, Buenos Aires, p. 25

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 26

las necesidades tiene para el cuerpo político, volviéndose necesaria para acceder a la salvación del alma.<sup>114</sup> Por lo tanto, la economía para el cristianismo entendida como la distribución de los bienes escasos, estará ligada a la existencia virtuosa en el reino de los cielos, ya que ésta sólo se asomará como un medio más para alcanzar la vida eterna.<sup>115</sup>

No es de extrañar que el primer teórico de la economía política moderna, Adam Smith (1723-1790), haya dedicado sus primeros esfuerzos intelectuales en elaborar una *Teoría de los sentimientos morales* en la cual analizó el comportamiento virtuoso de los hombres. Desde la moral Smith buscó desentrañar la supuesta dogmática racionalista que había imperado en el pensamiento de la ilustración, considerando a ésta como una imposición de la razón sobre el alma a la hora de tomar una decisión. En este trabajo Smith fue incisivo en su crítica hacia la conducta egoísta que Thomas Hobbes había considerado como el fundamento del Estado moderno.<sup>116</sup> El hombre egoísta, vanidoso, racional e interesado de Hobbes, era según Smith un sujeto también impulsado por la simpatía, la decencia, la lástima y en definitiva el amor al prójimo.<sup>117</sup> De ahí que tales impulsos egoístas y posturas interesadas, tengan un término medio dispuesto por la providencia el cual guiará el comportamiento de los sujetos mediante la bondad y el bienestar común.

Smith en su afán de encontrar el término medio en la conducta de los hombres se interna en la economía como la disciplina que estudia la distribución de los bienes escasos, intentando mostrar la avidez del lucro como una característica más de los hombres que

---

<sup>114</sup> Esto mismo se puede decir en relación al comercio, pues para Santo Tomas, el aspecto moral es quien guiará el intercambio de los bienes, siempre reconociendo este intercambio como un medio para asegurar el bien común de la nación universal de Dios. El comercio tiene una reglamentación estatal en la cual es justo que el comprador y el vendedor se engañen mutuamente, sin esto ser excesivo, no obstante, desde el punto de vista moral, la compraventa de un artículo tiene como finalidad de origen la utilidad en común que tiene este intercambio para el vendedor y el comprador, por lo cual, tal condición no deberá gravar más a uno que a otro en el comercio, de manera que la ganancia obtenida en el intercambio de mercancías se desvanece por la injusticia propiciada en el aprovechamiento de las necesidades de los sujetos. La justicia deberá ser reciproca en el intercambio de productos, y el precio asignado deberá estar en relación directa con cierta estimación del gobernante y así como de la costumbre; pues incluso cuando la oferta supera a la demanda de un grano, por ejemplo, y el producto puede ser vendido a un mayor precio, el vendedor estará obligado a manifestar los vicios y defectos de la cosa vendida, en este caso, el precio de compra, para así hacer más justo y virtuoso en el comercio entre cristianos.

<sup>115</sup> Tomas de Aquino, *Summa Teológica*, Colección de Espiritualidad Cristiana, 1931, Buenos Aires, p. 138

<sup>116</sup> Smith, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, Fondo de cultura económica, 2010, México, p. 54:

<sup>117</sup> *Ibíd.*, pp. 12-25: “Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que lo mueven a interesarse por la suerte de otros, y a hacer que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla.”

intervienen en sus elecciones económicas, al mismo tiempo que lo hacen otros valores morales que igualmente son relevantes para estas deliberaciones.<sup>118</sup> Smith lo que intenta señalar es la incorrección de los presupuestos egoístas de Hobbes, los cuales producen impulsos violentos, rudimentarios y conflictivos que trastornan a toda la comunidad cristiana. El egoísmo de los hombres, así como otros valores que también intervienen en las decisiones económicas como la simpatía y la empatía, conllevarán hacia un bienestar general. En la lucha por los intereses privados los hombres incidirán en la creación de riquezas y en la distribución de éstas para así lograr el bienestar de la comunidad.<sup>119</sup> Smith analiza el comportamiento económico de los hombres con los anteojos de la antigüedad, ubicando los valores éticos del cristianismo en la distribución de los bienes e introduciendo los cimientos para reconocer al Dios como el fundamento de las relaciones económicas modernas.

En el texto *La riqueza de las naciones* Smith apunta hacia una conducta económica erigida alrededor de los intereses privados lo que desencadenará su afamada mano invisible que actuará con justicia en la distribución de los bienes, siempre y cuando exista un Estado que certifique la paz y la justicia entre los productores, generando las condiciones para el desarrollo económico y la prosperidad.<sup>120</sup> En la primera frase del texto, Smith va directo al grano con respecto a las condiciones económicas que primarán en la modernidad: la riqueza de las naciones concebida como el suministro de las cosas necesarias y convenientes para la

---

<sup>118</sup> Smith, Adam, *La riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, 2016, Madrid, p. 24: “No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas.”

<sup>119</sup> *Ibíd.*, p. 333: “Así sucede que los intereses y las pasiones de los individuos naturalmente los disponen a orientar su capital hacia las inversiones que en circunstancias ordinarias resultan más ventajosas para la sociedad. Pero si por esta preferencia natural desvían demasiado hacia esas inversiones, la caída del beneficio en ellas y el aumento en otras inmediatamente los disponen a corregir esa distribución defectuosa. En consecuencia, y sin ninguna intervención de la ley, los intereses y pasiones privados de los hombres naturalmente los inducen a dividir y distribuir el capital de cualquier sociedad entre sus diversas inversiones de la forma más ajustada posible a la proporción que resulta más adecuada al interés de la sociedad en su conjunto.”

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 285: “En la medida en que todo individuo procura en lo posible invertir su capital en la actividad nacional y orientar esa actividad para que su producción alcance el máximo valor, todo individuo necesariamente trabaja para hacer que el ingreso anual de la sociedad sea el máximo posible. Es verdad que por regla general él ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera él sólo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos. El que sea así no es necesariamente malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo. Nunca he visto muchas cosas buenas hechas por los que pretenden actuar en bien del pueblo.”

vida derivarán del producto del trabajo humano desarrollado en una nación y en un momento en específico, ya que el trabajo es quien les integrará el valor a las mercancías. La riqueza, por lo tanto, dependerá de las capacidades productivas del trabajo generadas en determinado tiempo y lugar, las cuales procederán de una división del trabajo, es decir, de la distribución de actividades laborales entre un grupo de trabajadores que ejercerán individualmente, pero de manera coordinada una tarea para la producción de una mercancía en específico. Esto conllevará a trabajos monótonos, una reducción en la pérdida del tiempo de trabajo, una mejora en los procesos productivos y en definitiva, un aumento en la producción de mercancías, reduciendo los costos de las mismas pues el trabajador generará mayor valor en menor tiempo.<sup>121</sup> La costumbre de haraganear cuando un trabajador realiza una actividad, volviendo lento y caro los productos creados tendrá que cambiar a causa de la división del trabajo, generando mayores beneficios a la sociedad, tanto en la producción de mercancías como en el intercambio de las mismas, ya que éste intercambio dejará de ser el fruto de la benevolencia de los productores como lo planteaban los pensadores cristianos, para establecerse en el lucro que supone para los productores el canje de sus mercancías.<sup>122</sup>

El trabajo, de acuerdo con la premisa de Smith, será la medida real del valor de cambio de todas las mercancías. El esfuerzo y la fatiga que generará en los hombres la producción de una mercancía será el valor de tal bien, de ahí que toda la riqueza del mundo no sea sino trabajo humano acumulado en mercancías.<sup>123</sup> La dificultad de esta ecuación reside en discernir las magnitudes y cualidades de cada trabajo, por ello las mercancías serán estimadas habitualmente en dinero, un equivalente de intercambio que establecerá un precio real sobre el trabajo humano, fungiendo como el intermediario que permitirá adquirir las cosas necesarias y cómodas para la vida. El dinero favorecerá la acumulación de riquezas, permitiendo acumular trabajo contenido en mercancías, así como mejorar las capacidades productivas debido a que el producto del trabajo no pertenecerá al trabajador, sino al agente productivo que le proveyó los materiales para dicho trabajo, siendo éstos quienes acumularán dinero en beneficio de la nación.

---

<sup>121</sup> *Ibíd.*, pp. 27-37

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 45

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 64-74

La señal patente de la prosperidad de las naciones será el aumento en el número de habitantes, mejorando la economía al mejorar la demografía, ya que tal aumento en la población añadirá mayor trabajo y con ello mayor valor en la producción.<sup>124</sup> Esto es lo que ha sucedido en las colonias británicas de América del Norte dice Smith, que no siendo tan ricas como Inglaterra avanzan con mucha rapidez ya que la población de estas provincias se ha duplicado en veinte años, lo que ha provocado que las riquezas de las familias numerosas aumente vertiginosamente.<sup>125</sup> Por ello, la gestión de las poblaciones se volverá determinante para consolidar el aumento en la riqueza nacional, ya que de su crecimiento y aportación como fuerza de trabajo se establecerá el aumento del excedente apropiado por el agente productivo, y de éste se fijará el aumento al salario en torno a la proporción de los medios de subsistencia necesarios para el trabajador. La masa de individuos caracterizados por sus capacidades biológicas aumentará y con ello los satisfactores cotidianos de toda la población, reduciéndose la mortalidad y la infertilidad, contribuyendo al desarrollo demográfico que beneficiará al aumento de la productividad y al excedente apropiado por el capital.

Un problema que resulta del aumento en las capacidades productivas, señala Smith, es la labor intensa de los trabajadores tanto de la mente como del cuerpo. El trabajo monótono exige un mayor alivio a través de un descanso reparador, que si no es desahogado tendrá consecuencias fatales para la población a través de enfermedades que atentarán en contra de la vida. Adam Smith reconoce que los dueños de las industrias no siempre escuchan los dictados de la razón y la humanidad al amainar la dedicación de sus trabajadores y, por el contrario, extienden la jornada laboral el mayor tiempo posible, no observando que si los trabajadores conservan su salud más tiempo a lo largo del año ejecutarán una mayor cantidad de trabajo lo que conducirá a un aumento en la producción de bienes y de riquezas, en cambio, si agotan la fuerza de sus trabajadores en la misma proporción se agotarán las magnitudes de su patrimonio.<sup>126</sup> Lo mismo señala con respecto a las variaciones en el precio del trabajo, ya

---

<sup>124</sup> *Ibíd.*, pp. 110-125

<sup>125</sup> En Europa, dice Smith, una viuda con cuatro o cinco niños pequeños tendría muy poca oportunidad para conseguir marido, en cambio en América se verá como una oportunidad de progreso para los hombres derivado del trabajo que los hijos entregarán al matrimonio antes de su independencia derivado de la demanda de brazos para laborar.

<sup>126</sup> *Ibíd.*, p. 135: “Toda persona, en tanto no viole las leyes de la justicia, queda en perfecta libertad para perseguir su propio interés a su manera y para conducir a su trabajo y su capital hacia la competencia con toda otra persona o clase de personas. El soberano queda absolutamente exento de un deber tal que al intentar cumplirlo se expondría a innumerables confusiones, y para cuyo correcto cumplimiento ninguna sabiduría o conocimiento



que Smith sugiere que se eliminen las trabas comerciales en torno a los alimentos y a las cosas necesarias para la vida del trabajador, con ello se reducirá el costo de su subsistencia y de este modo el precio del trabajo se someterá a la reducción de los medios necesarios para su mantenimiento. Al disminuirse las jornadas laborales en favor de la salud y al reducirse los costos de vida para el trabajador administrando los procesos de existencia biológica de los hombres, el capital y los agentes productivos se verán aventajados, teniendo la posibilidad de mantener estable el aumento de la población y podrán obtener de ésta los medios necesarios para aumentar su tasa de ganancia.<sup>127</sup>

El pensamiento de Adam Smith en torno a la riqueza de las naciones se asienta en la gestión del bíos, no sólo al reconocer que el trabajo humano es el generador del valor de las mercancías, sino, sobre todo porque tal trabajo deberá gestionarse de tal manera que se extraerá de esta existencia la mayor cantidad de mercancías. La innovación en el pensamiento de Smith parte justamente en observar como la optimización del trabajo humano será esencial para el desarrollo del capitalismo. La división del trabajo como una de las fórmulas para mejorar las capacidades productivas sólo podrá desarrollarse a través de una disciplinarización de la existencia biológica, instaurando un orden y una vigilancia permanente sobre el comportamiento de la fuerza de trabajo, sacrificando los hombres buena parte de sus vidas para la creación de un bien que no les pertenecerá, teniendo como única motivación el obtener los emolumentos necesarios para conservar su vida biológica un día, una semana o un mes más.

La disciplinarización del bíos conllevará a la adecuación de la corporalidad a la rudeza y reiteración de una sola labor por diez, doce o catorce horas, desentendiendo la razón al resto de los procesos productivos y asimilando la vida a través de una sola tarea simple y redundante en la cual la comunidad se insertará sin oponerse. La disciplinarización del bíos también se incrustará en los procesos de protección y promoción de la vida. La recompensa de los trabajadores por entregar buena parte de su existencia al capital estará en atesorar su vida biológica y la de su familia el mayor tiempo posible derivado del pago por su labor que estará relacionado al precio de los bienes necesarios para su manutención. Por lo tanto, en la

---

humano podrá jamás ser suficiente: el deber de vigilar la actividad de los individuos y dirigirla hacia las labores que más convienen al interés de la sociedad.”

<sup>127</sup> *Ibíd.*, pp. 134-137

modernidad la vida y los procesos biológicos se integrarán en los tópicos de la economía política para adecuarlos a los procesos de la reproducción del capital, determinándose mediante una relación directa entre la gestión y protección del bíos y el aumento de la tasa de ganancia.

Es ahí en donde surge el Estado, normando la dinámica del capital y el trabajo y apalancando tal funcionamiento a través del objetivo de proteger y optimizar la vida biológica de sus ciudadanos. Para Smith, la protección del Estado se amplificará para salvaguardar a la propiedad, siendo un elemento imprescindible para resguardar el bíos, ya que asegurará el disfrute de una vida apegada a su materialidad orgánica. Como señala Smith, la avaricia, la ambición, el odio al trabajo y el amor por los goces corpóreos harán que los individuos arrebaten la propiedad a sus dueños legítimos, generando incertidumbres en los procesos de reproducción del capital y atentando en contra de la existencia misma al arrebatarle a los individuos los medios necesarios para su subsistencia. El Estado intervendrá creando instituciones de seguridad pública y de administración de la justicia, no sólo para amparar la vida de los hombres, sino también para cuidar los designios jurídicos del capital mediante la propiedad. Las instituciones de seguridad pública se encargarán de certificar legalmente la propiedad, desarrollando con ello facultades de vigilancia e indagación sobre los sujetos, refrendando la posesión de determinados bienes legitimados en las burocracias estatales con la finalidad de reconocer en ellas su legalidad y pertinencia.<sup>128</sup>

La subordinación de los hombres a la gestión del bíos se desarrollará a través de mecanismos de coerción estatales, llámese policía, ejército, tribunales, cárceles, etc. No obstante, Smith propondrá otras instituciones no necesariamente coercitivas que incidirán en la administración de la vida, las cuales estarán relacionadas a la educación pública. Las instituciones públicas de instrucción serán fundamentales para el mantenimiento del orden y la paz dentro de una nación, ya que los pobres dedicados a tareas sencillas por la división del trabajo no tendrán la posibilidad de ejercitar su mente e invención más allá de la creación de una mercancía, abrigando en ellos sentimientos funestos y torpezas en su espíritu que convocarán al desorden y al “rencor entre las clases”. La única forma de salir de esta situación será la educación pública, buscando que los pobres desarrollen sentimientos “generosos,

---

<sup>128</sup> *Ibíd.*, pp. 684-693

nobles y tiernos” e incentivando la adquisición de conocimientos a través de la obligatoriedad que se complementará con la aprobación de un examen para su integración en las corporaciones.<sup>129</sup> El gobierno sobre el bíos no sólo se ceñirá al disciplinamiento corporal como el castigo por el robo de una mercancía por ejemplo, sino también y de manera más sutil, a la regulación sobre la razón de los hombres, incidiendo sobre los sujetos para que estos abriguen sentimientos, juicios y valores que no atenten en contra de las relaciones de dominación establecidas en la reproducción del capital.

Las medidas económicas presentadas por Smith en torno a la apertura del mercado nacional, a la eliminación de los monopolios, al predominio del interés privado y a la competencia entre los agentes productivos en favor de la reducción de precios, etc.,<sup>130</sup> fueron implementadas en algunos Estados europeos, particularmente en el reino inglés durante el siglo XVIII, dejando atrás el mercantilismo de los gobiernos absolutistas y abrazando la economía liberal así como la integración de la burguesía en las instituciones del poder político en torno al parlamento.<sup>131</sup> No obstante, la hegemonía inglesa durante los siglos XVIII y XIX no sólo fue obra de estas ideas económicas, así como tampoco fue obra de los procesos políticos y económicos internos que transformarían al reino inglés en favor de la burguesía. Tal hegemonía más bien se articuló en torno a la acumulación primitiva de capital producto de la utilización y comercio de esclavos africanos en las colonias americanas para la producción extensiva de mercancías,<sup>132</sup> lo que estimularía no sólo las rutas comerciales y la colonización en América, sino particularmente la industrialización de Inglaterra a finales del siglo XVIII.<sup>133</sup>

---

<sup>129</sup> *Ibíd.*, pp. 704-718.

<sup>130</sup> Para el año 1831, la escuela de domingo en Gran Bretaña, dirigida principalmente por la iglesia anglicana, educaba semanalmente a 1,250,000 niños, aproximadamente el 25% de la población total. Estas escuelas fueron aumentando a medida que obtuvieron mayor financiación estatal a mediados de siglo.

<sup>131</sup> Inglaterra había comenzado su desembarazo del gobierno absolutista y la transformación en un gobierno liberal desde principios del siglo XVII a través por ejemplo: de la integración de la gentry en los asuntos públicos, de la formación de una industria naval tanto militar como comercial desde tiempos isabelinos, de la eliminación de los monopolios y berreras comerciales obra del combate a la iglesia católica, de los contrapesos al poder absolutista derivado de la instauración del parlamento, así como de la detentación de territorios ultramarinos que potencializaron el comercio y las industrias en el Atlántico.

<sup>132</sup> Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Traficantes de Sueños, 2011, Madrid, p. 65

<sup>133</sup> Desde siglos atrás, Inglaterra se había visto favorecido por el reconocimiento de las rutas transoceánicas que le había permitido controlar el comercio y el tráfico de esclavos hacia las colonias en América. Su predominio había estribado en el desarrollo de la Navy Royal, así como en la innovación en las embarcaciones mercantes, por lo que la eliminación del monopolio inglés sobre el tráfico de esclavos en 1698, normó una práctica recurrente de los navegantes británicos. La Compañía Real Africana que había detentado el monopolio

La vida de los esclavos africanos comerciados en América era como la de cualquier otra mercancía en la que su precio residía del estado en el que se encontraban, así como del valor que éstas generaban,<sup>134</sup> refrendando los esclavistas la propiedad de los esclavos a través de una normatividad legal que regulaba esta práctica.<sup>135</sup> Aunque la protección de la vida de los esclavos era nula por parte de los Estados, se desarrollaron ciertos procesos de gestión del bíos a través de la clasificación y optimización de los esclavos derivado de su utilidad. Al igual que los obreros ingleses en los que su afirmación vital residía en la utilidad que tenían para los procesos productivos, disciplinándolos y catalogándolos de acuerdo a sus funcionalidades, otorgándoles únicamente los medios para su subsistencia y desdeñándolos cuando éstos resultaban inadecuados para su tarea, así también los esclavos africanos participaban en estas dinámicas económicas. La diferencia estribaba en que el poder político no estaba obligado a su protección, por lo tanto, eran explotados hasta su muerte en las plantaciones agrícolas en América.

El comercio triangular entre África, América y Europa se empleó de manera profunda durante este periodo: el primero proveyendo esclavos para las plantaciones agrícolas en el nuevo mundo, el segundo entregando gran cantidad de materias primas en los puertos ingleses para su transformación y el último, manufacturando de manera progresiva mayores mercancías para su comercio mundial, y en particular, para su comercio en las colonias africanas y americanas.<sup>136</sup> Esta situación generó grandes réditos a los capitalistas ingleses

---

comercial de esclavos dio paso a múltiples empresas dedicadas a su tráfico, reconociendo el reino inglés a la trata de esclavos como un derecho fundamental y natural de todos los ingleses. Esto ocasionó que de 5 mil esclavos que se traficaban al año en 1686, se pasará a 36 mil en 1760, ya para el año 1786, el número de esclavos comerciados en América fue de 610 mil. La liberación comercial, la demanda de materias primas en Europa y el aumento de las plantaciones caribeñas aumentaron el tráfico de esclavos de forma desmesurada, así como las ganancias para estas empresas, que en el atesoramiento de estas riquezas es que se estableció la semilla para la industrialización de toda la nación.

<sup>134</sup> Así los negros provenientes de Angola tenían muy poco valor por su debilidad, los de la Costa Dorada eran reconocidos por su rebeldía, los mendigos de Senegal estaban catalogados como ladrones, los eboes de Nigeria eran tímidos y desganados y los whydahs del centro del África eran los más dóciles y dispuestos al trabajo agrícola, por lo cual, eran los más caros. Pero al igual que los hombres africanos, las mujeres y los niños también se comerciaban, aunque en menor cantidad, pues las mujeres estaban sujetas a los embarazos recurrentes y los niños todavía no podían valer por sí mismos, aunque eran funcionales para ciertas industrias como la algodónera por sus brazos y manos pequeñas.

<sup>135</sup> *Ibíd.*, p. 71

<sup>136</sup> Desde Virginia hasta Brasil, pasando por las naciones caribeñas más propensas a la producción de azúcar, algodón y tabaco, la lógica era la misma, trasladar esclavos africanos intercambiados por manufacturas inglesas (telas, bebidas alcohólicas, armas), a las plantaciones americanas para la producción expansiva de productos agrícolas que después eran trasladados a Europa para transformarlos en mercancías más adecuadas para su

que gradualmente fueron acumulando mayores riquezas, invirtiendo buena parte de estos ingresos en la mejora de las capacidades productivas, renovando con ello los transportes y las comunicaciones para interconectar a las mercancías, desarrollando mejoras tecnológicas para proporcionar mayores ventajas con respecto a sus competidores europeos, delineando actividades comerciales como la banca privada y los seguros mercantes para solventar las inversiones y amplificando los cambios demográficos al fomentar la migración a las ciudades costeras e industriales para su utilización como fuerza de trabajo.<sup>137</sup> La revolución industrial en Inglaterra, por lo tanto, no se puede entender sin el colonialismo y la trata de esclavos que cimentó las transformaciones en Europa a través de la utilización y explotación de la vida biológica de los esclavos así como de los obreros, en ambos casos hasta su muerte.<sup>138</sup>

La revolución industrial trajo consigo nuevas dinámicas tendientes a la vigilancia, disciplinamiento y optimización de la vida biológica, ya que de esta existencia derivaba la valorización del capital al integrarle su trabajo, es decir su vida, a las mercancías producidas por el obrero y enajenadas por el capitalista. De ahí que esta gestión resultara trascendental para la obtención de una plusvalía determinada por el ritmo de trabajo en las fábricas y el periodo de tiempo dispuesto para su usufructo. Esta intervención sobre la vida orgánica supuso nuevas capacidades organizativas y mecanismos de control en torno a la división del

---

consumo masivo en todo el mundo, continuando con este comercio de manera permanente entre estos tres continentes, colocando al Atlántico como el centro de la economía mundial.

<sup>137</sup> La producción agrícola se había revolucionado a partir de la producción de materias primas en las colonias americanas a menores costos, dando a través de estas transformaciones, pasos decididos hacia una revolución industrial que socavaría todo lo que se conocía anteriormente en torno al régimen de producción.

<sup>138</sup> La relevancia que tuvo este comercio triangular para el desarrollo industrial y la maduración del régimen de mercancías, proviene de la manufactura de las materias primas producidas en América para el consumo masivo elaboradas en Europa, con lo cual se completaba el ciclo de valorización del capital, es decir; el algodón, el azúcar y el tabaco producido por esclavos africanos en América, como mercancías que contenían la vida de los esclavos, se le añadía mayor valor en la manufacturación de mercancías en las fábricas inglesas, al integrarles el tiempo de trabajo de los obreros. Es decir, el algodón producido en Misisipi se transformaba en telas de diversos tipos en las fábricas de Manchester, lo mismo la caña producida en las Indias Occidentales Británicas que se convertía en azúcar en las refinerías de Liverpool, con lo cual la valorización de las mercancías, esto es, la integración de la vida biológica de los hombres en las mercancías se multiplicaba, pues no solo derivaba del trabajo esclavo en América que resultaba ventajoso, sino también se le añadía el trabajo de los obreros en Bristol, Manchester y Nantes, quienes sin protecciones laborales, eran utilizados en largas jornadas laborales para la producción extensiva de mercancías con el objetivo de obtener altas tasas de ganancia. El mercado fue colmado por estas mercancías más baratas que las de sus competidores asiáticos, ya que no podían rivalizar con los procesos productivos de las industrias europeas sustentadas en la explotación de los esclavos en América y de los obreros libres en Europa. De ahí que, en la valorización del capital, es decir, en la integración de la vida biológica de los hombres a las mercancías producto de la explotación de la fuerza de trabajo obrera y esclava, el capital contará con amplios recursos para dar progresivamente los pasos hacia una mejora en las capacidades productivas, lo que traería como consecuencia una revolución industrial sin precedentes.

trabajo por ejemplo; en el pago por el trabajo a destajo, en la supervisión permanente a través del panóptico, en la exactitud de las actividades realizadas, en el manejo del tiempo de acuerdo a las necesidades laborales, en la concepción de la corporalidad como parte de la máquina, en la organización de la ciudad en torno a los espacios de trabajo y en la uniformidad cuartelaria de los obreros para evitar distracciones. La “despótica campana” de las fábricas normará todos los procesos de la existencia biológica de los hombres, desde la hora de comer, el momento para las necesidades fisiológicas, así como el tiempo para dormir. Esta gestión del bíos resultó tan ventajosa para el capital, que dejó de ser redituable la utilización de esclavos en determinadas industrias con menores márgenes de ganancia. El trabajo obrero resultaba más barato, eficaz y dócil que el trabajo esclavo, así como más fácil de conseguir, con lo cual se afirmó el mercado de hombres libres e iguales en donde los vendedores y compradores de la fuerza de trabajo acudían para comerciar sus mercancías sin ninguna restricción de por medio, más que el deseo por sobrevivir un día más y la necesidad de contratar esta fuerza de trabajo para obtener de ella una ganancia.<sup>139</sup>

La gestión de la vida en el capitalismo se cimentó en torno al trabajo esclavo y se hizo factible en torno al trabajo asalariado que se expandió por todo el mundo derivado de la revolución industrial (1760-1840).<sup>140</sup> Pues aunque esta revolución se tradujo en una serie de

---

<sup>139</sup> Adam Smith fue uno de los promotores de la idea de un mercado de hombres libres e iguales, no vinculado a postulados morales. Para Smith, la fuerza de trabajo de origen esclavo requería de una total dependencia del cautivo al amo, por lo cual la manutención de su vida biológica demandaba por lo menos el doble de dinero que la vida del obrero entregada al capitalista mediante el pago de un salario. Pues mientras al esclavo se le tiene que proveer de todos los instrumentos necesarios para el mantenimiento de su vida, se le tiene que vigilar de forma personal y privada para que cumpla su cometido, se le tiene que enseñar lo necesario para que su tarea sea eficiente y a su muerte el coste de su pérdida lo asume totalmente su dueño; al obrero en cambio, se le paga un salario que idealmente cubre lo necesario para el mantenimiento de su vida, el cual sólo se le otorga mientras realiza la tarea encomendada, y si no la realiza simplemente no se le paga, la vigilancia se establece en un lugar cerrado en donde el obrero está ahí por su “voluntad” por ello resulta más sencilla su control, la instrucción del trabajador corre a cargo del Estado con lo cual el capitalista no invierte en esta tarea, pues incluso si el obrero incurre en una apropiación ilegal de la mercancía quien lo castigará será el Estado, y a su muerte el capitalista no perderá nada, pues de manera fácil esta mercancía será suplida por la de cualquier otro, pues su actividad derivada de la división del trabajo, será tan irrelevante como las del resto. Por lo tanto, señala Smith, será mejor que el obrero mantenga un interés personal por conservar su existencia y la de su familia, ya que realizará un esfuerzo mayor en su trabajo al depender de él su subsistencia, en contraste con el esclavo, que su mayor anhelo será el comer lo máximo posible y el trabajar lo mínimo posible, ya que su vida dejó de depender de su esfuerzo al estar subordinado en todos los aspectos al amo.

<sup>140</sup> Derivado de este razonamiento Inglaterra impulsó la prohibición de la trata de esclavos a principios del siglo XIX, pues había obtenido de su comercio una ventaja en la acumulación primitiva de capital y en el desarrollo industrial, por lo que seguir impulsando este comercio desde el Estado desdeñaba las ventajas comparativas del mercado libre de la fuerza de trabajo, socavando los beneficios de la clase capitalista para seguir alentando el monopolio comercial de los terratenientes ingleses en las Indias occidentales, lo que aumentaba el precio de los alimentos y de otras materias, afectando el precio de la fuerza de trabajo y de las mercancías en general, siendo

innovaciones tecnológicas para la producción de mercancías como la máquina de hilar algodón, el motor de vapor, el reloj con péndulo o la turbina de gas, tales descubrimientos no habían sido insuperables décadas atrás, presentando adelantos a estas innovaciones tecnológicas sin que esto supusiera una revolución a gran escala.<sup>141</sup> En la administración de los hombres por parte del poder político y por parte de las relaciones de producción capitalistas es que se encuentran las alteraciones que transformarían a occidente. La administración del bíos inmerso en las relaciones de producción se centraron en la redistribución demográfica de las poblaciones,<sup>142</sup> en la división del trabajo y en el establecimiento de los marcos jurídicos para la explotación de la fuerza de trabajo y la apropiación del plusvalor. La revolución económica que se impulsó desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX estuvo sustentada en una mejora en los mecanismos de la gestión y administración del bíos para su aprovechamiento en las industrias que florecieron alrededor del comercio interoceánico.

La máquina de hilar fue importante para la revolución industrial ya que transformó el tiempo y el esfuerzo para hilar algodón y convertirlo en tela, no obstante, más importante fue el proceso de concentración de individuos en una ciudad para su utilización por catorce horas o más en una fábrica de telas, en donde el individuo luchaba con ardor por vender su fuerza de trabajo en las industrias a cambio de un salario para vivir hacinado en un barrio pobre de la periferia, adecuando sus alimentos, sus tiempos y sus necesidades a las reglamentadas por el capital, adaptándose a los mecanismos de vigilancia y disciplinamiento para su aprovechamiento por parte de las relaciones de producción. Lo mismo puede señalarse del reloj con péndulo, ya que su mejoramiento y precisión fue aprovechado en las industrias para

---

menos competitivas que sus contendientes en Europa. Además, al mantener el comercio de esclavos, la corona inglesa aceptaba que otros Estados europeos -España y los estados germánicos e itálicos- se beneficiarían de este comercio lucrativo como antes no lo habían hecho, utilizando a la trata de esclavos para desarrollar sus industrias nacionales; por ello Inglaterra dirigió sus esfuerzos hacia la liberalización de la fuerza de trabajo a través del discurso de los derechos del hombre que encubría su deseo de no perder las ventajas comparativas que había obtenido de su explotación.

<sup>141</sup> Hobsbawm, Eric, *Los orígenes de la revolución industrial*, Siglo XXI Editores, 1971, España, p. 22

<sup>142</sup> *Ibíd.*, p. 32: “Desde este momento hasta el final del período, se advierten signos de disminución de los beneficios y escasez de los alimentos, de zonas de exportación que agotan sus cosechas para satisfacer las necesidades locales, etc., todo lo cual fue un preanuncio de las hambres y epidemias del período de crisis. Segundo, la población rural, sujeta a la doble presión de terratenientes y hombres de ciudad (para no mencionar al Estado), y mucho menos capaz que ellos de defenderse de las guerras y el hambre, sufría. En ciertas regiones, la cortedad de "miras de esta "acción de agotamiento" puede en realidad haber producido una tendencia declinante en la productividad durante siglo XVII. La campaña fue sacrificada en beneficio del señor, la ciudad y el Estado.”

regularizar los procesos productivos, no obstante, más importante fue para las relaciones de dominación su imposición como organizador de la vida laboral y cotidiana de los hombres, dejando de lado la rotación del mundo y las horas canónicas, tanto así, que el reloj fue considerado por los obreros durante la revolución industrial como parte de los mecanismos de opresión capitalista. Grandes fueron los avances tecnológicos de la revolución industrial, pero más grandes fueron los avances para el control, vigilancia, disciplinarización y optimización de la existencia biológica de los hombres, extrayendo de ellos las capacidades de la vida biológica para la valorización del capital.

La revolución industrial se estableció también como una revolución social elaborada en torno a la gestión del bíos de los individuos. Así lo reconocieron los pensadores de economía política que elaboraron sus argumentos en torno a este periodo de transformación. A principios del siglo XIX se publicarían los trabajos de Jean-Baptiste Say, Thomas Robert Malthus y David Ricardo, los cuales expondrían desde diferentes vertientes la relevancia de la administración de la existencia biológica para el desarrollo del modo de producción capitalista.

En 1803 se publicó el *Tratado de economía política* obra del economista protestante de origen francés Jean-Baptiste Say (1767-1832) en donde expuso sus principales argumentos como la Ley de los mercados, la cual concebía una relación causa y efecto entre la oferta de una mercancía y su demanda. En este tratado Say discrepaba de la propuesta de Smith en torno al valor de las mercancías como derivación del trabajo humano. Say consideraba que el valor de una mercancía partía de la utilidad que éste le generaba a los hombres el cual variaba en función del tiempo y el lugar en donde se encuentre, por lo tanto, el valor será subjetivo,<sup>143</sup> pensamiento que influyó en posteriores escuelas de economía que se alejaron de la tendencia retomada por el marxismo alrededor de la forma valor-trabajo.

El trabajo, al no ser más que la forma que tienen los hombres para obtener los medios de subsistencia, se establece como análogo al capital o a la tierra, considerándolo como un conducto para la obtención de los medios necesarios para el consumo. Por ello resultará

---

<sup>143</sup> Para Say el valor de las mercancías tiene su fundamento en la utilidad que tienen éstas para los hombres, como lo son el alimento, el vestido y la habitación, de ahí que el trabajo no produzca ningún valor, sino que el valor se origina en el consumo de las mercancías y no en la producción de las mismas.



importante para Say regular la vida biológica de los obreros, pues si no obtienen los trabajadores los medios necesarios para solventar su existencia a través del consumo, tampoco se generarán los medios para integrar valor y riqueza a la comunidad. De ahí la importancia de la división del trabajo, ya que ésta optimizará la vida de los obreros dedicados a una actividad,<sup>144</sup> multiplicándose los productos fabricados, reduciéndose los gastos operativos y por ende el precio del bien al consumidor, desarrollándose en esta ecuación una valorización de la mercancía, existiendo una demanda mayor del bien al reducir su precio y al aumentar los medios de consumo de los obreros.<sup>145</sup>

La economía política para Say no sólo se reducía en comprender los procesos productivos dentro de la fábrica, sino también se traducía en administrar a las poblaciones para que éstas crezcan a la par que la valorización de las mercancías desarrolladas en torno al consumo. No será suficiente que el gobernante trace las magnitudes de una ciudad e imponga las leyes a sus integrantes, también será indispensable que el gobernante provea a los hombres de las cosas necesarias y convenientes para su vida, así como suministre el conocimiento y las habilidades para que la vida se sostenga a través del intercambio de mercancías. La economía política para Say se convertirá en la ciencia del hombre, ya que además de enseñar cómo se forman, distribuyen y consumen las riquezas, también se mostrarán los caminos para el aumento de las poblaciones, así como de los medios específicos para generar en ella su felicidad y prosperidad.<sup>146</sup>

Thomas Robert Malthus (1766-1834) ahonda en la administración del bíos como tema fundamental de la economía política. En su texto *Primer ensayo sobre la población* el economista inglés busca establecer el punto medio entre el aumento de la población necesaria

---

<sup>144</sup> La división del trabajo reconocida por Say se establecerá en tres momentos; en el primero, el espíritu y el cuerpo de los hombres adquirirán una singular habilidad en tareas sencillas y repetitivas, posteriormente se optimizará la actividad del obrero para evitar la pérdida de tiempo entre una ocupación y otra; y, por último, se descubrirán métodos para la realización de una tarea de forma más pronta y expedita, perfeccionando los conocimientos necesarios para mejorar esta operación.

<sup>145</sup> Al igual que Smith, Say registra las consecuencias de la división del trabajo, pues al mismo tiempo que hace al hombre experto en una actividad, en ese mismo instante lo hace menos capaz de realizar cualquier otra actividad, lo que conllevará a una degeneración física y moral del sujeto. Esta situación hará menos lucrativa la condición de los trabajadores, pues ellos no podrán reclamar más que una mínima parte del valor total del producto creado. Empero, la resolución de Say, a pesar de estos inconvenientes girará en torno a la división del trabajo, pues ella utilizará hábilmente las fuerzas del hombre y aumentará los productos y los valores en una sociedad Say, Jean-Baptiste, *Tratado de Economía Política o Exposición sencilla del modo con que se forman, se distribuyen y se consumen las riquezas*. Tomo primero, 1992, Madrid, p. 85

<sup>146</sup> *Ibíd.*, pp. 127-129

para el crecimiento de las industrias y el nivel latente de los medios de subsistencia necesarios para que una comunidad no se precipite en la pobreza o, por el contrario, carezca del número de individuos necesarios para proveer a las industrias de la fuerza de trabajo para su crecimiento. Malthus inicia su planteamiento sobre este problema con dos premisas; la primera es que el hombre necesita de alimento para asegurar su existencia, la segunda es que la pasión entre los hombres y las mujeres se mantendrá como inalterable con lo cual aumentará el tamaño de la población irremediablemente, duplicándose el tamaño de ésta cada veinticinco años. Teniendo presente estos postulados Malthus elabora una deducción en la que afirma que el crecimiento de la población es infinitamente mayor al de las capacidades para producir alimento. Esta situación implicará una dificultad para la subsistencia de los hombres, atentando en contra de la vida, ya que al no mantener estos dos parámetros desiguales al mismo nivel (crecimiento de la población y capacidades de las fuerzas productivas) se aumentará la miseria entre los pobres, provocando menos matrimonios y menor crecimiento poblacional, lo que conllevará a una oscilación ante la caída de los nacimientos y la carencia de la mano de obra, escapando las industrias a otras regiones. La tarea del Estado, según Malthus, es intervenir en estos vaivenes para gestionar los procesos de vida de los hombres, evitando un descontrolado aumento de la población así como un estancamiento en las capacidades productivas de la nación.<sup>147</sup>

El Estado, señala Malthus, si quiere reducir la pobreza tendrá que fijar su mirada en el crecimiento de la población, eliminando las *poor-laws* o leyes asistenciales establecidas por el Estado inglés las cuales agravan el nivel de miseria de los hombres, tendiendo a aumentar el crecimiento de la población al satisfacer las necesidades básicas de los pobres sin aumentar el tamaño de los medios de consumo. Lo anterior sólo conllevará a que el precio de los alimentos aumente, más aún cuando estos alimentos están dedicados a los asilos u otros centros de beneficencia de sectores de la población que no pueden ser considerados como los más valiosos, reduciendo las raciones a los miembros más hacendosos de la sociedad.<sup>148</sup> El Estado deberá derogar estas leyes asistencialistas para evitar la subsistencia de poblaciones superfluas, así como para mejorar las capacidades laborales de las poblaciones activas.

---

<sup>147</sup> Malthus, Robert, *Primer ensayo sobre la población*, Altaya, 1993, España, pp. 43-67

<sup>148</sup> *Ibíd.*, pp. 103-107

La preocupación de Malthus sobre las capacidades laborales de los obreros estará relacionada también a la administración de la salud. El Estado deberá hacer lo posible para reducir las epidemias a través de la limpieza urbana, buscando erradicar el vicio entre los jóvenes para alargar su vida, interviniendo en la malnutrición de los niños (futuros obreros) por la insuficiencia de los alimentos, progresando en el campo de la medicina para eliminar gradualmente las enfermedades hereditarias e infecciosas y estableciendo restricciones morales entre los trabajadores honestos y acomodados para equilibrar la natalidad. Estas acciones ponderarán el crecimiento de la población sana, dedicada a laborar y a consumir, generadora de riquezas y de los medios necesarios para asegurar su existencia biológica.

David Ricardo, (1772-1823) economista de origen sefardí radicado en Inglaterra, se vuelve corresponsal recurrente de las obras de Malthus pese a que está en desacuerdo con algunos de sus planteamientos, no en torno a la gestión de la vida de los obreros, sino a los mecanismos necesarios para allegar a éstos de los medios necesarios para el mantenimiento de su vida. Ricardo considera que el aumento de la demanda de los alimentos producto del aumento de la población conllevará a que los hombres se vean obligados a trabajar tierras de peor calidad por el elevado precio de los alimentos, con lo cual se reducirá el rendimiento físico de la tierra, así como del capital invertido en ella, dando márgenes de ganancia ínfimos, contagiando a otras industrias que inevitablemente caerán por sostener altos salarios al depender del alto costo de los alimentos, aletargando a toda la economía y llevándola a un estancamiento a largo plazo.<sup>149</sup> La solución para la reducción de la tasa de beneficios y la sobredemanda de alimentos estará en el aumento de la producción mediante mejoras tecnológicas, pero sobre todo en la liberalización de las importaciones de cereales, con lo cual se reducirán los costes de la producción de alimentos sin necesidad de contener el crecimiento de la población, aumentando ésta a la par que aumentan las capacidades industriales. Esta solución irá en contra corriente de los terratenientes que buscarán mantener alto el precio de los alimentos, pero favorecerá a los capitalistas y a los obreros,<sup>150</sup> debido a

---

<sup>149</sup> Ricardo, David, *Principios de economía política y tributación*, Ediciones Pirámide, 2003, Madrid, p. 36

<sup>150</sup> *Ibíd.*, p. 78.

que el precio del trabajo se reducirá y el salario le alcanzará al obrero para obtener mayores bienes que los obtenidos anteriormente.<sup>151</sup>

Las capacidades productivas del trabajador, los medios necesarios para su subsistencia, la tasa de su reproducción y los niveles en que éstos se enfermaban o holgazaneaban se convirtieron en temas fundamentales de la economía política, que dejando de lado cualquier indicio de virtud, ascetismo o distribución justa de los bienes escasos, se decantaron por calcular y optimizar las actividades que el hombre realizaba como una criatura biológica empeñada en sobrevivir y reproducirse. La economía política se dedicó en reconocer los componentes del bíos, centrados en sus necesidades, pasiones e intereses para que éstos fueran gestionados desde el ejercicio del poder político de acuerdo a las relaciones de dominación calculadas en las formas de acumulación capitalista. Smith, Say, Malthus y Ricardo analizaron al bíos de los hombres, ubicando en la existencia orgánica los mecanismos para obtener de ellos un usufructo económico. Pero fue Carlos Marx (1818-1883) quien esclareció esta situación al determinar que la vida biológica de los hombres dentro del modo de producción capitalista se constituye como una mercancía más que se vende y se compra, que se utiliza y se desecha, que se supervisa y se gestiona en cada momento, ya que a través de ella la riqueza se convertirá en capital y los hombres se convertirán en cosa cuya utilidad dependerá del tiempo de trabajo excedente adosado por el capitalista.

---

<sup>151</sup> El trabajo industrial se volverá fundamental para el planteamiento teórico de Ricardo, pues “el valor de un artículo, o sea, la cantidad de cualquier otro artículo por el cual puede cambiarse, dependerá de la cantidad relativa de trabajo que se necesita para su producción”, ya que el trabajo será quien procurará la gran mayoría de los bienes que son objetos de deseo, por ello, únicamente será el trabajador quien podrá multiplicarlos para bien de toda la comunidad. Ricardo reconoce que hay una vinculación entre el precio del trabajo y el de los alimentos como señalaba Smith, pues el trabajador depende de los nutrientes de éstos para realizar la producción de una mercancía, estos es lo que él llama precio natural del trabajo, pero además de éste, existe el precio de mercado del trabajo, que depende de otros factores como lo son el crecimiento de la población o el ritmo con el que se desarrolla la industria en un país en específico, si éstos factores logran un equilibrio, los obreros estarán en una condición “florecente y dichosa”, no obstante, la mayoría de las veces se manifiesta una oscilación en torno a este equilibrio, ocasionando que cuando los salarios estén por debajo del mínimo de su precio natural las poblaciones decaigan y cuando los salarios se eleven provocadas por la reducción en la oferta de la mano de obra, las poblaciones crezcan, generando en ambos casos una restricción en la acumulación de capitales debido a la disminución de la ganancia. Por ello, para Ricardo el equilibrio entre el precio de las cosas necesarias para la subsistencia del trabajador y el beneficio del capitalista se establecerá en el mantenimiento de un precio del trabajo en torno a los medios necesarios para su subsistencia y reproducción, pero sin situarse por encima de lo necesario, así el salario oscilaría en torno a su precio natural, sin causar perjuicio a la producción de riquezas en una nación.

Entre el espeso examen del modo de producción capitalista<sup>152</sup> Marx deja entrever un elemento que se mantendrá como recurrente a lo largo de su análisis del valor, la mercancía, la circulación de ésta, el trabajo y la generación del capital, el cual será la vida de los hombres entendiéndola como una facultad del ser viviente que se manifestará a través de una verdad fisiológica incontrovertible mediante las funciones del organismo humano como la utilización del cerebro, los nervios, los músculos y los sentidos dentro del proceso productivo. Marx, en sus textos económicos y para sus fines demostrativos, vislumbrará a la vida de los hombres como una existencia biológica centrada en sobrevivir y reproducirse, por ello todas las categorías anteriores se asociarán a la vida en tanto encarnación de una existencia biológica que tiene deseos, intereses y pasiones, los cuales serán desdoblados en un momento histórico, privilegiando su satisfacción a través de su ubicación en el proceso mismo de producción. La vida para Marx desde su concepción económica estará alejada del zoé establecida a través de una existencia virtuosa, no así cuando se resuelvan las contradicciones del modo de producción capitalista y el antagonismo entre las clases desaparezca. El hombre nuevo satisfecho en sus necesidades orgánicas al producir sólo el tiempo necesario para generar el valor de su existencia y reproducción se emancipará de sus insuficiencias y se dedicará a ejercitar todos los sentidos de sus capacidades físicas y espirituales, transformando con ello su vida que se desenvolverá como virtuosa con la llegada de la sociedad comunista, estableciéndose ésta como una idealización a la que será imposible acceder en tanto se conserve el régimen de mercancías al que le dedica su análisis.

El planteamiento económico de Marx entorno al bíos puede rastrearse en la célula del modo de producción capitalista, es decir, la mercancía, el cual es un objeto externo a los hombres y apto para satisfacer las necesidades humanas que brotan del estómago o de las fantasías de los hombres, desarrollando un valor en la satisfacción de estos deseos. Esto es lo que llamará Marx valor de uso, diferente al valor de cambio que son mercancías que establecen su valor en tanto pueden ser intercambiadas por otras mercancías sin perder su utilidad. Ambos valores se reconocen como tales debido a que han sido productos del trabajo

---

<sup>152</sup> Los planteamientos económicos de Marx inician en su texto Contribuciones a la crítica de la economía política, en el cual esboza los argumentos económicos más importantes de su crítica a la sociedad capitalista. Estos planteamientos los pulimenta en su texto económico más importante, El capital, en el cual enfatiza su crítica al régimen de producción de mercancías y a las relaciones de producción inmersas en el capitalismo, describiendo las tendencias o leyes que se imponen férreamente en las sociedades modernas.

humano, por lo que la mercancía se manifiesta como una acumulación y materialización del trabajo en un objeto útil, de ahí que su magnitud de valor no será sino la cantidad de trabajo socialmente necesaria para su producción.<sup>153</sup>

El trabajo humano les otorgará a las mercancías un carácter misterioso y atrayente, siendo ellas satisfactores de las distintas necesidades de los hombres buscando mantenerlos con vida. Pero más allá de esto, en el modo de producción capitalista las mercancías señala Marx, es como si cobraran vida, actuando de manera casi voluntaria en el mercado, estableciéndose entre las mercancías unas relaciones que parecerían sociales al enfrentar sus valores en el mercado unas contra otras de forma incesante, oscilando de cuando en cuando su precio como si de su voluntad se tratara, generando después de producidas nuevos valores que se aumentarán o se disminuirán en el mercado, desdoblándose sobre sí mismas para mostrar sus propiedades y magnitudes. El fetiche de las mercancías se propagará al expandirse la mercancía forma dinero, ya que lejos de revelarse el carácter social de las mercancías al ser la materialización del trabajo humano concreto, el dinero encubrirá tales relaciones al encubrir el intercambio de sus valores, confrontándose con un equivalente general que representará idealmente su valor.<sup>154</sup>

En el modo de producción capitalista la división del trabajo humano se establece como una alienación del hombre a la máquina, en el que el obrero se integra como un apéndice a la automatización del trabajo, lo que deshumaniza al individuo al gastar su vida en una tarea monótona que no estimula su inteligencia ni virtud. El capitalista sólo incita a la división del trabajo en aras de la productividad, comportándose respecto a las mercancías como valores de trabajos generales y abstractos que sólo considera valiosas en tanto puede intercambiarlas, obteniendo un beneficio real sólo en la circulación de mercancías y no en su utilidad. Esto no quiere decir que las mercancías pierdan su valor de uso, sino más bien que estas mercancías son producidas principalmente con el designio de intercambiarse para ser usadas

---

<sup>153</sup> De ahí que el oro como un equivalente general pueda intercambiarse por cualquier otra mercancía, pues éste manifiesta una forma natural de mercancía, es decir, tiene como propiedad el ser producto del trabajo humano que por sus cualidades se establece como equivalente al resto de las mercancías a través de su forma dinero.

<sup>154</sup> Así, por ejemplo, en las comunidades de la Edad media los hombres estaban más conscientes del carácter social de las mercancías, al establecerse como trabajos concretos de hombres que se relacionaban socialmente mediante el intercambio de sus mercancías, en contrastes con el régimen capitalista, en el que se vislumbra un encubrimiento al mostrar a las mercancías como parte de un trabajo abstracto y general de hombres que se relacionan materialmente y cosas que se relacionan socialmente.

posterior a este hecho, pues a través de este intercambio es que las mercancías se volverán valiosas para el capitalista.<sup>155</sup>

Las dos caras que muestran las mercancías (como valor de uso y como valor de cambio) serán fundamentales para reconocer en esta disociación una transformación en la gestión de la vida la cual va de la mano con esta transición, manifestándose un recambio de una sociedad centrada en la producción de mercancías para su satisfacción social, a una sociedad centrada en la producción de mercancías para su intercambio.<sup>156</sup> Marx señala que en la antigüedad la producción de bienes tenía por objetivo el obtener un valor de uso para la sobrevivencia de la comunidad, lo mismo la división del trabajo, pues esta distribución de las labores productivas entre las familias, clanes y pueblos tenían como finalidad asegurar su preservación,<sup>157</sup> por ello únicamente el excedente de la producción era intercambiado por otros artículos igual de necesarios para el mantenimiento de la comunidad, o en su caso este excedente producido era apropiado por las diferentes relaciones de dominación como parte

---

<sup>155</sup> Esto no quiere decir que en las sociedades antiguas no se produjeran bienes destinados para el intercambio, así como tampoco que en el capitalismo los productores dejaran de lado el uso personal de las mercancías para su satisfacción individual, sino más bien, se establece a lo largo del tiempo y de acuerdo al desarrollo de las fuerzas productivas, un modelo hegemónico de producción, en el cual, la fabricación de mercancías se molda a las finalidades de las relaciones de dominación. Es decir, de acuerdo a las características sociales y tecnológicas de la antigüedad, la producción de mercancías se destinaban a la obtención de una renta sobre la tierra o de un tributo sobre las poblaciones, con lo cual las mercancías se producían y se distribuían de acuerdo a esta finalidad, diferente esto al modo de producción capitalista, en donde la producción de mercancías ésta enfocada en obtener un plusvalor en su fabricación que sólo se manifiesta en el intercambio de las mismas, con lo cual la producción estará encaminada hacia este sendero.

<sup>156</sup> Marx, Karl, *El capital*, Fondo de Cultura Económica, 1989, México, pp. 147-148: El trabajo excedente no fue inventado por el capital. Donde quiera que una parte de la sociedad posee el monopolio de los medios de producción nos encontramos con el fenómeno de que el trabajador, libre o esclavizado, tiene que añadir al tiempo de trabajo necesario para poder vivir una cantidad de tiempo suplementario, durante el cual trabaja para producir los medios de vida destinados al propietario de los medios de producción dando lo mismo que este propietario sea el “kalos kagathos” ateniense, el teócrata etrusco, el civis romanus, el barón normando, el esclavista norteamericano, el boyardo de la Valaquia, el terrateniente moderno, o el capitalista. Sin embargo, es evidente que en aquellas sociedades económicas en que no predomina el valor de cambio, sino el valor de uso del producto, el trabajo excedente se halla circunscrito a un sector más o menos amplio de necesidades, sin que del carácter mismo de la producción brote un hambre insaciable de trabajo excedente. Por eso donde en la Antigüedad se revela el más espantoso trabajo sobrante es allí donde se trata de producir el valor de cambio en su forma específica de dinero, es decir, en la producción de oro y plata.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, p. 27: Bajo el tropel de los diversos valores de uso o mercancías, desfila ante nosotros un conjunto de trabajos útiles no menos variados, trabajos que difieren unos de otros en género, especie, familia, subespecie y variedad: es la *división social del trabajo*, condición de vida de la producción de mercancías, aunque, ésta no lo sea, a su vez, de la división social del trabajo. Así, por ejemplo, la comunidad de la India antigua, supone una división social del trabajo, a pesar de lo cual los *productos* no se convierten allí en *mercancías*. O, para poner otro ejemplo más cercano a nosotros: en toda fábrica reina una división sistemática del trabajo, pero esta división no se basa en el hecho de que los obreros cambien entre sí sus *productos individuales*. Sólo los productos de *trabajos privados independientes* los unos de los otros pueden revestir en sus relaciones mutuas el carácter de *mercancías*.

de un servicio, tributo o prestación que los hombres tenían que pagar. Por lo tanto, el trabajo humano, es decir, la utilización del bíos en torno al desgaste de músculos, nervios y cerebro para la fabricación de una mercancía resultaba inseparable de su producto, representando su magnitud de valor en la utilidad del objeto establecido para la vida de los hombres y no para su intercambio. La cuantificación de valor de una mercancía establecida a través de su valor de uso siempre se representaba en torno a la utilidad que ésta tenía para mantener a los individuos con vida.

Esto se modifica en el régimen de producción de mercancías, como califica Marx al capitalismo, en el cual predomina el valor de cambio debido a que las mercancías son fabricadas esencialmente para intercambiarse en tanto son cristalizaciones del trabajo humano, poseyendo una forma en común a través de su determinación de valor, lo cual les asegurará una equivalencia en el proceso de intercambio. La maduración de las fuerzas productivas es lo que provocará que a fuerza de repetirse el intercambio de mercancías los productores planifiquen cierta parte de su producción para el intercambio, separando con ello la utilidad de los objetos producidos de las necesidades de quienes los producen, divorciando de cierto modo el valor de uso y el valor de cambio, sin independizarse uno de otro, pues se requerirán mutuamente para establecerse como mercancías.

El dinero aparecerá para facilitar estos intercambios, encarnando a otra mercancía para desdoblar el valor de la misma, instaurándose como un equivalente general el cual reviste su utilidad porque es susceptible de divisiones y adiciones sin afectar su valor. El dinero es sumamente importante para los procesos de intercambio, no sólo porque se desarrolla como equivalente general, encarnación social del trabajo humano y expresión relativa de valor concebida de forma puramente ideal e imaginaria, sino porque el dinero es germinador del ciclo del capital, al atesorarse y al utilizarse como medio de compra de la fuerza de trabajo, que junto con otras particularidades como la libertad de la fuerza de trabajo y la maduración de las fuerzas productivas fertilizarán al mundo para la expansión del capital.

Marx describe en la circulación de mercancías dos procesos que se revelarán como la metamorfosis de éstas, pero también como el germen del capital. En la primera se reconoce el tránsito de las mercancías regidas por su valor de uso las cuales inician con el proceso productivo, siendo fabricadas por un productor concreto, intercambiándose posteriormente



por dinero para que éste a su vez lo cambie por cualquier otra mercancía necesaria para satisfacer las necesidades del productor, convirtiéndose de nuevo en un valor de uso diferente a la inicial, inaugurando con ello un ciclo (M-D-M) que utiliza al dinero como simple medio de intercambio. Esto a diferencia de la fórmula general del capital regida por el valor de cambio, en la cual el dinero atesorado por el capitalista se intercambia por mercancías como materias primas, maquinaria o fuerza de trabajo, para la generación de una nueva mercancía, la cual posteriormente se intercambiará por dinero más un excedente (D-M-D') ciclo que desembocaría en un absurdo (el intercambio de dinero por dinero) si este proceso no representara además la obtención de una plusvalía durante esta metamorfosis, en la cual se manifiesta la finalidad del productor, no por satisfacer una necesidad concreta, sino por obtener un beneficio en el intercambio de mercancías, suscribiendo su finalidad en el valor de cambio, o como señala Marx, en la valorización del valor.

La metamorfosis de las mercancías para la generación del plusvalor está profundamente ligada a la gestión y optimización del bíos de los hombres para su utilización en los procesos productivos. El valor de una mercancía está determinado por el tiempo de trabajo invertido para su producción, de ahí que en el intercambio de dinero por mercancías que constituye el primer paso de la fórmula general del capital (D-M), el capitalista lo que adquiera sea particularmente fuerza de trabajo, es decir, mercancía generadora de valor la cual compra para utilizarla durante una jornada laboral completa con el objetivo de extraer de esta existencia la mayor cantidad de trabajo añadido a una nueva mercancía que jurídicamente le pertenece, al pertenecerle los medios de producción. Esta nueva mercancía valorizada en su transformación por la fuerza de trabajo será comercializada posteriormente por el capitalista para obtener de ella un plusvalor (M-D'), siendo ésta la segunda fase de la fórmula general del capital, en la que el beneficio será apropiado por el tenedor de los medios de producción. La existencia biológica invertida en la mercancía será la cantidad de plusvalor que el capitalista obtendrá en el intercambio de la misma, ya que a mayor cantidad de valor-trabajo extraído de los hombres y añadido a determinado número de mercancías mayor será el volumen de plusvalor que obtendrá el capitalista.

La intensificación en la extracción de valor de la fuerza de trabajo, es decir, la intensificación de los mecanismos de optimización y gestión de la vida dentro de los procesos

productivos se manifestarán por dos vías: la primera a través del aumento en el tiempo que dura la jornada laboral con lo cual se extenderá el tiempo de vida apropiado en la valorización del capital, algo que Marx llamará plusvalía absoluta, la segunda, mediante la mejora de las capacidades productivas y organizativas del trabajo, alentando con ello la productividad de la fuerza de trabajo en un menor tiempo a costa de un mayor esfuerzo, lo que a su vez Marx llamará plusvalía relativa. Estos dos mecanismos obrarán sobre el tiempo y las energías del bíos. El capitalista velará celosamente que el trabajador no disipe su tiempo de vida comprado en otra cosa que no sea la producción de mercancías. El capitalista no tolerará que se le robe lo que ha adquirido en el mercado para la generación de un plusvalor, que no es otra cosa que las capacidades físicas y mentales de la existencia orgánica de los obreros para la fabricación de una mercancía.

El valor de la fuerza de trabajo, como el de cualquier otra mercancía, lo determinará el tiempo de trabajo necesario para su producción, es decir, los medios necesarios para mantener con vida a los obreros y recuperar las energías necesarias para completar una jornada de trabajo más. Medios tales como el alimento, el vestido, la calefacción y la vivienda. Además, a este valor de la fuerza de trabajo se le integrarán las habilidades y destrezas del obrero, la salud del mismo y el estado en general en el que se encuentre, ya que estas competencias también condicionarán una mayor o menor cantidad de tiempo de trabajo necesario para su producción y reproducción, lo que en definitiva determinará su valor y su magnitud imaginaria en mercancía forma dinero.

La fuerza de trabajo, como cualquier otra mercancía, perderá su vigor y utilidad al paso del tiempo, ya sea porque se atrofia o se desgasta, o en este caso porque se enferma y fallece. De ahí que sea necesario para los procesos productivos reponer un número por lo menos igual de nuevas mercancías destinadas a la valorización de otras, lo cual se llevará a cabo a través de la reproducción humana. Esta cuantificación también deberá contabilizarse dentro del precio de la fuerza de trabajo, asegurando con ello su reproducción y mantenimiento. Todos estos elementos de la mercancía fuerza de trabajo, como una materialización de la existencia orgánica inserta en las relaciones productivas, se gestionarán para así asegurar la plusvalía, debiendo de ser administrados tanto por el capital como por el poder político para que se

impulsen los procesos productivos en favor de las industrias que centrarán todas sus capacidades en obtener de esta vida un beneficio económico.

El capital, como menciona Marx, es trabajo muerto que no sabe alimentarse de otra cosa que no sea trabajo vivo, ya que a través de él es que vive y se reproduce, viviendo más cuanto más trabajo vivo consume, por ello expresa sus ansias de más y más vida, no sólo sacrificada en las fábricas de manera prematura, sino por el contrario, el capital es consiente que la vida es una mercancía particular que tarda tiempo en recuperarse y volverse útil, por ello no dilapida generosamente sus energías, sino las consume a intervalos dándole la posibilidad de que se recupere para que a la siguiente jornada laboral de explotación la respuesta de esta existencia biológica sea resistir y completar el proceso de valorización, para así cumplir su función con el capital. A esto se deben los mecanismos de gestión de la vida biológica que se desarrollan desde el Estado y el capital, los cuales buscan resguardar y optimizar esta existencia biológica, no derivado de un canon moral o de un postulado teológico que los incite a tales acciones piadosas, sino porque en su resguardo se determinará la cantidad de valor a extraer en un futuro, de su cuidado se condicionarán las energías que se les exigirán a los obreros en su jornada de trabajo y de su protección se justificarán los mecanismos de legitimación política que conducirán y condicionarán su existencia orgánica.

Marx menciona en *El Capital* algunos ejemplos de esta gestión y optimización de la vida desarrollada al momento en que él escribía su obra. Sobresale el papel de los supervisores de las fábricas de Manchester y Liverpool dedicándose a reportar las condiciones laborales que se presentaban en las distintas manufacturas inglesas, sugiriendo algunas medidas para proteger a ciertas poblaciones, especialmente a los niños y a las mujeres, pues de su existencia y salud dependían los futuros obreros de las industrias británicas. En el *Reports of the Inspection of Factory*, los inspectores notaban que los niños y jóvenes menores de 18 años trabajaban más de las once horas y media permitidas, laborando al igual que el resto de los trabajadores más de trece horas. La excusa de los empresarios estaba ligada a su protección, ya que no deseaban sacar a los jóvenes una hora antes de la fábrica ante el “frio mundo exterior”<sup>158</sup> mientras esperaban a sus padres que

---

<sup>158</sup> En el año de 1848 el parlamento aprobó un ley que sólo permitía a los jóvenes obreros de las hilanderas de lino de las localidades de Dorset y Somerset trabajar por máximo diez horas debido a la dureza del trabajo, no obstante, posteriormente “los obreros” enviaron una carta al parlamento para evitar esta prohibición, pues

seguían laborando, peligrando la salud física y espiritual de los jóvenes, pues podrían ser presa de la holgazanería y del vicio de las calles.<sup>159</sup> Evidentemente este intento por mantener en trece horas la jornada laboral estaba orquestado por el capitalista, ya que del tiempo de trabajo de los obreros dependía su beneficio, buscando que su atención no decayera ni por un segundo, evitando el capitalista perder ni un ápice del tiempo de vida comprado en el mercado, justificando esta explotación en la protección de la vida y salud de los jóvenes.

Es claro que ante estas condiciones laborales la vida de los obreros se vuelva precaria, pero esto no quiere decir que para el Estado y el capital esta existencia sea irrelevante, como lo manifiesta un informe de la industria alfarera que Marx utilizó para explicar las complejidades de la jornada laboral. En este informe de 1863 se reconoce que los trabajadores de esta industria son una población degenerada física y moral, la cual por regla general son raquíticos, mal formados y famélicos, expuestos a múltiples enfermedades respiratorias, de ahí que el distrito donde se asienta esta industria padezca una degeneración sin precedentes. El Dr. J. T. Arlegde, autor del informe, manifiesta que es necesario para la viabilidad de la población de este distrito y para la industria alfarera en su conjunto reclutar a los pobladores de las aldeas vecinas para trabajar en esta industria y asentarlos en este distrito, así como impulsar “los enlaces matrimoniales con razas sanas”, y con ello esta industria dejará de llevar la mácula de la degeneración física y moral de sus trabajadores, mejorando sus capacidades somáticas e intelectuales para la realización del trabajo encomendado.<sup>160</sup>

Estas mismas circunstancias se repiten en la industria cerillera, panadera, alfombrera, hilandera, etc., en donde el valor extraído de la fuerza de trabajo incidirá para que la explotación de esta mercancía se equilibre entre el mantenimiento de la tasa de ganancia y la inquietud por conservar la fuerza de trabajo con vida y con energía para laborar una jornada laboral más. De ahí que la preocupación por gestionar y optimizar la vida biológica sea importante para el capitalista, mediando el poder político para que esta existencia se resguarde al menos lo suficiente para justificar su papel como defensor de la vida biológica de sus ciudadanos, pero también con la finalidad de reproducir esta existencia para equilibrar

---

“Vuestros peticionarios, padres de familia, creían que una hora más de descanso no conduciría a más resultado que a la desmoralización de sus hijos, pues el ocio es el origen de todos los vicios.”

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p. 256

<sup>160</sup> *Ibíd.*, pp. 259-258

la oferta y demanda de la mercancía fuerza de trabajo en el mercado, conservando de manera íntegra las relaciones de dominación dependientes de esta mercancía.

Los mecanismos de protección y gestión del bíos desde el ejercicio del poder político se generalizaron en la modernidad, muestra de ello son las políticas de bienestar que desde el siglo XIX se propagaron por Europa. El primero que las implementó fue el canciller alemán Otto von Bismarck, quien durante su mando al frente del gobierno alemán (1862-1890) experimentó un florecimiento del sector industrial, así como una crisis del capital en el año 1873, debiéndose entre otras cosas a la debilidad del mercado interno derivado de los bajos salarios de los obreros. Bismarck intervino elaborando una serie de leyes proteccionistas para alentar el mercado interno, manifestando una renuncia a los esquemas liberales que en general los Estados europeos del siglo XIX seguían a pie juntillas. Estas reformas económicas colocaron al Estado en el centro de las transformaciones, reafirmando su papel como guardián de la vida y de la prosperidad de sus ciudadanos.<sup>161</sup> Tales medidas fueron valoradas y plasmadas por los economistas del régimen en el Manifiesto de Eisenach, en donde se describía un modelo de Estado a favor de una intervención sobre múltiples aspectos de la vida económica y social del país.<sup>162</sup> El Estado deberá ser la más grande institución moral y educativa de los hombres, siendo el que proteja su vida por encima de los “intereses egoístas de la clase burguesa”.<sup>163</sup> Los trabajadores deberán alcanzar condiciones de vida dignas en lo material y en lo espiritual, para ello el Estado intervendrá en las fábricas

---

<sup>161</sup> Rosanvallon, P., *La crisis del Estado Providencia*, Civitas, 1995, Madrid, p. 147: “Nada, excepto la ayuda del Estado, puede garantizarnos la seguridad. Cómo acceder a ella, no lo sabemos, es tarea para los sabios; pero lo que sí sabemos es que, si el Estado no se ocupa de nosotros, si quedamos a merced de los patronos, estaremos perdidos

<sup>162</sup> Bismarck les disputó esta bandera a la socialdemocracia alemana que intensificaba sus esfuerzos por influir es los obreros industriales, concientizándolos en la labor histórica del proletariado al frente de la transformación social hacia el comunismo. Las presiones de la socialdemocracia influyeron en Bismarck para que evaluara las demandas políticas y sociales de los sectores más desfavorecidos.

<sup>163</sup> Schmoller, G. Von, 1899, p. 35, Citado por Gómez de Pedro, Ma. Esther, *El Estado del Bienestar: presupuestos éticos y políticos*, Fundación Universitaria Española, 2002, Madrid, p. 219: “Una intervención del Estado actual en el movimiento socialista es tan poco idéntica al triunfo de la doctrina socialista, que esta acción más bien me parece, para el Gobierno dominante actual, el mejor medio que se conoce para cortar el movimiento socialista en su error presente y dirigirlo de una manera saludable, haciendo uso de lo que parece autorizado en las exigencias socialistas y así realizarlo en el marco del actual orden estatal y social.”

protegiendo a los más débiles, otorgándoles un seguro de salud, velando por el pago íntegro de su salario y por la disminución de las horas laboradas.<sup>164</sup>

En la práctica Bismarck promulgó en 1883 un seguro por enfermedad, así como un seguro por accidentes laborales que pagaba una pensión a los inválidos o a las viudas. En 1889 se aprobó un seguro de vejez que permitía a los trabajadores de 70 años jubilarse.<sup>165</sup> A estas medidas se le añadieron la intervención del Estado en las industrias, supervisando las condiciones laborales, la ampliación de las escuelas y hospitales públicos para la atención de las poblaciones marginadas, vislumbrando una preocupación del Estado por hacer valer su objetivo como guardián del bíos. Haciendo viables las relaciones de dominación al optimizar la vida de los hombres a las necesidades del modo de producción capitalista.

Estas medidas de protección y bienestar sobre la población se ampliarán posterior a la crisis económica de 1929 con la publicación de otra obra de economía política que alentaría la protección y gestión del bíos por parte del Estado. El economista británico John Maynard Keynes publicó en 1936 su obra más importante *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, el cual desafiaba el paradigma dominante en torno a la participación de agentes externos como el Estado o los sindicatos, en las relaciones económicas entre particulares, como los son los capitalistas y los obreros. Keynes en su obra establece que el paradigma *laissez-faire* no funcionaba debido a la desconfianza entre los agentes productivos, así como a la desunión entre estos procesos que a menudo conducían al egoísmo de los propietarios, productores y arribistas. Para Keynes el Estado deberá asumir el papel de bisagra entre la producción de riquezas y su distribución, tratando este asunto como parte del interés público, interviniendo únicamente en ciertos sectores y con ciertas facultades para no inhibir la iniciativa de los individuos en los asuntos económicos.

El principal argumento económico de Keynes gira en torno a la importancia de la demanda agregada como motor de la actividad económica y del empleo, la cual estimulará al mercado y reducirá la depresión económica y el desempleo que se hacían patentes en los años posteriores a la crisis. Es ahí en donde el Estado tomará relevancia, siendo él quien

---

<sup>164</sup> *Ibíd.*, p. 221: “Para que prospere una sociedad, económicamente y en otros aspectos, el Estado debe asumir un papel director a la hora de proporcionar condiciones estables bajo las cuales la gente pueda trabajar para su propia mejora.”

<sup>165</sup> *Ibíd.*, p. 225

estimulará la demanda a través de programas en contra del desempleo, en la construcción de obras públicas, en la propensión al consumo, en el aseguramiento de un salario mínimo y en el impulso a sectores económicos que no son rentables para la inversión privada pero que son relevantes para el bienestar de la población. El Estado incidirá directamente sobre la producción y distribución de bienes, así como en la generación de empleos y salarios, asegurando con ello la vida y el bienestar de la población, particularmente de la clase obrera, que vinculando sus necesidades orgánicas con los satisfactores que ofrecía el Estado capitalista obviarían el canto de las sirenas que encarnaban las revoluciones socialistas, cumpliendo el cometido básico del bíos que es vivir de la manera más placida la mayor cantidad de tiempo posible.

La promoción y protección del bíos no fue lo único que les preocupaba a las relaciones de producción capitalistas. La optimización del bíos seguía siendo el punto central de la valorización del capital, ideándose distintas dinámicas en la gestión de la mercancía fuerza de trabajo para extraer de ella la mayor cantidad de valor posible en la jornada laboral. Fue Frederick W. Taylor quien reconoció que para obtener mayores márgenes de ganancia en las industrias se tenía que aumentar la productividad mediante el control de los tiempos de producción que el obrero regulaba a través de sus propias capacidades motrices. En los *Principios de la organización científica del trabajo* Taylor ubicó la manera de eficientar la fuerza de trabajo a través de la sistematización de las tareas, la organización racional del trabajo y el cronometraje de las operaciones, definiendo científicamente los movimientos de los hombres, cronometrando el tiempo necesario de cada acción a ejecutar, eliminando todos aquellos movimientos que se consideraban innecesarios para la producción y reuniendo aquellos que resultaban eficientes para su cometido. Esto provocaría una baja en los costos de producción, así como un control total sobre el accionar de los trabajadores. Tal esquema se operó en la producción en cadena de los automóviles Ford a principios del siglo XX, en donde se estandarizaron las labores de cada trabajador y se maximizaron los niveles de producción, aumentando con ello la división del trabajo, el control sobre los tiempos productivos y la circulación de la mercancía dentro de la fábrica. Estos mecanismos de optimización no son más que una gestión sobre el bíos, en donde se disciplinan y planifican la corporalidad y la racionalidad de los sujetos para que actúen según lo reglamentado, ya que cualquier disociación a esta planificación provocará la reducción de la tasa de ganancia.

En el siglo XX el taylorismo quedó desfasado posterior a la crisis del paradigma económico keynesiano, promoviéndose una nueva cultura organizacional dentro del trabajo llamada toyotismo, en el que la especialización de una tarea en específico dentro de las plantas de ensamblaje cambió por la flexibilidad laboral y la rotación de los puestos de trabajo, lo que conllevó a que los trabajadores fueran más fáciles de suplir y por lo tanto más baratos, ya que las actividades más complejas eran desarrolladas por la automatización de las máquinas. La mercancía fuerza de trabajo fue adaptada para mejorar aún más su labor, sancionando cualquier error, demora o avería, en el que la supervisión de su actividad ya no corría por parte del capataz sino de sí mismo y cualquier dificultad en la integración del valor a la mercancía impactaba directamente sobre su salario. Se especializaron los mecanismos de gestión sobre la existencia biológica, desarrollándose dispositivos de auto-vigilancia y auto-disciplinamiento sobre su labor dentro de las industrias para extraer de ellos la mayor cantidad posible de valor, encubriendo aún más su explotación al determinar mínimamente su participación en la mercancía producida.

La administración del bíos fue fundamental para el desarrollo del modo de producción capitalista. De la participación y asimilación del bíos como una mercancía más que se comercia en el mercado es que se logra extraer de ella un usufructo que es apropiado por el capitalista, y de su disciplinamiento y vigilancia es que se optimiza esta existencia orgánica para mantener al alza la tasa de ganancia. El capital, evidentemente gestionó, vigiló, disciplinó y castigó esta vida para hacerla redituable, pero tal gestión no pudo ser posible sin la ayuda del Estado y sus instituciones que intervinieron para hacer de esta vida orgánica, plagada de necesidades, intereses y pasiones, manejable, saludable y apta para las necesidades del capital, derruyendo cualquier traba para ofrecerla libre y útil en el mercado.

#### **5.4 El desafío moderno: la vida prescindible**

La vida biológica se consolidó como un asunto de la esfera pública en la modernidad, ya que el Estado y sus instituciones se dedicaron a gestionar esta existencia para legitimar y mantener la autoridad del poder soberano. Este grado de existencia también fue fundamental para el desarrollo del modo de producción capitalista, debido que a través de la enajenación del bíos fue posible potencializar los mecanismos de acumulación de mercancías, de la cosificación de la corporalidad fue posible adecuar el hombre a la máquina y del



disciplinamiento de las pasiones fue posible administrar las necesidades e intereses a los satisfechos por el mercado. Por ende, la gestión de la existencia biológica trascendió más allá del mundo de lo privado en donde se había organizado, satisfecho y protegido en la antigüedad, para constituirse dentro de la esfera pública en donde la autoridad soberana y el modelo económico necesitaron del bíos para legitimarse y funcionar.

La protección de la vida biológica que fue necesaria para consolidar el poder político y económico en la modernidad encuentra su contrasentido en la aniquilación de este mismo grado de existencia por parte de las relaciones de dominación, desprotegiendo, explotando y desechando parte de esta vida por sus características físicas, sociales e ideológicas que las hacen diferentes y desafiantes, manifestándose como una amenaza para la regulación del bíos. Este contrasentido en realidad forma parte de una misma lógica de protección y gestión de la vida. Lo que se efectúa es la erradicación de la amenaza que representa cierta parte del cuerpo social para el conjunto, ya que al eliminar la vida de algunos individuos en realidad se está protegiendo la existencia biológica del resto. Se desprende el cuerpo social de los miembros infectados por la indisciplina y la desregulación a las ordenanzas del Estado y del mercado para que el resto se preserve de manera saludable, esto es, de manera disciplinada, enajenada y cosificada a las órdenes de las relaciones de dominación.

La aniquilación de la vida biológica de alguna parte del cuerpo social no es una falta a la promesa del Estado de conservar la existencia orgánica de los contratantes, sino ésta sólo se desarrolla sobre aquella parte de la comunidad que rompió el pacto al rechazar las facultades del poder soberano de comandar sobre el comportamiento y la razón de los hombres para alcanzar la seguridad y la paz deseada. La aniquilación de la vida es más bien el refrendo de esta promesa, debido a que no se elimina a la vida que integra valor a las mercancías y que requiere de ellas a través del consumo para sobrevivir, sino se elimina a aquella vida que rechaza estos mecanismos de apropiación de valor, que les integra menos valor a las mercancías por sus incapacidades, que impugna la cosificación de los hombres a la maquina o que busca satisfacer sus necesidades no por las ofrecidas en el mercado, sino por las generadas a través de otros medios de subsistencia premodernos. No se elimina la vida que se integra a las relaciones de dominación y que es funcional a ellas, sino aquella vida que desafía esta gestión del poder político y económico, manifestándose como diferente,

que rechaza los dispositivos de normalización y que resiste a los mecanismos de alienación, ya sea porque manifiesta una rebeldía a estos dispositivos de control de manera explícita, o porque simplemente no puede ser parte del cuerpo social al estar éste constituido a través de su rechazo y exclusión, formando parte de conductas, pensamientos y arquetipos que el cuerpo social resiste de antemano.

La amenaza a la existencia biológica que obliga al poder político a la eliminación de determinada parte del cuerpo social se entiende como aquello diferente, anormal, indisciplinado o salvaje, que desafía los dispositivos e instituciones de normalización ofrecidos por el poder político. Las amenazas al bíos por ejemplo serán los comportamientos insalubres que propagan las enfermedades infecciosas o que rechazan las campañas de inoculación de enfermedades endémicas, las cuales tendrán que ser administradas por parte de las instituciones de salud públicas para limitar estos riesgos sanitarios. Pero también las amenazas al bíos serán los razonamientos contrarios a la unidad nacional y el rechazo al establecimiento de una autoridad política que represente los deseos e intereses de una población determinada, ya que este rechazo desafía el poder político encargado de proteger y amparar la vida de los hombres, manifestándose una desobediencia a los mecanismos de regulación social. Por lo tanto, la amenaza a la vida no sólo refiere a los desafíos biológicos propios de la existencia orgánica, sino también a los “peligros” sociales que se perciben desde la autoridad política, siendo ambas situaciones tratadas con suma relevancia en la modernidad.

No es de extrañar el grado de especialización que tuvieron disciplinas como la medicina, la epidemiología, la inmunología y la microbiología en occidente durante el siglo XIX dedicadas a salvaguardar la salud pública, desarrollando adelantos en el tratamiento de enfermedades infecciosas, tratando la salud de los individuos a través de sus características biológicas, resultando un gran adelanto después de concentrar todos los esfuerzos de la antigüedad en resolver los problemas de salud a partir de las especialidades “místicas”. Para el Estado y el mercado el tratamiento de estos padecimientos desde la esfera pública fue muy relevante, ya que se buscaba aumentar el número de años laborables de la fuerza de trabajo mejorando las condiciones de precariedad en las que vivían los sujetos, optimizando las características de las ciudades, dejando atrás la fama de lugares malsanos e insalubres,

justificando con ello el designio del Estado y del mercado de proteger y otorgar bienestar a las poblaciones. Tales acciones aumentaron el tamaño de la población, las capacidades para la acumulación de capital, la defensa de los territorios, la administración de la vida y la formación de mercados internos que gradualmente condujeron hacia el “progreso”. El desarrollo de la medicina como una herramienta para la preservación de la vida influirá en el crecimiento económico y en la estabilidad política de los Estados modernos.

Pero la amenaza biológica para la vida no se reduce al estudio de las enfermedades que padecen los individuos, también hace referencia a los diferentes comportamientos y razonamientos que desafían la gestión del bíos por parte del poder político, estudiando tales acciones contrarias al “interés nacional” para limitarlas, suprimiendo estas amenazas sobre la vida orgánica. Durante el siglo XIX la sociología, la antropología y la psicología tendieron a dedicarse a lo que consideraban enfermedades sociales como el suicidio, la delincuencia, la locura, el asesinato, la prostitución y diferentes conductas “anómalas” que ponían en riesgo las estructuras sociales dedicadas a regular y proteger la vida de los hombres. Patologías que era necesario estudiar, entender y suprimir para así preservar la vida del cuerpo social.

Estas disciplinas obtuvieron su cientificidad en la suplantación de las metodologías médicas y biológicas, recuperando el empleo de la observación, la experimentación y el desarrollo de leyes imperecederas, ahora para la organización del mundo social. El razonamiento de estas disciplinas estaba centrado en encontrar los medios para la “evolución” de las sociedades, así como las características que determinaban su “atraso”, ubicando un único sendero de perfeccionamiento y progreso representado en las sociedades modernas, ordenadas, industriales y disciplinadas en torno a un Estado sólido controlador mediante las leyes y las instituciones del bíos. La regulación y control por parte del Estado del comportamiento, la razón y la comunidad de los individuos a través de parámetros inmutables e insolubles de lo que sería lo esperado en el accionar del ser humano para la salvaguardia y evolución de su existencia fue la deducción a la que llegaron estas ciencias llamadas sociales.

La intromisión del saber naturalista y el saber médico en el discernimiento sobre la organización política y social del hombre influyó en el pensamiento moderno para advertir que el hombre estaba determinado irremediablemente por su materialidad orgánica,

impulsándolo a actuar socialmente a través de sus fuerzas instintivas y pasionales que se desplegaban como parte de su corporalidad. De ahí que en la modernidad el hombre estuviera más cercano a una realidad orgánica que a características divinas y virtuosas consideradas así por la filosofía política de la antigüedad. La concepción biologicista del hombre se refrenda en el pensamiento del fisiólogo francés Xavier Bichat (1771-1802) quien sostuvo que los hombres estaban constituidos por la vida animal y la vida orgánica, la primera referida a las funciones sensoriales e intelectuales de la especie, la segunda a las funciones fisiológicas, como la respiración, la digestión, la circulación y la reproducción. Esta vida orgánica, según Bichat, es superior a la vida animal, en tanto que prevalece aun antes del nacimiento y continúa después de la muerte cuando ya no hay conexión con el cerebro y con las relaciones humanas, por lo tanto, mantiene una independencia y una relevancia lo suficientemente importante como para constituirse en la esencia del ser humano.

La vida de los hombres según Bichat, no puede romper jamás su vínculo con las condiciones biológicas que lo constituyen. Las pasiones de los hombres no dependen de la razón y de la voluntad como lo afirmaron algunos teóricos del contractualismo, sino tales motivaciones pasionales solo pueden ser condicionadas por la parte orgánica de los hombres que prevalece ante cualquier relación social y virtuosa.<sup>166</sup> Las pasiones como el miedo o el placer que condujeron a la instauración del Estado moderno no hacen parte de las características racionales de los hombres sino por el contrario, son parte de la vida orgánica, la cual determina el accionar de los individuos en todo momento, de ahí que el Estado surgido de estas pasiones no pueda ser racional ni virtuoso. La existencia cualificada de los hombres, así como los valores éticos o religiosos que presumiblemente detentan, no son imperativos de la existencia humana, sino son simples mecanismos de defensa y prevalencia de la vida orgánica, resultado de la lucha por la supervivencia que se utilizaron en determinado momento por los hombres para conservarse y situarse en la escala más alta de la cadena alimenticia. De ahí que en la modernidad la vida cualificada sea irrelevante. Ésta sólo se manifiesta como trasfondo a las necesidades del bíos, el cual es el único grado de existencia que trasciende en los hombres y en sus instituciones, ya que todo lo que importa es conservar la existencia orgánica y otorgarle placeres.

---

<sup>166</sup> Esposito, Roberto, *Tercera Persona*, Amorrortu editores, 2009, Buenos Aires, pp. 38-41

La concepción biologicista de los hombres trasciende el saber social para constituirse en un principio del pensamiento sociopolítico del siglo XIX, dejando de lado la filosofía política antigua encumbrada en la virtud, para centrarse en la vida orgánica atravesada por las pasiones, intereses y necesidades de los individuos como la real fundadora del poder político. Augusto Comte (1798-1857) es un ejemplo de ello, ya que él construyó una concepción política franqueada por la vertiente biológica, introduciendo el término de Biocracia el cual hace referencia a una regeneración humana de la gran familia occidental dirigida por la raza blanca,<sup>167</sup> la cual busca preservar la vida del organismo individual y colectivo de los hombres a través del orden y el progreso, encaminando al individuo hacia una nueva fase orgánica y “positiva” que deje atrás el antagonismo entre los retrogradadas y los revolucionarios. El enfrentamiento en la comunidad se reconocerá como una enfermedad para el cuerpo social que deberá de ser tratada a través del encauzamiento de las energías hacia una conciliación decisiva en favor de la construcción de un hombre nuevo, controlador de su naturaleza para utilizarla en su favor.<sup>168</sup>

Herbert Spencer (1820-1903) también formó parte de este pensamiento sociopolítico intervenido por el saber biologicista. Él intentó relacionar la carga biológica del individuo en la esfera social a partir de su naturaleza como especie con la construcción de las relaciones de dominación en las sociedades modernas. Spencer instrumentalizó el pensamiento darwinista que revolucionó a las ciencias naturales para comprender la organización social de las comunidades humanas, introduciendo un claro elemento jerárquico y excluyente en la que predominó el concepto de evolución social entendido como el proceso de selección natural en donde sobreviven aquellos individuos más aptos y fuertes en la sociedad, los que a su vez controlarán el poder político y económico en una comunidad. La jerarquía de la especie humana moderna como resultado de su evolución biológica instaló, según Spencer, a la especie blanca como la más fuerte y apta para gobernar sobre el resto, las cuales representan estadios evolutivamente atrasados en su comportamiento, razonamiento y organización social. El Estado gobernado por esta especie avanzada deberá limitarse a mantener el orden público, obligando a las especies subalternas a seguir las normas sociales

---

<sup>167</sup> De la Vega V. Marta, “La Filosofía política de Comte y su proyecto social”, en *Estudio teórico sobre el positivismo y su significación histórica en América Latina*, 1989, Caracas, p. 394

<sup>168</sup> Comte, Augusto, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, Francia, p. XXIV.

y respetar la propiedad, ya que el progreso humano dependerá del respeto a las leyes de la naturaleza que operarán para la evolución o la eliminación del resto de las especies humanas.

Las perspectivas biologicistas del hombre social advirtieron “los peligros” para la conservación del bíos. Estos peligros estaban principalmente determinados en las enfermedades físicas o en los padecimientos mentales, pero también estas amenazas al bíos estaban articuladas en los desafíos sociales en torno a las distinciones humanas y a los comportamientos anormales que resistían el orden y el progreso exigido por la modernidad. Ambos peligros se verán conjuntados en algunas vidas humanas identificadas en razas, las cuales agruparán tanto los desafíos del orden biológico y sanitario como los representados por una conducta y razón anormal. Vidas que será necesario erradicar para evitar que éstas amenacen la existencia orgánica del resto. Estas vidas que será necesario eliminar serán identificadas así porque operarán fuera de los parámetros inamovibles del progreso y la evolución humana, como si de una ley natural se tratara. Son las que estarán fuera de los rangos de civilidad, urbanidad, orden, belleza, docilidad, industriosisdad, etc., siendo particularmente diferentes al modelo de desarrollo social y económico exigido por las sociedades capitalistas occidentales.

Las distinciones humanas de acuerdo a su origen, color, cultura, religión, comportamiento, pensamiento y organización se identificarán por algunos pensadores del siglo XIX como razas. Estas distinciones humanas se mirarán con recelo en el mundo occidental, no sólo porque son diferentes, sino porque dentro de sí estas diferencias incubarán un “desafío” para la vida orgánica del conjunto y para los mecanismos de gestión del bíos por parte del Estado. Estas vidas conllevarán desafíos biológicos producto de su origen o comportamiento “descuidado e insalubre”, atrayendo padecimientos por su rechazo a los mecanismos de regulación sanitarios estatales o modificando el tamaño de sus poblaciones derivado de sus prácticas reproductivas. Estas diferentes razas serán rechazadas porque “generan” patologías sociales como la prostitución, la drogadicción, la delincuencia, etc., que necesitarán tratarse para corregirse, ya que se vislumbrarán como males en tanto rompen con la normalidad exigida por el Estado y el usufructo de la vida. El acoplamiento entre las disfuncionalidades biológicas y las anormalidades sociales representadas en determinadas

vidas humanas a corregir, disciplinar o eliminar se manifestarán de forma exponencial en el racismo científico que vinculó ambas patologías durante los siglos XIX y XX.

Victor Courtet De l'Isle (1813-1867) es un representante del racismo científico. En su texto *La science politique fondée sur la science de l'homme, ou Étude des races humaines sous le rapport philosophique, historique et social*, aborda el análisis del hombre como parte de una especie, un género y una raza determinada, características que según el autor han condicionado la organización política de los hombres. Anteriormente, Montesquieu había abordado en el *Espíritu de las leyes* las supuestas condiciones climáticas, de costumbre, de educación y de alimentación que determinaban la instauración de un régimen de gobierno para una población. Courtet va más allá al señalar que estos sistemas de gobierno derivan de las características raciales que penetran en las pasiones, intereses y necesidades de los hombres.<sup>169</sup>

Según Courtet todos los seres vivientes del mundo están clasificados conforme a una escala la cual va desde los animales que califica como inferiores hasta el hombre como superior, pero así como se desarrolla esta clasificación por sus cualidades orgánicas, así también dentro de la especie humana existe una jerarquía entre las distintas razas que la componen, las cuales están catalogadas por su aspecto, color, tipo de cabello, forma de cráneo, comportamiento, desarrollo, lenguaje y otras variables más que determinan su progreso, evolución intelectual y jerarquía entre los hombres. Evidentemente la mezcla entre las razas ha dificultado el determinar las características de cada una de ellas, no obstante, se pueden constituir ciertas regularidades a través de los núcleos más o menos homogéneos en donde se establezcan.<sup>170</sup> En la observación y experimentación de las características biológicas es que se puede desarrollar una ley natural que explique las dificultades de cada comunidad de acuerdo al fenotipo de población que la constituye, legitimando con ello las desigualdades entre las naciones, pero particularmente otorgando una herramienta a los Estados para la eliminación o rechazo de ciertos grupos humanos por constituirse como una amenaza para la nación.

---

<sup>169</sup> Courtet De l'Isle, Victor, *La science politique fondée sur la science de l'homme, ou Étude des races humaines sous le rapport philosophique, historique et social*, 1937, Paris, p. IX

<sup>170</sup> Esposito, Roberto, *Tercera Persona*, op. cit., pp. 52-58

Para el racismo científico las diferentes razas humanas determinadas por sus características físicas, culturales, ideológicas o nacionales representan un tipo de vida particular, en las cuales se materializan tanto las enfermedades biológicas de una vida incivilizada y desregulada, así como las anomias de un comportamiento social deficiente, convirtiéndose en una real amenaza que hay que combatir, ya que de su eliminación dependerá la viabilidad de la organización comunitaria. “Muerto el perro se acaba la rabia”, no siendo está una alegoría literaria. La distinción entre las realidades biológicas de los hombres coloca a estos portadores de los males humanos como parte de una condición animal, como seres inferiores que es necesarios domesticar, disciplinar y controlar para adecuarlos a una vida normal, o por el contrario eliminarlos si resisten a estos mecanismos de regulación y disciplinarización, reconociéndolos como peligrosos para la vida y la salud del conjunto. La biologización del hombre social permite justificar con “evidencia científica” el atraso de determinadas razas y, por lo tanto, su tratamiento como parte de una especie animal que necesita domada o eliminada.

Las categorías políticas de libertad, igualdad, democracia y virtud en relación con la biologización del ser humano pierden sentido. Lo que está en juego va más allá de la elección del soberano, de la participación en los asuntos públicos y del impulso por actuar libremente. Lo que peligra es la vida biológica de los integrantes de un Estado, principal grado de existencia a defender y a respetar por el ejercicio del poder político en la modernidad. Por lo que no existirá debate entre otorgarle el estatuto de persona y derechos políticos a quien representa una amenaza para la vida del conjunto o acabar con ella. Terminando con su existencia mediante el veredicto del soberano o más comúnmente dejando extinguir esta vida en las distintas instituciones que lo tendrán bajo su resguardo y vigilancia esperando su reconversión.

Esta situación no es excepcional en los Estados modernos. La despersonalización de cierto grupo de individuos identificados en una raza, su tratamiento animal, el reconocimiento de su existencia como una amenaza para el conjunto y su eliminación velada se expresa en la mayoría de los Estados. A veces en forma de nacionalismos, a veces en forma de xenofobia, a veces en forma de confrontaciones étnicas o religiosas, pero en la que siempre se vincula a una vida accesoria, que no es necesaria ni deseable. En la confrontación y



eliminación de los peligros para la vida orgánica se han justificado invasiones, ocupaciones, genocidios, gobiernos democráticos y dictaduras. En la defensa de la vida biológica de los integrantes del Estado el poder político emplea todos los medios a su disposición para asegurarla debido a que de ella depende en su manutención, seguridad y legitimación.

Los grupos humanos que el racismo científico identificó en la noción de raza y que se manifiestan como una amenaza para la existencia biológica del conjunto es lo que esta investigación reconocerá como vidas prescindibles, es decir, vidas que será más factible acabar con ellas, ya que ponen en riesgo la existencia orgánica del conjunto derivado de su desregulación social, de su inviabilidad económica y de su desobediencia a las instituciones de normalización, que los beneficios que estas poblaciones puedan atraer para el bienestar del conjunto. La muerte de estos grupos humanos sólo forma parte de un cálculo entre los gastos necesarios para su disciplinamiento y los beneficios que estos traerán para la defensa del Estado, para la extracción de valor, para la formación de un mercado interno, etc.

En la mayoría de las ocasiones en las que se impulsa a la desaparición de determinado grupo social por ser éste una amenaza para la vida, el poder político no reviste de manera explícita un discurso de odio para su eliminación. Las relaciones de dominación desarrollan más bien determinados argumentos y prejuicios que abonan al cálculo necesario para reconocer a determinada existencia biológica como un riesgo: “los inmigrantes son traficantes y violadores”, “los indígenas son flojos”, “los negros son delincuentes”, etc.; pero también se elabora una defensa pragmática y moral de su vida: “los inmigrantes aportan a la economía”, “los indígenas son una reserva cultural”, “los negros son trabajadores”, etc.; por lo que su desprotección, exclusión y muerte se manifiesta de manera velada, trágica y fatal. Tal eliminación sistemática de la vida sólo se considerará un agravio si tal asesinato es brutal o revelador de los mecanismos de aniquilación por parte del ejercicio del poder político, generando una condena moral por una muerte irremediable, pero manteniendo los dispositivos de selección, reclusión, castigo y eliminación de estas vidas por ser necesarias para la conservación biológica del conjunto. Sólo en pocas ocasiones la algarabía por el asesinato de determinado grupo social es explícito y consecuente, el cual es presionado por un entorno social que facilita su odio y desaparición. Empero, en ambos casos el final es

similar, la muerte más o menos masiva de estas vidas prescindibles se convierten en un instrumento para la conservación del resto.

Esto es similar a lo que Zygmunt Bauman denominaba vidas desperdiciadas en su libro del mismo nombre. Existencias biológicas que son siempre demasiadas y debido a ello se considera que deberían de ser menos. Las vidas parias como también denomina el autor a estas existencias se determinan en una sociedad de productores como aquellas que no pueden desplegarse con utilidad como fuerza de trabajo, pero también carecen de los medios que les permiten introducirse en el mercado con relevancia. De ahí que se considere población excedente, víctimas del progreso capitalistas que determinados por las exigencias del mercado se ven reducidas a las presiones de la competencia, la productividad y la eficiencia. Estos individuos son considerados como los intrusos del cuerpo social, que son superfluos al tejido sano, corrompiendo su estabilidad, por ello son considerados enemigos, como un brote canceroso que busca acabar con todo. El miedo a estas vidas parias se fundamenta en la inseguridad biológica del resto de los individuos, que utilizado como un discurso político pinta de los colores más oscuros a estas poblaciones las cuales presumiblemente atentan en contra de la propiedad, el bienestar, las instituciones estatales entre otros dispositivos más que se encargan de proteger su vida orgánica, por ello acabar con ellas, segregadas o expulsar es una necesidad del cuerpo social para su mantenimiento.<sup>171</sup>

No habrá que confundir estas vidas prescindibles o parias con determinadas razas, grupos étnicos o culturales en específico. El racismo científico del siglo XVIII vinculó las enfermedades y los males sociales a determinadas razas por ser ésta la materialización más evidente de la diferenciación biológica de los hombres, pero las distinciones fundamentales entre la vida biológica de los hombres se encuentran en los elementos que constituyen al bíos. La corporalidad, la razón y la comunidad son los elementos que se busca normalizar, disciplinar y gestionar por parte del poder político, por ello, la anormalidad de estos elementos es la justificación más clara para convertir a determinados grupos sociales en una amenaza para la vida del conjunto. Los obreros se vuelven una amenaza cuando buscan descosificar su corporalidad a las necesidades de la máquina, afectando la producción de mercancías, la generación de riquezas y la acumulación de capital. Las mujeres se vuelven

---

<sup>171</sup> Bauman, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, 2005, Argentina, pp. 55-75

una amenaza cuando reconcentran sus facultades en la reproducción biológica de la especie, retirando la potestad de la autoridad soberana sobre el crecimiento de la población, lo cual desafía el objetivo de gestionar y preservar la vida biológica. Los inmigrantes se vuelven una amenaza cuando introducen comportamientos y pensamientos diferentes a los de las comunidades de destino, atentando en contra de las instituciones de regulación social como son la escuela, la iglesia, el trabajo, etc., incubando una anormalidad que se torna una amenaza a la protección de la vida concebida desde el Estado. Cuando tales grupos sociales desafían las leyes y normas del poder político es que comienzan a ser prescindibles y buscan ser sustituidos por quienes acaten esta normalización. El rechazo y la muerte velada sobre estos grupos sociales se manifestará por ejemplo en el desempleo, en la prisión o en la expulsión del Estado dejando desprotegida a la vida, la cual podrá seguir desafiando al poder establecido lo que significará su muerte o su condena prematura, o podrá adecuarse a las relaciones de dominación, preservando su vida y disciplinando su existencia orgánica a las órdenes del poder político.

Esto se puede entender mejor si reconocemos el concepto de raza abordado por Michel Foucault en su texto *Defender la sociedad*, en el que se reconoce que la idea de raza determinada en el siglo XVIII como las diferencias étnicas, idiomáticas, culturales, etc. pierden sentido en la actualidad. La construcción de nacionalidades en Europa a través de grandes aparatos estatales que se enfrentan para determinar su hegemonía, no se desarrollan mediante dos razas antagónicas que conservan estos presupuestos, sino mediante el desdoblamiento de una única raza con una superraza y una subraza que se determinan mediante discursos biologicistas, pero no sólo en ellos. Esta división aborda sobre todo la degeneración y la segregación de los individuos a través de las diferencias que amenazan a la sociedad que constituyen y a sus instituciones. De ahí que Foucault se pregunte si es válido defender una sociedad que está cimentada en un racismo de Estado, la cual se va a desarrollar sobre los propios individuos que lo integran, buscando su purificación a través de su normalización, su regeneración a través de su disciplinamiento, y su aceptación a través de su constante control y vigilancia. Así de la defensa del Estado por medio del discurso racial pudo ser utilizado tanto por la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas en contra de los burgueses que buscaban desarrollar una economía de mercado en su entorno, tanto por los

Estados Unidos que atentaron en contra de los pensadores marxistas norteamericanos de mediados del siglo XX.<sup>172</sup>

El ejemplo más nítido de la existencia prescindible a través de una concepción racial se encuentra en la Alemania Nazi, en donde el discurso explícito para la eliminación de determinadas poblaciones como los judíos, los homosexuales, los gitanos y los comunistas estaba determinado por una perspectiva que vinculaba los males biológicos, sanitarios y sociales con estos grupos humanos reconocidos como una amenaza para el bíos de la nación germánica, por su comportamiento, pensamiento y organización social. El gran médico alemán como fue considerado el Führer tenía la misión de amputar de la nación alemana aquella parte del cuerpo que la lastraba por estar enferma, por no adecuarse a la cultura aria, por no corregirse a los mandatos del Estado totalitario que vigilaba, controlaba y gestionaba cada momento de la existencia orgánica de su población, y por no perseguir los mismos deseos e intereses de sus dirigentes que los conducían hacia su “evolución y supremacía” sobre el resto de las razas. La despersonalización de estas poblaciones, su tratamiento animal y la conducción hacia su muerte es una muestra del tratamiento de la vida como prescindible para el Estado.

Los riesgos para la existencia orgánica de los alemanes no sólo partían de las características “biológicas” de otra raza como pudiera considerarse así a la judía, derivaban sobre todo de las distinciones sobre el bíos, es decir, sobre la corporalidad, la razón y la comunidad. El comportamiento “anormal” de los homosexuales era castigado por ser un riesgo biológico para la población, generadora de tendencias “lujuriosas y antinaturales”, para la cual existía un tratamiento médico que curaba estas deficiencias mentales y corporales a través de la medicación y la castración. También estos riesgos biológicos partían de un razonamiento diferente como es el caso de los comunistas, los cuales fueron encarcelados en campos de concentración, torturados y esterilizados para evitar que su enfermedad mental se propagara entre la población aria “purificada”, contaminando la mente de los jóvenes y de los obreros nacionalistas. La organización social diferente se vio como un riesgo para la vida. La población romaní fue víctima de este recelo, ya que su vida seminómada y su organización

---

<sup>172</sup> Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, curso en el collège de france (1975-1976), Fondo de Cultura Económica, 1997, Buenos Aires, pp. 55-82

comunitaria heterogénea fue estigmatizada como inadaptada e inferior, reconociendo a sus integrantes como criminales, incapaces y vagabundos, representando un peligro para los mecanismos de regulación social y pureza racial que se desdoblaban desde el poder político, conduciéndolos al exterminio. La identificación de raza en la Alemania nazi de estas vidas prescindibles fue sólo la manifestación de una identidad atravesada por los supuestos biológicos de su tiempo. Pero las distinciones relevantes para la eliminación en masa de estas vidas partían de las desemejanzas en el bíos las cuales se representaron de múltiples maneras.

Las migraciones contemporáneas son un ejemplo de cómo la identificación en razas nada tiene que ver con el asesinato masivo justificado por la amenaza a la existencia biológica de los hombres representada en la anormalidad del bíos. Las migraciones de personas con fines económicos en las sociedades contemporáneas son un fenómeno que se desarrolla en todo el globo, en donde americanos del sur y centro se trasladan al norte, europeos del este se trasladan al occidente, asiáticos del sur y sudoeste se trasladan a los países de Asia occidental y oriental, y en donde africanos migran a cualquier lado en donde puedan mejorar sus condiciones de vida. Las migraciones contemporáneas son globales y se presentan en todos los géneros, edades, credos y niveles educativos, así como en casi todos los Estados, en mucho mayor magnitud que en cualquier otro momento histórico de la humanidad, siendo este un fenómeno que se extiende por diferentes culturas, credos, lenguas, legislaciones, etc. Las migraciones con fines económicos ostentan en casi todas las regiones del mundo los mismos problemas en su aceptación y tratamiento, ya que son conducidos hacia su rechazo, desprotección y muerte.

Las migraciones contemporáneas se enfrentan al rechazo en su entrada, al repudio en su estadía, a la despersonalización de su existencia al otorgarles mínimos derechos, a la obligatoriedad a los mecanismos de integración, a la explotación de su fuerza de trabajo, a movimientos políticos organizados para su exclusión, a ataques directos por sus diferencias fenotípicas, ideológicas y culturales, a discursos políticos que los revelan como amenazas biológicas y sociales, a la amenaza constante de reclusión, castigo y expulsión, así como a la exclusión de aquellos que de forma explícita revelan sus diferencias e indisciplinas a las establecidas por las políticas de integración. Las migraciones con fines económicos son vistas por los Estados de recepción como una amenaza para el bíos de sus integrantes y, por lo tanto,

como un riesgo mayor para la viabilidad de las relaciones de dominación asentadas en la protección y gestión de esta existencia.

Las presumibles amenazas al bíos de la población nativa no sólo parten de las patologías biológicas y sociales que se les adjudican a las migraciones como epidemias, enfermedades, drogadicción, prostitución, delincuencia, etc., sino también porque ponen en riesgo las capacidades que tienen los individuos nativos para allegarse de los bienes necesarios para su subsistencia. Los inmigrantes ingresan al mercado con una mercancía depreciada, no porque su fuerza de trabajo genere menos valor, sino porque sus condiciones sociales les impiden valorizarla, lo cual promueve que el precio de su fuerza de trabajo sea menor a la del resto de los ciudadanos en el mercado. Esto sin duda beneficia al entorno económico. El capitalista genera igual cantidad de valor con una mercancía depreciada, lo que aumenta la tasa media de ganancia, desplazando presumiblemente al trabajador nativo a pesar de que este puesto de trabajo no hubiera tenido demanda en otro momento o que el capitalista hubiera preferido no desarrollar esta actividad económica por no resultarle lucrativa. La presunción del desplazamiento de los trabajadores nativos, genera en ellos una incertidumbre sobre el devenir de su vida que parece ensombrecerse por las “amenazas” que se vierten desde el exterior, afectando no sólo su cultura y su comunidad de manera evidente por la introducción de las poblaciones extranjeras, sino también presumiblemente su trabajo, su salud y todo lo que reconocía como normal. Estos riesgos biológicos son achacados al Estado, ya que permite que ingresen estas poblaciones en su territorio, descuidando su principal deber que es velar por el bíos de sus poblaciones, por ello se les exige que restrinjan el paso a estos grupos sociales y los adecuen sólo a las necesidades del país en cuestión.

La facultad del Estado es preservar la vida biológica de sus ciudadanos, pero también tiene como objetivo el satisfacer las necesidades, los placeres y los intereses de sus contratantes, de ahí que también cumpla su cometido al omitir las reglamentaciones que prohíben la entrada y estancia de los inmigrantes de manera irregular en sus territorios, otorgándoles satisfactores a sus ciudadanos a precios menores y en cantidades mayores que en cualquier otro momento histórico.<sup>173</sup> Es claro que el poder político no repara en ello, al

---

<sup>173</sup> El Estado se encuentra en un dilema, pues efectivamente su deber es preservar la vida de sus ciudadanos, pero esta preservación también pasa por otorgarles los medios necesarios para su subsistencia y bienestar, situación que se trastornaría si se desecha y expulsa la fuerza de trabajo inmigrante; si no se les extrae valor a

menos no de manera explícita, es decir, no pone en una balanza la satisfacción de su población y la protección de la misma derivado del fenómeno migratorio. Pero si comprende que a mayores satisfactores con menores “riesgos” para la vida de sus ciudadanos su legitimidad aumentará, lo mismo su autoridad para comandar sobre la existencia biológica de sus poblaciones. Por ello no tiene empacho en realizar medidas de normalización y disciplinamiento sobre los inmigrantes con la finalidad de que sus “anormalidades” y diferencias se perciban como menos riesgosas para el conjunto, al mismo tiempo que son utilizados para la generación de riquezas y placeres a gran escala. Las políticas de integración son las encargadas de realizar esta normalización de las conductas, pensamientos y organizaciones comunitarias para hacerlas menos riesgosas, buscando adaptar sus actuaciones a determinados cánones culturales, sociales y políticos, interviniendo en múltiples aspectos de la vida de los inmigrantes para reconducirlos como el lenguaje, la vestimenta, los alimentos, la reproducción biológica, la interacción familiar, la religión, la apariencia y en general, cada aspecto de su existencia orgánica.

Evidentemente hay “anormalidades” que son “irresolubles” para el Estado como el color de piel, otras que resultan muy difíciles de modificar como la religión o la cultura, pero lo único que se requiere es que estas anormalidades no se manifiesten como una amenaza para la población nativa, aceptándose mientras éstas sean dóciles, mientras acepten los designios de las relaciones de dominación y se adecuen a ellas, siendo su vida funcional al Estado y al mercado. En algunas ocasiones estas políticas de integración fallan y los inmigrantes reafirman sus diferencias al mismo tiempo que se reconocen como marginados socialmente, excluidos culturalmente y explotados económicamente. Es ahí en donde se desafían los mecanismos de normalización y son excluidos, recludos y expulsados por ser una amenaza para el conjunto de la población nativa, lo que los conduce provisoriamente a la muerte.

Es un error creer que la vida de los inmigrantes sólo está en riesgo hasta entonces. Las acechanzas sobre su vida se presentan desde la entrada misma al país de destino en donde las

---

sus corporalidades a menor costo que a la de los propios ciudadanos, generando, por lo tanto, mercancías más caras que afectan las satisfacciones y prosperidades de sus ciudadanos. Pues qué precio tendrían los alimentos en Norteamérica de no ser por los inmigrantes, qué precio tendrían los servicios domésticos en Europa de no ser por los inmigrantes, qué precio tendrían los servicios de salud en Asía de no ser por los inmigrantes, qué precio tendrían las mercancías de la industria del placer y el entretenimiento de no ser por los inmigrantes.

fronteras funcionan como mecanismos de selección, entrando solo los más fuertes y capaces, castigando y asesinando a los incompetentes por su intento mismo; ya sea saltando vallas, cruzando el mar, salvando orografías escarpadas o por el desagüe, sólo sobrevivirán los que tengan la fuerza y la inteligencia para lograrlo. Posteriormente, las instituciones de vigilancia y orden se encargarán de ellos, obligándolos a que se comporten de manera disciplinada y disimulada, pasando desapercibida su existencia para no incomodar con su presencia. La carencia de derechos los obliga a aceptar trabajos duros y mal pagados, manteniéndose dóciles para no poner en riesgo su vida. Esta amenaza sobre su vida sólo desaparece cuando obtienen determinados derechos y se mimetizan con la población nativa en comportamiento, aspecto, pensamiento y organización social. Mientras tanto se encuentran en el limbo estatal, esto es, en la asechanza constante sobre su ilegalidad y en el beneplácito por ser impulsores de los satisfactores para la comunidad. Si por alguna razón los inmigrantes rompen con este accionar sigiloso, manifiestan sus diferencias, evidencias sus desemejanzas con la población nativa es que se activan los mecanismos de disciplinarización y rechazo desde las instituciones del Estado, lo que finalmente los conduce por los diferentes caminos hacia la exclusión, reclusión, expulsión y muerte.

Así las migraciones contemporáneas se establecen como un riesgo biológico, no por ser parte de una raza determinada de individuos que se comporta y razona de manera homogénea, sino por el contrario, porque las diferencias en el bíos que tienen cada una de estas poblaciones con respecto a las poblaciones nativas amenazan la normalidad que busca alcanzar determinado cuerpo político a través de la gestión de la existencia biológica de sus ciudadanos. Los inmigrantes son la más clara muestra de una vida prescindible en el mundo contemporáneo que determinados por las distinciones sobre la existencia biológica son conducidos hacia su desaparición.

El desafío para los Estados se encuentra en gestionar esta existencia prescindible, así como la del resto de sus poblaciones, es decir, en utilizarla a las necesidades del mercado para la satisfacción y bienestar de la población nativa, en disciplinarla y adecuarla para evitar que esta vida se convierta en una amenaza o en una percepción de riesgo para el conjunto y en acabar con ella de ser necesario ante su anormalidad e indisciplina sin despertar recelos morales sobre su eliminación, ya que su muerte se reconocerá como su destino fatal e



inminente. Existirán Estados nacionales que desarrollarán mejor esta gestión del bíos de los inmigrantes, otros que tendrán mayores deficiencias casi las mismas que tienen para administrar el bíos de sus propios ciudadanos, pero aun así, no habrá algún Estado que rechace esta facultad de administrar la vida biológica de los individuos, ya que de ella se determinará la legitimidad y autoridad del poder político para comandar sobre los hombres y de ella se determinarán las relaciones de dominación que intervendrán en casi cada faceta de la vida biológica de los hombres sin que la mayoría de los sujetos reparen en ello, y este será su mayor éxito, pero también al paso del tiempo, será su mayor derrota.

### *Reflexiones del capítulo*

En la modernidad la administración de la vida biológica de los hombres se convierte en una herramienta del poder político, en la que a través de su defensa y protección se legitima el mandato para gobernar sobre los individuos en el espacio público, mediante su gestión y control se sostienen los mecanismos para satisfacer a esta existencia finita otorgándole a los sujetos los deseos y placeres necesarios para mantenerlos dóciles y disciplinados a los procesos de explotación, y en la exclusión y rechazo del bíos es que se equilibran los comportamientos y pensamientos diferentes tendientes a poner en riesgo el ejercicio del poder político.

La gestión de la vida biológica para los Estados modernos se desarrolla a través de múltiples instituciones coercitivas, educativas, médicas, económicas, etc., dedicadas a normalizar y disciplinar esta existencia para obtener de su conducta, razonamiento y organización, los medios necesarios para conservar el gobierno sobre los sujetos. Así como en la antigüedad, el zoé se utilizó para justificar la autoridad de los eupátridas, los senadores, los emperadores, los reyes y los papas, así en la modernidad el bíos es utilizado para justificar la autoridad del Estado sobre los individuos, que preocupado por proteger y satisfacer la vida de los hombres obtienen de esta preservación de la vida orgánica las potestades para controlar su existencia finita.

La existencia biológica se mantendrá en el centro de las relaciones de dominación en la modernidad, un ejemplo de ello serán las relaciones de producción capitalistas, las cuales requerirán de la existencia biológica disciplinada, adecuada y vigilada para darle viabilidad al sistema económico. La vida biológica se integrará al modo de producción como una

mercancía, siendo ésta diferente al resto, ya que ésta le integrará valor en la producción al resto, por lo cual de su gestión se podrá obtener un usufructo que será apropiado por el capitalista del cual va a depender su ganancia. El disciplinamiento, control y vigilancia de la existencia orgánica de los hombres será fundamental para mantener al alza la tasa de ganancia. El capital, por lo tanto, desarrollará esta gestión del bíos, la cual no será posible sin la ayuda del Estado y sus instituciones que intervendrán en la administración de la vida de los hombres para capacitarla, adecuarla, mantenerla saludable y castigarla de ser necesario, derruyendo cualquier traba a la existencia orgánica que impida la valorización del capital a través de la integración de su vida al mercado.

Es claro que las resistencias a estas relaciones de dominación se exteriorizarán, así como los comportamientos y razonamientos anormales que van a poner en riesgo el disciplinamiento y la normalización del bíos de los individuos a través de las instituciones públicas. Para ellos el Estado ofrecerá dos posibilidades; la primera, una adecuación a las directrices impulsadas por sus instituciones públicas mediante una reeducación o reconsideración de sus comportamientos que ponen en riesgo la vida del conjunto, o la exclusión, reclusión, expulsión y muerte, mostrando la otra cara de la gestión del bíos, no sólo dedicada a la protección y satisfacción de la existencia biológica, sino también a su desafección y eliminación.

Estas conductas y pensamientos anormales ponen en riesgo al conjunto porque desafían las instituciones creadas para su administración, desafían el poder del Estado para controlar y disciplinar a los sujetos, y generan divergencias que podrían cuestionar la autoridad del estado para comandar sobre los individuos. El castigo al comportamiento diferente no sólo se manifiesta con los sujetos dispuestos a desafiar al poder político, sino sobre aquellos que por sus singularidades tuvieron que abandonar sus países de origen, lastrando con ello los mecanismos de normalización de sus respectivos Estados para conducirlos a otras latitudes en donde tales acciones o razonamiento se manifiestan como divergentes, teniendo que modificarlos para evitar con ello estas sanciones a su corporalidad.

Los inmigrantes, así como otras poblaciones se convierten en vidas prescindibles, de las cuales se puede omitir su existencia por sus desapegos a los parámetros requeridos por el Estado, siendo castigados desde su entrada y estando en constante peligro de eliminación por

sus diferencias que se manifiestan claramente en su estatuto jurídico. Después de un largo proceso de reeducación es que su vida se volverá acorde a las necesidades del Estado y el mercado, siendo ahora protectores de su existencia finita. La vida biológica, por lo tanto, se constituirá como el centro de las relaciones de dominación en la modernidad, siendo fundamental para la toma de cualquier decisión pública, justificando cada una de ellas en la preservación y satisfacción del bíos.

## **Conclusiones generales.**

Esta investigación discutió el papel de la vida para la constitución y ejercicio del poder político en los Estados occidentales, reconociendo que en las ciudades antiguas que han precedido a occidente, Grecia y Roma, la gestión de la vida biológica por parte del ejercicio del poder político no fue relevante, debido a que el ejercicio del poder político se sostuvo y legitimó en la regulación y control del zoé, es decir, en la gestión de una existencia presumiblemente superior y virtuosa en ámbitos como la religión, el conocimiento, la estirpe, la dialéctica o la guerra, elementos que determinaban las actuaciones públicas en estas comunidades.

En las polis griegas la vida que participaba en las asambleas, que acudía a los rituales de los cultos públicos, que administraba la justicia, que intervenía en la guerra, que mediaba el comercio e impulsaba a la ciudad, era la vida de los jefes de familia, hombres libres que representaban a su estirpe y que acudían al espacio público para resolver los problemas de la ciudad, justamente porque en su libertad estaba el desapego a sus intereses privados determinados por sus necesidades y pasiones que habían sido satisfechos en la esfera familiar. Lo mismo sucedió en la monarquía y en la república romana, en donde los patriarcas eran los detentadores de los escaños del Senado, que guiados por el consejo de los jefes familiares y por las prácticas religiosas de los cultos públicos es que decidían con respecto a la guerra, a las atribuciones de sus dirigentes, a la construcción de sus ciudades y a la detentación de las magistraturas públicas. En ambas ciudades antiguas la vida que importaba para la constitución y legitimación del poder político era la vida cualificada, por lo tanto, su gestión desde el ámbito público a través de las ceremonias religiosas y las instituciones públicas determinaron la participación de los individuos en el ejercicio del poder político.

Tales relaciones de dominación centradas en el zoé se modificaron con el advenimiento de los cultos místicos cristianos y con la caída del Imperio romano occidental. La vida virtuosa estuvo condicionada no ya por la dirección familiar o por la participación en las asambleas públicas, sino más bien por el virtuosismo desarrollado a través del seguimiento y la comprensión de las prácticas místicas cristianas. En el acercamiento a los sacramentos del “único Dios verdadero” se encontraba la semilla para la salvación eterna y para la

dirección de los hombres en la tierra lo que determinaba ahora la existencia cualificada de los hombres. La vida superior cristiana producto del seguimiento a los rituales religiosos y de la constrictión de las necesidades y placeres, consintió que el poder político pudiera aseverarse y legitimarse en el zoé determinada por su desapego a los placeres mundanos, por su seguimiento a los mandatos divinos, por su subordinación al poder eclesiásticos y por su determinación divina como gobernante terrenal, explícita en el reconocimiento del obispado de Roma. En la antigüedad tardía y en el medievo la legitimación del poder político se estableció más en la distinción y en el control de la existencia cualificada que en la gestión y protección de la vida biológica de sus súbditos.

El cristianismo al mismo tiempo que aseveró la vida virtuosa derivado del seguimiento a las leyes y liturgias cristianas permitiendo apuntalar las monarquías occidentales, también estableció una sacralización del bíos que se mantuvo recluido en la esfera privada durante esta época, convirtiéndose en fundamental para manifestar la dominación del clero sobre su rebaño. El control, supervisión y fiscalización que realizó el clero bajo secular sobre el bíos a través de los sacramentos y leyes religiosas, permitió afianzar su autoridad religiosa y civil por más de diez siglos. La autoridad de los prelados para decidir sobre el comportamiento, la razón y la organización comunitaria de los hombres con respecto a la educación, la sexualidad, el trabajo, la economía, etc., permitió que éstos mantuvieran una autoridad sobre los hombres y sobre las poblaciones, que observaban a su pastor como la guía hacia una existencia celestial. No fue sino hasta que se generó el cisma protestante dentro de la propia iglesia católica que el poder eclesiástico perdió su autoridad para dirigir sobre el bíos, siendo el luteranismo el impulsor para que tales gestiones de la existencia biológica fueran traspasadas al poder soberano. Las guerras de religión provocadas por el cisma protestante fueron el parte aguas para que la gestión del bíos se convirtiera en una herramienta para aseverar la autoridad de los reinos sobre los individuos y sobre las poblaciones.

Thomas Hobbes fue el pensador que plasmó explícitamente la necesidad de gestionar el bíos de los hombres por parte del soberano, estableciendo la autoridad de los gobiernos absolutistas mediante un contrato social suscrito entre los súbditos y el soberano para que éste resguardara la vida biológica de los integrantes del reino a cambio de que estos entregaran su soberanía al rey para que condujera el poder político en favor de la defensa de

la vida biológica, de sus necesidades e intereses. Este pensamiento fue retomado por los filósofos del contractualismo liberal, que dejando de lado las propuestas absolutistas de Hobbes, estructuraron una gestión de la existencia orgánica acorde al pensamiento de la ilustración que enaltecía la libertad, la ciencia, la razón y la técnica, convirtiendo a la vida biológica en una herramienta no sólo para legitimar la soberanía de los monarcas, sino también para asegurar el progreso técnico, avanzar en la búsqueda de la verdad a través de la ciencia y acumular riquezas por medio del trabajo. El ejercicio del poder político instrumentalizó al bíos para volverlo funcional al modo de producción capitalista y a las relaciones de dominación que se ceñían en su entorno.

Para la modernidad la existencia biológica de los hombres se convirtió en sacra, no sólo por ser “supuestamente” una creación de origen divino como se creía en la escolástica cristiana, sino sobre todo porque a través de ella, de su administración, vigilancia y optimización es que se aseguraba el progreso humano. Medido a través de variables como la satisfacción, la felicidad, la natalidad, la mortandad, la riqueza producida y acumulada, la seguridad y los adelantos médicos, el progreso humano defendido por la modernidad fue determinado a través de la gestión, administración y disciplinarización del bíos para su utilización como una herramienta imprescindible para asegurar el poder político y económico de la contemporaneidad. La modernidad, buscando regular las necesidades, pasiones e intereses de los hombres a través del control sobre el bíos, generó y sistematizó leyes y normas en pos de alcanzar la gloria prometida establecida en la satisfacción y conservación de la existencia biológica de los hombres, recluyendo cualquier signo de vida virtuosa en el plano de la intimidad, escondido como último reducto a las acometidas del Estado.

La gestión del bíos por parte del poder político se estableció como el objetivo principal de la organización social moderna, justificando cualquier decisión de las instituciones públicas en favor de su defensa y desarrollando un embalaje institucional para su cuidado, protección y optimización, debido a que se habilitó a la gestión y protección de la vida como fundamento, justificación y legitimación de la autoridad política. Esto conllevó al Estado a intervenir en ámbitos como la reproducción, la natalidad y la mortandad, la salud y los problemas pandémicos, el control y regulación de las conductas y los credos, así como en el sostenimiento económico de la vida misma. Los Estados modernos actúan de manera

permanente sobre los sujetos, debido a que la intervención sobre la vida orgánica justificada en la protección de la misma, legitima el ejercicio del poder político y lo salvaguarda, constituyéndolo mediante esta misma vida que lo integra y sostiene. Por el contrario, desatender este objetivo primario de la gestión de la vida biológica pone en riesgo la composición y atribuciones del Estado, socavando el ejercicio de autoridad y minando las estructuras económicas que mantienen a la existencia orgánica como la fuente de poder y riquezas. Esto es lo que esta investigación ha denominado como prácticas biopolíticas.

Producto de los mecanismos de regulación y protección de la vida biológica, se originaron también los componentes para la desprotección y aniquilamiento de otras vidas humanas, acciones justificadas precisamente por la carencia u oposición a estos mecanismos de regulación estatal. Desde los Estados-nacionales existió una aversión a la presencia de conductas ajenas o contrarias a la regulación oficial en ámbitos como la educación, la sanidad, la sexualidad, las doctrinas religiosas o nacionales, etc. Las modificaciones u oposiciones a las normatividades estatales o económicas en estos ámbitos suponen un riesgo para el ejercicio del poder político. Un extranjero puede generar zozobra derivado de la carencia de un control permanente desde el Estado sobre sus características biológico-sanitarias, educativas o conductuales, lo que determinará su aceptación o rechazo. Lo mismo sucede con los inmigrantes, apátridas, parias o pobres, que por el alejamiento en el disciplinamiento y optimización de sus vidas en diferentes ámbitos administrados desde la esfera pública pueden llegar a ser inviables para el conjunto y su existencia puede ser cuestionable para el Estado y el mercado, convirtiéndose en vidas prescindibles, ya que resultarán innecesarias o contrarias a la regulación estatal. La biopolítica no sólo se concibe como las prácticas que tienden hacia la protección y el control de la vida biológica desde el ámbito público, sino también como las prácticas que se despliegan para la desprotección y aniquilamiento de otras vidas que se apartan y se segregan derivadas de la carencia u oposición a los mecanismos estatales o económicos de regulación y optimización sobre la vida de los sujetos. De ahí, que la protección y el aniquilamiento de la vida biológica desde el poder político sean el anverso y el reverso del mismo fenómeno.

La presente investigación desarrolló estas temáticas considerando a la gestión de la vida como una caracterización necesaria para el ejercicio del poder político en las sociedades

occidentales, siendo sumamente relevante en cada uno de los procesos históricos que esta investigación trató, concibiendo a la administración del zoé o del bíos como fundamentales para la organización de las autoridades políticas, evidenciando a través de esta gestión de la vida las distintas relaciones de dominación que determinaron el grado de vida a tratar por el ejercicio del poder político, así como las instituciones y los dispositivos encargados para su administración.

La pregunta que sigue es cómo esta gestión sobre el bíos desde el poder político se desarrollará en los siguientes años, en donde el Estado interviene cada vez más en la corporalidad, la razón y la comunidad de los sujetos, y en donde los avances tecnológicos están dirigidos a largar la existencia orgánica de los hombres, optimizando los cuerpos y las mentes, volviéndolas más dúctiles al paso de los años. Este desarrollo biotecnológico se elabora al mismo tiempo que los desafíos sobre la existencia biológica de los hombres se potencializan producto de fenómenos naturales originados justamente por estas ansias de satisfacción y placer. El cambio climático, el desarrollo de epidemias, la contaminación ambiental, la sobreexplotación de los recursos finitos, el surgimiento de nuevas enfermedades crónicas y las resistencias bacterianas son sólo algunas de las nuevas amenazas que se ciñen sobre la cabeza de los hombres, esperando cualquier momento para desbordarse y terminar con el principal bien de la organización social moderna que es la vida orgánica de los sujetos.

Ante tal contexto, qué se puede esperar de las prácticas biopolíticas. Evidentemente cualquier enunciación *a priori* es falible, pero con los rasgos que se vislumbran en la modernidad es claro que la intervención del ejercicio del poder político sobre el bíos de los hombres lejos de disminuir aumentará al paso de los años, teniendo presente que su misión se establecerá en preservar y optimizar la existencia biológica de los sujetos, y que tal existencia se verá cada vez más en riesgo por la reproducción de fenómenos que la pondrán en riesgo. La crisis producto de la pandemia del Covid-19 es un ejemplo de ello en donde los Estados reagruparon facultades para controlar la conducta y organización social de sus ciudadanos, interviniendo de manera permanente sobre la corporalidad de los sujetos para evitar que esta enfermedad se propague de manera descontrolada sobre sus poblaciones, disciplinando a los ciudadanos con medidas de higiene recargadas con la finalidad de



preservar tanto su existencia como la de sus conciudadanos, limitando su movilidad corporal y social a sólo lo estrictamente necesario, generando filtros en torno a su territorio para evitar este riesgo biológico y desdeñando aquella existencia que por estar alejada de la regulación estatal o por ser poco funcional a las relaciones de dominación adquiera esta amenaza al bíos llámese inmigrantes, pobres o ancianos. Los Estados que atendieron estas medidas y que más rigurosamente obligaron a sus ciudadanos a adoptar decretos de confinamiento y control social fueron los más respaldados por sus poblaciones, en cambio, los que omitieron sus facultades alrededor de la defensa de la vida biológica deslegitimaron sus posiciones y fueron fuertemente criticados en sus naciones.

Las amenazas sobre el bíos se compensan con la generación de nuevas tecnologías dedicadas a la preservación y dilatación de la existencia orgánica, apuntando hacia una reprogramación de los procesos biológicos de los hombres para hacerlos más flexibles, regenerando partes de la corporalidad como las células, los órganos, la sangre y las extremidades, así como erradicando determinadas enfermedades hereditarias a través de la modificación genética, lo que conllevará a que el bienestar de los hombres aumente y el tiempo para su muerte se aplace. Mediante estas innovaciones biotecnológicas la centralidad del bíos para el ejercicio del poder político aumentará a través de dos senderos, el primero mediante la optimización de la vida biológica, el segundo a través de la regulación y normalización del pensamiento y la conducta.

El ejercicio del poder político reconociendo las benevolencias sobre el alargamiento de la existencia orgánica se dedicará a optimizar el bíos, haciéndolo aprovechable por más tiempo y a mayor escala a través de la producción y el consumo. La vida ya no será solamente utilizable en el mercado por treinta o cuarenta años, podrá servir industriosamente por más tiempo los mismos que podrán consumir a mayor escala, ya que las necesidades y satisfactores no se detendrán en la senectud, sino continuarán hasta el fin de sus días, optimizando esta existencia para hacerla utilizable tanto para el Estado como para el mercado. Tales innovaciones biotecnológicas, también concebirán transformaciones en la corporalidad e identidad de los individuos, lo que generará que el Estado replanteé las posibilidades para el adelantamiento y modificación de lo que conocemos como una existencia orgánica. El desfasamiento en el progreso biotecnológico de alguna parte de la

población sobre el resto ocasionará una transformación política, replanteando nuevamente las capacidades de una existencia superior, ya no sólo determinadas por las virtudes o por la relación con Dios, sino ahora por las capacidades orgánicas que se manifestarán como superiores que las del resto, retornando el zoé como justificación del gobierno sobre los individuos. Estos son algunos planteamientos que podrán desarrollarse en una posterior investigación, concluyendo ésta con la idea de que el tratamiento político sobre la vida no es un planteamiento moderno, por el contrario, la vida siempre ha sido un objeto necesario para la organización política de las sociedades humanas y lo continuará siendo en un futuro, el dilema se establecerá en qué grado de vida se asentará el ejercicio del poder político en los años posteriores.

## **Bibliografía.**

- Amanio Marcelino, Historia I, Editorial Gredos, 2010, España.
- Apiano, Historia Romana II. Guerras civiles (libros I-II), Editorial Gredos, 1958, Madrid.
- Aquino, Tomas, Del gobierno de los príncipes, Colección de Espiritualidad Cristiana, 2005, Buenos Aires.
- Arbizu, José María, Res publica oppressa. Política popular en la crisis de la República, (133-44 a. C.), Editorial Complutense, 2000, España.
- Arendt, Hannah, La condición humana, Paidós, 2009, Argentina.
- Ario Dídimo, Fragmentos, Editorial Gredos, 1995, España.
- Aristófanes, Las avispas, Edición eBooket, 2018, México, p. 15, visto en Canfora, Luciano, El mundo de Atenas, Anagrama, 2014, España.
- Aristóteles, Constitución de los Atenienses, Editorial Gredos, 1984, Madrid.
- Aristóteles, Ética Nicomaquea, Editorial Porrúa, 2016, México.
- Aristóteles, Política, Editorial Gredos, 1992, Madrid.
- Artola, Miguel, Textos fundamentales para la Historia, Alianza Universidad, Madrid.
- Asimov, Isaac, La República romana, Alianza, 1981, Madrid.
- Asimov, Isaac. El Imperio romano, Alianza, 1981, Madrid.
- Atanasio de Alejandría, Discurso contra los arrianos, Ciudad Nueva, 2010, Madrid.
- Ateneo, Banquete de los eruditos, Libros III-V, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 1998, Madrid.
- Aurelio Víctor, Libros Cesares, Editorial Gredos, 2008, España.
- Baader Bade, Bettine, Ludovico Pío y la Disolución de una Teoría de Poder, Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum, N° 11, 2013, Santiago.
- Baecque, Antoine de, “L'Homme Nouveau est arrivé, «régénération» du français en 1789.” En Dix-Huitième Siècle, No. 20. Paris.
- Bayona Aznar, Bernardo y José Antônio de C. R. de Souza, Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449), Prensas Universitarias de Zaragoza, 2013, España.
- Bayona Aznar, Bernardo y José Antonio de C. R. de Souza, Iglesia y Estado teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334), Prensas Universitarias de Zaragoza, 2016, España
- Bentham, Jeremy, Antología, Ediciones Península, 1991, Barcelona.

- Benveniste, Emile, Vocabulario de las instituciones indoeuropeas, Taurus, 1983, Madrid.
- Bodin, Jean, Los seis libros de la República, Tecnos, 1958 Madrid.
- Borisonik, Hernan y Fernando Beresñak, Bíos y Zoé, una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política, Astrolabio, Revista internacional de Filosofía, Núm. 13, 2012, Barcelona.
- Boudin, Jean Christian Marc François Jo, Traité de géographie et de statistique médicales et des maladies endémiques: comprenant la météorologie et la géologie medicale, les lois statistiques de la population et de la mortalité, la distribution géographique des maladies, et la pathologie comparée des races humaines, Nabu Press, 2010, Francia.
- Bradbury, M. y McFarlane, J., Modernism, 1890-1930, Harmondsworth, 1976, Middlesex, Inglaterra.
- Bravo, Pedro, "Introducción" en Bodin, Jean, Los seis libros de la República, Tecnos, 1997, Madrid.
- Bunson, Matthew, Encyclopedia of the Roman Empire, Facts on File Inc., 1994, Nueva York.
- C. Díaz, Pablo, "El cristianismo y los pueblos germánicos", en Historia del Cristianismo, Editorial Trotta, 2003, Granada.
- Cahen, Leon y Maurice Braure, La evolución política de la Inglaterra Moderna, 1485-1660, Ed. Uteha, 1962, México.
- Calcidio, Traducción y Comentario del Timeo de Platón, Zaragoza.
- Campor Marin, Ricardo, Crimen y locura. La patologización del crimen en la España de la restauración, 2007, Norba. Revista de Historia, Vol. 20, España.
- Canfora, Luciano, El mundo de Atenas, Anagrama, 2014, España.
- Canfora, Luciano, La democracia. Historia de una ideología, Crítica, 2004, Barcelona.
- Capelle, Wilhelm, Historia de la Filosofía Griega, Editorial Gredos, 1992, Madrid.
- Caponi, Sandra, Para una genealogía de la anormalidad: la teoría de la degeneración de Morel, Sci. stud. vol.7 no.3 São Paulo.
- Cárdenas Arévalo Jorge, La maravillosa historia de la medicina, Trujillo, 2001, Perú.
- Carrera Airola, Leonardo, Equilibrio y con-fusión en la compenetración Estado-Iglesia. Análisis de un estudio de casos: Pipino el Breve, Carlomagno y Guillermo de Aquitania. Siglos VIII-X, Revista Historias del Orbis Terrarum, 2011, Santiago.
- Carro, José Luis, Policía y dominio eminente como técnicas de intervención preconstitucional, Revista Española de Derecho Administrativo, 1981, España.
- Censorino, Sobre el día del nacimiento, Gredos, 2007, España.

Champlin, Edward, Nerón, Fondo de Cultura Económica, 2006, España.

Cicerón, Del supremo bien y del supremo mal, Editorial Gredos, España.

Cicerón, La naturaleza de los dioses, Editorial Gredos, 199, España.

Clemente de Alejandría, Stromata I. Cultura y Religión, Ciudad Nueva, 1996, España.

Código Teodosiano, Biblioteca de autores cristianos, 2010, España.

Comte, Augusto, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, Francia.

Constituciones Política Griegas, Alianza Editorial, 2007, Madrid.

Cornelio Tácito, Anales Libros I-VI, Editorial Gredos, 1979, Madrid.

Cortadella, Jordi, La batalla de Adrianopolis, Edicions de la Magrana, 2012, Barcelona.

Courtet De l'Isle, Victor, *La science politique fondée sur la science de l'homme, ou Étude des races humaines sous le rapport philosophique, historique et social*, 1937, Paris.

Croft, Pauline, King James, Palgrave Macmillan, 2003, Nueva York.

D. Held, Modelos de democracia, Alianza Editorial, 1992, México.

De Coulanges, Fustel, La ciudad antigua. Estudio sobre el culto el derecho y las instituciones de Grecia y Roma, Editorial Porrúa, 2017, México.

De Faramiñán Fernández-Fígares, Juan Manuel, El Fausto de Goethe y la tragedia de la modernidad, Universidad de Granada, 2019, España.

De Garibay y Zamalloa, Esteban, Compendio historial de las chronicas y vniversal historia de todos los reyno de España, España.

De Gayo, La instituta, Imprenta de la sociedad literaria y Tipografía, 1845, Madrid.

De la Vega V. Marta, “La Filosofía política de Comte y su proyecto social”, en Estudio teórico sobre el positivismo y su significación histórica en América Latina, 1989, Caracas.

Del Hoyo Calleja, Javier y Bienvenido Gazapo Andrade, Anales del Imperio carolingio (800-843), Ediciones Akal, 1998, España.

Descartes Rene, Discurso del Método, Gredos, 1999, España.

Descartes, Rene, Las pasiones del alma, Tecnos, 1997, Madrid.

Descartes, Rene, Tratado del hombre, Gredos, 1999, España.

Diderot, Denise, Escritos Políticos, Centro de estudios constitucionales, 1989, Madrid.

Diógenes Learcio, Vidas y opiniones de los filósofos ilustres, Alianza Editorial, 2007, Madrid.

Dion Casio, Historia de Roma. Libros I-XXXV, Editorial Gredos, 2004, Madrid.

Dion Casio, Historia Romana Libros I-XXXV (fragmentos), Editorial Gredos, 2004, Madrid.

Dion Casio, Historia Romana Libros L-LV, Editorial Gredos, 2011, Madrid.

Dion Casio, Historia Romana. Epítomes de los Libros LXI a LXX, Editorial Gredos, 2006, España.

Dionisio de Halicarnaso, Historia antigua de Roma. Libros I-III, Editorial Gredos, 1984, Madrid.

Dionisio de Halicarnaso, Historia antigua de Roma. Libros IV-VI, Editorial Gredos, 1984, Madrid.

Dionisio de Halicarnaso, Historia antigua de Roma. Libros VII-IX, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 1989, Madrid.

Dionisio de Halicarnaso, Historia antigua de Roma. Libros X-XI y fragmentos de los libros XII-XX, Editorial Gredos, 1988, Madrid.

Donoso Johnson, Paulo, El culto privado en la religión romana: Lares y Penates como custodios de la Pietas Familis, Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum, Núm. 03, Santiago.

Doran, Susan, Elizabeth I and religión (1558-1603), Routledge, 1994, Londres.

Driver, Juan, La fe en la periferia de la historia: Una historia del pueblo cristiano desde la perspectiva de los movimientos de restauración y reforma radical, Ediciones semilla, 1997, Guatemala.

Eck, Werner, The Age of Augustus, Blackwell Publishing, 2003, Oxford.

Elton, G. R., England under the Tudors, Methuen & Co. LTD, 1978, Londres.

Epicteto, Disertaciones por Arriano, Editorial Gredos, 1993, España.

Espitia Garzón, Fabio, Historia del derecho romano, Universidad Externado de Colombia, 2016, Colombia.

Esposito Roberto, Communitas. Origen y destino de la comunidad, Amorrortu editores, 2012, Buenos Aires.

Esposito, Roberto, Tercera Persona, Amorrortu editores, 2009, Buenos Aires.

Esposito, Roberto, Personas, cosas, cuerpos, Editorial Trotta, 2017, Madrid.

Esquilo, Las siete tragedias, Coéforas, Editorial Porrúa, 2011, México.

Eurípides, Tragedias II, Heracles, Editorial Gredos, Biblioteca clásica Gredos, 1985, Madrid.

Eusebio de Cesare, Historia Eclesiástica, Biblioteca de autores cristianos, 2010, España.

Eusebio, Historia de la iglesia, Portavoz, 2009, Estados Unidos,

Faci, Javier, Roma y Constantinopla en la edad media: Del desacuerdo a una primera ruptura, en Aragón en la Edad Media, Universidad de Aragón, 1999, España.

Fernández de Buján, A., Derecho público Romano. Recepción, Jurisdicción y Arbitraje, S.L. Civitas Ediciones, 2005, Madrid.

Filipe Araújo, Alberto, Condorcet y la educación: aportes para la formación de un “hombre nuevo”, Revista educación y pedagogía Vol. XII, No. 26-27.

Flavio Josefo, Antigüedades Judías. Libros XII-XX, Akal Clásica, 1997, Madrid,

Flavio Josefo, La guerra de los judíos. Libro VI, Editorial Gredos, 1999, Madrid,

Flores Rentería, Joel, Ángeles Rosas, Verónica Gil, Ética, política e injusticia social, Universidad Autónoma Metropolitana, 2017, México.

Ford, F., Europa desde 1780 hasta 1830, Ediciones Aguilar, 1973, Madrid.

Foucault Michel, Nacimiento De La Biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979), Fondo de cultura económica, 2007, México.

Foucault, Michel, Los anormales, Fondo de Cultura económica, 2017, México.

Fröhlich, Hermann. Estudios sobre el trono lombardo, Tübingen, 1980, España.

Fueyo Álvarez, La morfología del poder político y la burocracia, Revista de administración pública, 1956, N° 20, Madrid.

Galland, Bruno, Les papes d'Avignon et la maison de Savoie: 1309-1409, École française de Rome, 1998, Roma.

Gantiva Silva, Jorge, La ilustración, la escuela pública y la revolución francesa, Universidad Nacional, 1989, Colombia.

García Bazán, Francisco, Gnosis. La esencia del dualismo agnóstico, Castañeda, 1978, Buenos Aires.

García Bazán, Francisco, La Gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos, Editorial Trotta, 2006, Madrid.

García Jurado, Roberto y Joel Flores Rentería, La democracia y los ciudadanos, UAM, 2003, México.

Gavernet, Haroldo Ramón y Marco Antonio Mojer, El romano, la tierra, las armas. Evolución histórica de las instituciones del derecho romano, Ediciones Sur, 1989, Argentina.

Giannini, Massimo Severo, Derecho administrativo, INAP, 1991, Madrid.

Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Pre-textos, 2003, Valencia.

Glanville Downey, *Belisarius: Young general of Byzantium*, Dutton, 1960, USA.

Glantz, G. *La ciudad griega*, UTEHA, 1957, México.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Fausto*, Alianza Editorial, 2014, Madrid.

Gómez-Villegas, Nicanor, *Respuestas a la crisis de Adrianópolis: La subida al poder de Teodosio I*, Universidad de Cantabria, 2000, Madrid.

González García, Alberto, *La imperialización de los reinos romano-germánicos: los casos visigodo y vándalo*, Universidad Complutense, 2012, Madrid.

Gregorio Nacianceno, *Los cinco discursos teológicos*, Editorial Ciudad Nueva, 1995, España.

Heather, Peter, *La caída del Imperio romano*, Critica, 2006, Barcelona.

Herodiano, *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio*, Editorial Gredos, 1985, España.

Heródoto, *Historia Libro I-III*, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 1994, Madrid.

Heródoto, *Historia Libro IV-VI*, Editorial Porrúa, 1994, México.

Heródoto, *Historia Libro VIII y IX*, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 1994, Madrid.

Hesíodo, *Trabajos y Días*, en *Teogonía*, Editorial Gredos, 2014, Madrid.

Himnos Homéricos, *Himnos XXIV*, Editorial Gredos, 1978, Madrid.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Fondo de cultura Económica, 2017, México.

Hobsbawm, Eric, *Los orígenes de la revolución industrial*, Siglo XXI Editores, 1971, España.

Hodgkin, Thomas, *The Lombard Invasion. Italy and Her Invaders*, Vol. 5, Libro VI, USA.

Hume David, *Ensayos Políticos*, Unión Editorial, 2005, Madrid.

Isidoro de Sevilla, *Las historias de los godos, vándalos y suevos*, Editorial Cristóbal Rodríguez Alonso, 1975, León.

Jones, Brian W, *The Emperor Domitian*, Routledge, 2002, Nueva York.

Juvenal, *Sátiras*, Consejo superior de investigaciones científicas, 1996, Madrid.

Kant Immanuel, *En defensa de la Ilustración*. Alba Editorial, 1999, Barcelona.



- Kant, Immanuel, Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?, Argumentos No. 14 a 17, 1986, México.
- Leonard, J., “El ejemplo de una categoría socio profesional en el siglo XIX: los médicos franceses”, en: Ordenes, Estamentos y Clases, 1978, Madrid.
- Loades, David M, The reign of Mary Tudor: politics, government and religion in England, Taylor and Francis, 2014, Hoboken.
- Locke, John, Segundo tratado sobre el gobierno civil, Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil, Tecnos, 1979, España.
- Loisy, Alfred, Los misterios paganos y el misterio cristiano, Paidós, 1990, España.
- López Gómez, Helena, Las reformas de Augusto y su recepción social, Universidad de Santiago de Compostela, 2015, España.
- López Quiroga, Jorge, Gentes Barbarae. Los bárbaros entre el mito y la realidad, Universidad de Murcia, 2008, Murcia.
- Losada, Juan Carlos, Las batallas decisivas de la historia de España, Aguilar, 1994, España.
- Luciano, Timón o el misántropo, Editorial Gredos, 2005, Madrid.
- MacDonald, Stewart, Charles V: Ruler, Dynast and Defender of the Faith, Hodder & Stoughton, 1992, Londres.
- Malthus, Robert, Primer ensayo sobre la población, Altaya, 1993, España.
- Marco Tulio Cicerón, Disputaciones Tusculanas, Gredos, 2005, Madrid.
- Marco Tulio Cicerón, Las Leyes, Editorial Gredos, 2009, España.
- Marco Tulio Cicerón, Sobre la República, Editorial Gredos, 1984, Madrid.
- Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique, 1978, Francia.
- Marrou, Henry-Irenne, Historia de la Educación en la antigüedad, Ediciones Akal, 2004, Madrid.
- Marshall, Peter, Reformation England 1480–1642, Hodder Arnold, 2011, Londres.
- Martin Lutero, La cautividad babilónica de la Iglesia, Martin Lutero, Editores Mexicanos Unidos, 2017, México.
- Martin Lutero, Manifiesto a la nobleza cristiana de la nación alemana, Editores Mexicanos Unidos, 2017, México.
- Martínez Fernández, Ángel, Religión y política. El culto imperial en Creta, Universidad de la Laguna, 2010, México.

- Marx, Karl, Contribuciones a la crítica de la economía política, Fondo de Cultura Económica, 1989, México.
- Marx, Karl, El capital, Fondo de Cultura Económica, 1989, México.
- Mas Torres, Salvador, Ethos y pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica, Ediciones Istmo, 2003, Madrid.
- Mateu, Juan A., Monoteísmo: causas y efectos. Una respuesta al fundamentalismo religioso, Libros en Red, 2007, España.
- Maquiavelo, N., El Príncipe, Editorial Espasa Calpe, 1998, Madrid.
- Mir, Lucio B. y Dalcerro, Iris, ¿Una diarquía medieval? El combate ideológico entre las dos espadas (500-800), XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007, Argentina.
- Miralles, Carlos, El singular nacimiento de Erictonio, Emerita, Vol. 50, núm. 2, 1982, España.
- Mitre Fernández, Emilio, El cisma de oriente y la configuración del dogma trinitario, Universidad de Alcalá, España.
- Morán, Gloria M, Los laberintos de la identidad política. Religión, nacionalismo, derecho y el legado de las culturas imaginadas de Europa. Del cristianismo como identidad cívica a la génesis de la identidad nacional, Dykinson, S.L., 2003, España.
- Morel, B., Traité des dégénérescence de l'espèce humaine, Baillière, 1957, Paris.
- Nicolás Maquiavelo, El príncipe, Editores Mexicanos Unidos, 2017, México.
- Nieto García, Alejandro, Estudios históricos sobre administración y derecho administrativo, Instituto Nacional de Administración Pública, 1986, Madrid.
- Orígenes, Contra Celso, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, Madrid.
- Orlandis, José, Historia del reino visigodo español, RIALP, 1988, Madrid.
- Orlandis, José, La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII), Anuario de la Historia de la Iglesia, 2000, España.
- Painter, Sidney, A History of the Middle Ages, 284-1500, Knopf, 1953, Nueva York.
- Parejo Alfonso, Luciano, El concepto del derecho administrativo, Editorial Jurídica Venezolana, 1984, Caracas.
- Pausanias, Descripción de Grecia, Libro I y II, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 1994, Madrid.
- Pérez Tamayo, Ruy, De la magia primitiva a la medicina moderna, Fondo de Cultura Económica, 2018, México.

- Pina Polo, Francisco, *La crisis de la República (133-44)*, Síntesis, 1999, Madrid.
- Pitillas Salañer, Eduardo, *El origen de la revuelta judía contra Roma (66 d.C.) según el testimonio de Tito Flavio Josefo*, Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua, 2008, España.
- Platón, *Diálogos I, Protágoras*, Editorial Gredos, 2018, Madrid.
- Platón, *Diálogos II, Fedón*, Editorial Gredos, 1987, Madrid.
- Platón, *Diálogos II, Gorgias*, Editorial Gredos, 1987, Madrid.
- Platón, *Diálogos V, República*, Editorial Gredos, 1988, Madrid.
- Platón, *Diálogos VIII. Leyes*, Editorial Gredos, 1988, Madrid.
- Platón, *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 10, 1972, Madrid.
- Plauto, *Comedias I, Las ollas*, Editorial Gredos, 1989, Madrid.
- Plinio El Joven, *Cartas*, Editorial Gredos, 2005, Madrid.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres V*, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 1989, Madrid.
- Plutarco, *Obras morales y de costumbres VII*, Editorial Gredos, 1995, España.
- Plutarco, *Vidas paralelas I, "Teseo"*, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 2008, Madrid.
- Plutarco, *Vidas paralelas II, Rómulo*, Editorial Gredos, 1985, Madrid.
- Plutarco, *Vidas Paralelas IV*, Editorial Gredos, 2007, Madrid.
- Plutarco, *Vidas Paralelas IV. Mario*, Editorial Gredos, 2007, Madrid.
- Plutarco, *Vidas Paralelas V. Sila*, Editorial Gredos, 2007, Madrid.
- Plutarco, *Vidas Paralelas VI*, Editorial Gredos, 2007, Madrid.
- Plutarco, *Vidas Paralelas VII, Antonio*, Editorial Gredos, 2009, Madrid.
- Plutarco, *Vidas paralelas, "Solón"*, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos, 2008, Madrid.
- Plutarco, *Vidas Paralelas. Tomo II, Paulo Emilio*, Editorial Gredos, 1983, España.
- Polibio, *Historias. Libros XVI-XXXIX*, Editorial Gredos, 1983, España.
- Pounds, Norman, *Historia económica de la Europa medieval*, Editorial crítica, 1981, España.
- Procopio de Cesarea, *Historia de la Guerras. Libros III-IV Guerra vándala*, Editorial Gredos, 2006, España.

- Procopio de Cesarea, Historia de la Guerras. Libros V-VI Guerra gótica, Editorial Gredos, 2006, España.
- Renneville, M., Crime et folie. Deux siècles d'enquêtes médicales et judiciaires, Rios-Font, W. C., 2003 Paris.
- Ricardo, David, Principios de economía política y tributación, Ediciones Pirámide, 2003, Madrid.
- Richard Farnell, Lewis, The Cults of the Greek States, Cambridge University Press, 2010, Londres.
- Riche, Pierre, The Carolingians: A family who forged Europe, University of Pennsylvania Press, 1993, Pennsylvania.
- Ridley, Jasper, Thomas Cranmer, Clarendon Press, 1962, Oxford.
- Rodríguez Carmona, Antonio, La religión judía. Historia y teología, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, Madrid.
- Rojas Donat, Luis, Para una historia del derecho canónico-político medieval: la donación de Constantino, Rev. estud. hist. -juríd. n.26, 2004, Valparaíso.
- Romero, José Luis, La Edad Media, Fondo de Cultura Económica, 1998, Santiago.
- Rosanvallon, P., La crisis del Estado Providencia, Civitas, 1995, Madrid.
- Rousseau, Jean-Jacques, El contrato civil, Editorial EMU, 2017, México.
- Sáenz de Tejada, Marta Jiménez, La construcción del anglicanismo en la Inglaterra Tudor, Universidad de La Rioja, 2017, España.
- Sáez Geoffroy, Andrés Eduardo, Vestra Fides Nostra Victoria Est: Clodoveo y la unión de lo romano, lo germánico y lo católico (480-511), Cultura helenística y cristianismo primitivo: actualidad de un (des) encuentro Actas del XIII Encuentro Internacional de Estudios Clásicos Centro de Estudios Clásicos Giuseppina Grammatico Amar, 2013, Chile.
- Sáez, Andrés, La peste Antonina: una peste global en el siglo II d. C., Nota histórica-Universidad de La Frontera, 2016, Chile.
- San Agustín, Ciudad de Dios, Editorial Porrúa, 2017, México.
- San Justiniano, Apologías, Apostolado Mariano, 1990, España.
- Sánchez, Xose, Iglesia, Imperio y poder en el primer tercio del siglo XIV. El enfrentamiento entre el papado, Luis IV de Baviera y los Visconti de Milán desde la iglesia de Santiago de Compostela, Anuario de Estudios Medievales, Vol., 49, España.
- Santa Matilde de Hackeborn, Revelaciones Místicas, Gracia Especial, 5ª parte, Cap. XVI
- Santos Yanguas, Narciso, cristianismo y sociedad pagana en el Imperio romano durante el siglo II, Universidad de Oviedo, 1999, España.

Say, Jean-Baptiste, Tratado de Economía Política o Exposición sencilla del modo con que se forman, se distribuyen y se consumen las riquezas. Tomo primero, 1992, Madrid.

Schipani, Sandro, El sistema jurídico romanístico y los códigos modernos, Fondo Editorial, 2016, Perú.

Schmoller, G. Von, 1899, p. 35. Citado por Gómez de Pedro, Ma. Esther, El Estado del Bienestar: presupuestos éticos y políticos, Fundación Universitaria Española, 2002, Madrid.

Smallwood, E. Mary, "The Diaspora in the Roman period before A.D. 70.", en The Cambridge History of Judaism, Editors Davis and Finkelstein, 2008, Inglaterra.

Smith, Adam, La riqueza de las naciones, Alianza editorial, 2016, Madrid.

Smith, Adam, Teoría de los sentimientos morales, Fondo de cultura económica, 2010, México.

Southern, Pat, The roman empire from Severus to Constantine, Taylor & Francis, 2004, Nueva York,

Spinoza Baruch, Ética demostrada según el orden geométrico, Editorial Nación, 1980, Madrid.

Spinoza Baruch, Tratado Político, Alianza Editorial, 1986, Madrid.

Suetonio, Vida de los doce Cesares I, Editorial Gredos, 1992, Madrid.

Suetonio, Vida de los doce Cesares II, Editorial Gredos, 1992, Madrid.

Svensson, Manfred, Indiferencia, exilio y resistencia. El ínterin de Augsburgo como primera crisis global del protestantismo, Universidad de los Andes, 2019, Chile.

Teodoreto de Ciro, Curación de las enfermedades griegas, última apología contra el paganismo, Editorial Alianza, 1996, Argentina.

Tertuliano, Acerca del alma, Ediciones AKAL, 2001, España.

Tertuliano, Apologético. A los gentiles, Editorial Gredos, 2001, Madrid.

Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III, Editorial Gredos, 1990, Madrid.

Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III, Editorial Gredos, 1990, Madrid.

Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros IV-VII, Editorial Gredos, 1990, Madrid.

Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros VIII-X, Editorial Gredos, 1990, Madrid.

- Tito Livio, Historia de Roma Desde su fundación. Libros XLI-XLV, Editorial Gredos, 1990.
- Tito Livio, Historia de Roma desde su fundación. Libros XXVI-XXX, Editorial Gredos, 1990, Madrid.
- Tomas de Aquino, Del ente y de la Esencia. Del reino, Editorial Losada, 2003, Buenos Aires.
- Tomas de Aquino, Del gobierno de los príncipes, Colección de Espiritualidad Cristiana, 1931, Buenos Aires.
- Tomas de Aquino, *La ley*, Editorial Tor, 1945, Buenos Aires,
- Tomas de Aquino, Summa Teológica, Colección de Espiritualidad Cristiana, 1931, Buenos Aires.
- Tucídides, Historia de la Guerra del Peloponeso, Libro I-II, Editorial Gredos, Biblioteca clásicos Gredos, 1990, Madrid.
- Tucídides, Historia de la Guerra del Peloponeso, Libro III-IV, Editorial Gredos, Biblioteca clásicos Gredos, 1990, Madrid.
- Tucídides, Historia de la Guerra del Peloponeso, Libro VII-VIII, Editorial Gredos, Biblioteca clásicos Gredos, 1990, Madrid.
- Tucídides, Historia de la Guerra del Peloponeso, Libro V-VI, Editorial Gredos, Biblioteca clásicos Gredos, 1990, Madrid.
- Tucídides, Historia de la guerra del Peloponeso. Libro III y IV, Editorial Gredos, 1991, Madrid.
- Valerio Máximo, Hechos y dichos memorables I-VI, Editorial Gredos, 2003, Madrid.
- Varrón, Lengua latina. Libros V-VI, Editorial Gredos, 1998, Madrid.
- Vial Dumas, Manuel, Derecho, muerte y matrimonio: La familia matrimonial en el Mediterráneo cristiano, desde la Antigüedad al final de la edad media, Universitat de Girona, 2012, Girona.
- Villar, Francisco, Los indoeuropeos y los orígenes de Europa, Editorial Gredos, 1996, Madrid.
- Virgilio, Eneida, Editorial Gredos, 1992, Madrid.
- Whitelock, Anna. Mary Tudor: England's first queen, Bloomsbury, 2009, Londres.
- Williams, Eric, Capitalismo y esclavitud, Traficantes de Sueños, 2011, Madrid.
- Wilson, Arthur, The history of Great Britain being the life and reign of King James the First, relating to what passed from his first access to the crown, till his death, Richard Lownds, 2009, Oxford.

Zeller, Eduard, Fundamentos de la filosofía griega, Siglo XXI, 1977, Argentina.