

**Del enigma a la pregunta:
Un análisis de *El cuento del Grial* dentro de la historia
de la filosofía**

Ernesto Priani Saisó

Universidad Nacional Autónoma de México

Hace ya un par de décadas Michel Foucault escribía al inicio del segundo tomo de la *Historia de la sexualidad* que: «Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua...» (Foucault, 1982: 12). Es paradójico que se enuncie esta fatuidad de la filosofía para atender a otra verdad que no sea la suya propia, en el contexto de una exposición sobre los motivos que habían llevado a Foucault a dar un giro a su investigación sobre la sexualidad. Son motivos en apariencia personales. Unos párrafos antes de esta primera afirmación puede leerse: «hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para continuar contemplando y reflexionando» (12). Así expresado, lo que se pone en juego cuando la filosofía renuncia a esa pretensión de ordenar a los demás, es la ejecución de un ejercicio filosófico en que el filósofo busca establecer una relación diferente con la verdad de su propia actividad reflexiva. Pero al hacerlo, y parafraseando a Foucault, lo que se lleva a cabo en realidad es «un ejercicio de sí, en el pensamiento» (12).

Subraya esta posición el lugar donde aparece: a la entrada de un texto en que se hablará de un periodo de la historia, la Antigüedad Clásica, donde la actividad filosófica constituía un ejercicio de sí en sentido muy amplio; es decir, era un medio para establecer un cierto tipo de relación con el cuerpo, con uno mismo, con los otros y con el mundo, a través de establecer una relación con la verdad.

Foucault parece proyectar hacia sí, y a su actividad reflexiva, lo que descubre en el pasado. Porque allá, en lo pretérito, mira al filósofo teniendo una actividad distinta, construida sobre estructuras diferentes a las que parecen contener a la filosofía dentro de unos límites muy precisos, en el marco del ejercicio académico y profesional. En otras palabras, ve el pasado como un espejo de posibilidades alternas al presente, comprensibles hoy a través de la vía oblicua de entenderlas en la antigüedad, como objetos que se hayan desplazados del lugar que ocupan hoy.

Otros dos textos, escritos coincidentemente por los mismos años, pero en horizontes conceptuales distintos, *Ethics and the limits of Philosophy* de Bernard Williams y *After Virtue* de MacIntyre, pueden leerse bajo una perspectiva muy similar. En ellos el pasado es un espacio donde se exploran los límites presentes de la actividad filosófica. No es irrelevante, por supuesto, que coincidan en cuanto al límite, sino que además lo hagan particularmente en la materia que tratan. Para los tres es la ética, eso que una vez se llamó filosofía práctica, donde se hace evidente el confinamiento de la actividad filosófica a unos límites difíciles de traspasar y que ha hecho conflictiva, si no es que vana y superflua, la posibilidad de señalar como mejores algunas maneras de vivir.

Los tres parecen señalar, a través de distintas aproximaciones, que la especulación filosófica ha perdido la capacidad de ir más allá de su propio carácter especulativo y crítico, para traducirse en formas de vida ética; una estructura moral a la cual referir la conducta y en la cual fundar lo que podríamos llamar una vida filosófica, una actividad sobre sí misma que haga de la filosofía un acontecimiento más allá del pensamiento, y a la vida, un evento transido por la verdad.

Pero si ser filósofo era otra cosa en el pasado. La historia de cómo cambia y se transforma la actividad filosófica es todavía, en gran parte, una tarea pendiente. Lo es en particular, en cuanto la exploración de cómo ese cambio conduce a la filosofía al confinamiento especulativo donde hoy encuentra su límite. Sugerida apenas por Foucault en la *Hermenéutica del sujeto*; indagada en uno de sus aspectos por MacIntyre en *After virtue* y examinada en el contexto de la vida institucional por D. W. Hamlyn en *Being a philosopher: the history of a practice*, hay todavía

grandes espacios donde recalar para interrogar por las razones y las formas del cambio y los modos en que éste lleva hacia los límites actuales de la actividad filosófica.

Por supuesto, esta es una historia que no puede contarse de manera unitaria y orgánica desde un comienzo. Tampoco puede concebirse como el relato de un solo hecho o de un solo aspecto de la estructura de la reflexión moral. Se trata en realidad de contar una variedad de historias que siguen caminos diversos, a veces convergentes, otras divergentes, que unas veces nos conducen y otras nos separan de eso que hoy es lo que somos capaces de ver en nuestra propia realidad.

Así, el esfuerzo no consiste sólo en dar cuenta de dónde y con qué diferencias el pensamiento se ha ido transformando en «presa de su propia caza», para utilizar una expresión de Giordano Bruno, sino en referir también, de qué manera la práctica que entendemos como la actividad filosófica, y el sujeto mismo de esa práctica, se ha ido transformando hasta lo que hoy es llamado, o incluso renuncia a ser llamado filósofo.

En concreto, este ensayo se dirige a explorar el sentido de un episodio literario en el contexto de la aparición de los maestros universitarios y de la literatura amorosa en el siglo XII. La intención es buscar algunas de las claves que permiten comprender la emergencia de un nuevo tipo de filosofía y de filósofo, que marca una escisión definitiva respecto a la actividad filosófica clásica, y en la que aparece una nueva forma de relación con la verdad, que corre paralela a la formación de un nuevo tipo de relación con el deseo; al tiempo que da cuenta de un paso en la dirección hacia el confinamiento de la actividad reflexiva como no conectada de manera inmediata y directa con la vida. Un paso, pues, hacia el confinamiento.

El episodio al que me refiero es la estancia de Perceval en el castillo del rey Pescador en *El cuento del Grial* de Chrétien de Troyes. Me detengo ahí, porque es en ese lugar de la novela de Troyes donde se desarrolla la escena que será discutida un poco más adelante en el propio relato, en la cual a pesar de ver avanzar la procesión del Grial frente a sí, Perceval no hace ninguna pregunta. El punto de partida de mi reflexión es que esa falta de pregunta es resultado del cambio en los parámetros de relación con la verdad y responde a la construcción de una nueva

manera de vincularse con el saber que corre paralela al nacimiento de la forma de practicar la filosofía de los maestros universitarios en el siglo XII y a su escisión respecto de la vida.

La hipótesis es simple: la actividad filosófica no está constituida sólo por el ejercicio reflexivo, sino por los espacios en que se ejecuta y las relaciones que se establecen desde ese ejercicio. Así, el giro en el quehacer intelectual del siglo XII, que atribuye al preguntar y no a la verdad, la capacidad de sanar, reorganizar, armar, es el mismo que se expresa en la construcción del filósofo en el espacio intelectual de la universidad, como un sujeto que se distingue del guerrero y del monje, y que instituye al menos una forma de relación, el amor intelectual, como parte de la ascética de su búsqueda y de su relación con la verdad. Ese giro se explica también, como un paso de la verdad directamente ligada a la existencia, el enigma que pone en juego la vida; hacia una verdad comprendida como el sentido, es la pregunta que demanda a quién sirve el Grial, que no amenaza de otra manera a Perceval, que con su errancia.

Entiendo que proponerse estudiar una ficción puede sonar descabellado: Que el episodio sea literario y ficticio supone siempre un conflicto tanto para la reflexión filosófica como para la reflexión histórica. ¿Hasta dónde la narración contenida en un texto literario es un hecho, un dato o una reflexión digna de ser tomada en consideración? ¿De qué manera una ficción, o una parte de una ficción, puede constituir una argumentación sobre un modo de comprender, por ejemplo, la relación con el saber?

Perceval es, en muchos sentidos, la formulación estética, en términos de la épica de la caballería, de la empresa intelectual del siglo XII. Y es por ello que tiene lugar en la historia de la construcción del filósofo en el siglo XII, y de los filósofos que somos en parte hoy en día.

En última instancia, si la idea es que «el historiador debe describir un sistema, no una colección de hechos, aunque fueran en sí mismos hechos en desorden» (Libera, 2000: 125), con mayor razón la historia ha de incluir no sólo hechos en un sentido fáctico absoluto, sino también relativos, como la emergencia de estructuras de sentido y de articulación de la vida moral, es decir, las formas de la estética de una actividad. *El cuento del Grial* de Chrétien de Troyes forma parte de

esas estructuras y es como tal que aparece aquí, como un componente esencial de la historia de la reinención de la filosofía en el siglo XII.

El silencio

En el centro mismo de *El cuento del Grial* está el silencio. No es un silencio cualquiera, es un silencio deliberado. Es un silencio con el que se obedece a un consejo, con el que se pretende ocultar una carencia de las formas caballerescas, con el que se busca corresponder a una dignidad. Y a pesar de todo eso, es un silencio que termina por acarrear la desventura, porque aquel que calla, falla al omitir la palabra y la pregunta justo en el instante en que ésta debía emerger.

En la aventura más importante del cuento —aquella que ocurre al interior del castillo del Rey Pescador— no se pone en juego ni la valentía ni la fortaleza del caballero, sino su capacidad de comprender el sentido de las cosas:

Un joven, que está en proceso de convertirse en caballero se encuentra por acaso con el Rey Pescador que lo invita a pasar la noche en su castillo. Más tarde, al anochecer, el bello muchacho, como es llamado hasta entonces, es conducido a la presencia del rey junto al cual y tras recibir una espada de regalo, contempla la procesión del Grial (Stanesco, 2003: 44).

Chrétien lo narra de esta manera:

Mientras hablaban de una cosa y otra, un criado vino de una habitación sujetando una blanca lanza empuñada por el centro, pasa entre el fuego y los que estaban sentados en la cama, y todos los de allí vieron la lanza blanca y el hierro blanco, y desde la punta salía una gota de sangre que corría hasta la mano del criado. Esta cosa admirable vio el muchacho, que allí había llegado aquella misma noche, y se abstiene de preguntar cómo ocurría aquello, pues se acordaba del consejo que le había dado el caballero al enseñarle y recomendarle que se guardara de hablar mucho; teme que si preguntaba se lo tomaran como simpleza, y por eso no pregunta nada (De Troyes, 1999: 125-127).

Entonces llegaron otros dos criados, con candelabros de oro puro en la mano, trabajado con nieles. Los criados que llevaban los candelabros

eran muy bellos. En cada candelabro ardían al menos diez velas; una doncella que venía con los criados, bella, agradable y bien ataviada, sujetaba un Grial entre las dos manos. Cuando entró allí con el Grial que llevaba sobrevino tan gran claridad que todas las velas perdieron su luz como las estrellas y la luna cuando sale el sol. Detrás de ella venía otra que llevaba un plato de plata. El Grial, que iba delante, era de fino oro puro; tenía piedras preciosas de muchas clases, de las más ricas, de las más caras que hay en el mar y en la tierra; a todas las demás piedras superaban las del Grial, sin duda. Igual que la lanza, pasaron por delante de él y fueron de una habitación a otra.

El muchacho los vio pasar y no se atrevió a preguntar a quién servían con el Grial, pues él siempre recordaba en el corazón las palabras del noble sabio:

Temo que le cause algún daño, pues he oído contar frecuentemente que lo mismo se puede callar en demasía que hablar en demasía, a la vez. Le cause bien o le perjudique, no les requiere ni les pregunta (De Troyes, 1999: 125-127).

Ante la maravilla de la lanza que sangra y del Grial mismo, el joven se abstiene de preguntar. Pero no lo hace porque, al contrario de lo que sostiene Huchet (Huchet, 1990: 194), el objeto sea indecible o porque se haya quedado sin palabras. Lo hace porque recuerda el consejo «del noble sabio» y porque no quiere que, si habla, «lo tomen por simple.» Así, se trata de una decisión fundada en un doble movimiento: el de la obediencia al consejo y el de la forma cortés de la moderación de la palabra. Si nos tomamos un minuto para examinar el pasaje, encontraremos tres elementos claves:

1.- La voluntad de silencio. Porque el silencio del muchacho no es fruto de un acto irreflexivo, ni producto de la condición mágica del objeto —como lo será más tarde, en otras versiones, por ejemplo en *La quête del saint Graal*—, sino que es resultado de la manera en que interpreta y decide ejecutar una enseñanza específica.

2.- La interpretación de la enseñanza. A su paso por la corte de Gornemans de Goort, el muchacho ha aprendido a manejar el caballo y la espada, y ha recibido el mandato de no ser hablador ni chismoso. «El que es demasiado hablador —le dirá Gornemans—, frecuentemente dice cosas que se le vuelven villanías, por lo que el sabio dice y repite:

‘quien habla demasiado, peca’. Por eso, bello hermano, os prevengo frente al hablar demasiado...» (De Troyes, 1999: 91). Así, el silencio frente al Grial es una interpretación —a modo de interdicción de la palabra— que se hace sobre el consejo (Stanesco, 2003: 46).

3.- El silencio como cortesía. En principio, la omisión de la pregunta es decidida por el muchacho como una forma de mostrar su condición cortés. Pero esa forma de entender la enseñanza de Gornemans es paradójica si tomamos en cuenta que antes de ese momento, el muchacho se ha ido formando como caballero precisamente a través de preguntar, valiéndose del hecho de que dentro de una relación cortés, toda demanda debe recibir una respuesta (Burns, 1988: 256 ss). ¿Por qué, entonces, en el momento culminante de su aventura frente al Grial, el muchacho que quiere preguntar, omite la pregunta? ¿Por qué prefiere el silencio obediente a la exigencia cortés que supone formular una demanda? ¿Qué significa ese silencio que, aunque en apariencia pertenece al mundo cortés, en realidad lo interrumpe y lo subvierte?

El monje y el caballero

Si nos detenemos a comprender lo que está implícito en estas preguntas, encontraremos que lo que hay en el trasfondo del pasaje es una tensión entre dos ejes: uno conformado por el silencio y la obediencia, y otro formado por la demanda y respuesta. Este último corresponde al mundo de la corte y de la caballería, pero ¿a qué mundo pertenece el primero? ¿En dónde encontramos que el silencio y la obediencia sean el eje de organización de un modo de vida?

Para Jean Burns el silencio y la obediencia pertenecen al mundo monástico. El otro polo de la vida cortesana (Burns, 1988: 256). Porque no es coincidencia que el mismo pasaje de Proverbios 10:19, que evoca Gornemans cuando adoctrina al muchacho sobre la moderación de la lengua, se encuentre citado de la misma forma en la regla de san Benito con la que se organiza la vida monástica. Tampoco lo es que la regla enuncie, como dos de los preceptos principales que debe seguir el monje, la obediencia y el silencio, como condición para el cumplimiento de su tarea espiritual.

En realidad, son muchos los elementos que en *El cuento del Grial* avalan la hipótesis de que el silencio deliberado del Bello Muchacho es un silencio monástico: primero su silencio en el castillo de Blancaflor, donde sólo habla cuando ella comprende que no lo hará a menos que le pregunte; su silencio a lo largo del rapto frente a las gotas de sangre en la nieve y el encuentro final con el ermitaño que le exigirá obediencia y silencio después de revelarle la oración peligrosa.

La decisión de no hablar del muchacho implica que, frente al Grial, ha decidido que a pesar de querer preguntar, es preferible la obediencia y el silencio. Se confrontan en él, en ese instante, dos modos de comprender la búsqueda del hombre: el de la aventura caballeresca y el del silencio monástico. En palabras de Burns:

El lector es enfrentado al mismo tiempo con un héroe que debe hablar, que debe plantear ciertas cuestiones en orden de completar su deber caballeresco, y un buscador religioso que no debe hablar si es exitoso en alcanzar su tarea espiritual (Burns, 1988: 259).

Pero la decisión del muchacho de preferir la obediencia al consejo y, por ello, el silencio, es equivocada. No es el silencio el que debería prevalecer frente al objeto espiritual que es el Grial, sino, como sabrá más tarde, la pregunta.

El infortunio, el nombre y la empresa

Tras ver el Grial al día siguiente, el muchacho encontrará una mujer que yace con el cadáver de su amigo entre los brazos. Ella se sorprende de verlo llegar de una dirección donde no hay un alojamiento digno, a lo que él responde que sí, que está el mejor, y describe el castillo con detalle. Ella lo escucha y luego le revela que ha estado en el castillo del Rey Pescador y continúa:

—Ciertamente, os hizo un gran honor al sentaros a su lado. Y cuando os sentasteis junto a él, decidme si visteis la lanza cuya punta sangra, aunque no tiene sangre ni venas.
—¿Si la vi? Sí, a fe mía.

—¿Y preguntasteis por qué sangra?
—No hablé en ningún momento.
—Así me ayude Dios, sabed, pues, que habéis obrado mal. ¿Viste el Grial? (De Troyes, 1999: 134).

La doncella continúa preguntando, de hecho, el diálogo entre el muchacho y la muchacha es una larga serie de preguntas y respuestas, que puede tomarse fácilmente con una intención irónica: quien ha omitido interrogar es profusamente interrogado, incluso sobre su falta de interrogación:

—¿Le preguntasteis a la gente a dónde iban así?
—Nada salió de mi boca.

Ella vuelve a preguntar:

—¿Cómo os llamáis, amigo?

Y se cuenta que él:

—[...] que no sabía su nombre, lo adivina y dice que se llama Perceval el Galés, y no sabe si dice la verdad o no, y dice la verdad sin saberlo.

Al oírlo la doncella, se levanta ante él y le dice como enfadada:

—Ha cambiado vuestro nombre, amigo.
—¿Cómo?

—Perceval el Desgraciado, ¡Ay!, Perceval, desdichado, qué infortunado eres por todo lo que no has preguntado, pues hubieras reparado tantas cosas que el buen rey que está tullido habría recuperado el poder de sus miembros y de su tierra. ¡Así hubiera llegado mucho bien! Pero sabed que os vendrán desgracias a ti y a otros. Te ha ocurrido, sábelo, por el pecado que cometiste al hacer que tu madre muriera de dolor por tu culpa. Te conozco mejor que tú a mí, pues no sabes quién soy (De Troyes, 1999: 134, 135).

La revelación del nombre subraya aquí el carácter central del episodio del Grial en la realización de Perceval como caballero. Para Victoria Cirlot, «El nombre indica en la novela artúrica la esencia de la persona, o mejor dicho, la realización del propio destino» (Cirlot, 1995: 37). Y

en relación con esto, tras la aventura del Grial, Perceval descubrirá quién es en un sentido que no es el de aquel al que se le devela un origen desconocido, sino el de aquel que encuentra, finalmente, la forma de su condición como caballero.

Y este es el punto clave aquí: ¿qué forma de ser caballero es la que a Perceval le revela su nombre? ¿Cuál es, en consecuencia, el objeto de su búsqueda? ¿Cuáles son las cualidades que él tiene que lo hacen ser precisamente el caballero del Grial?

Si nos atenemos a lo que sostiene una parte importante de la crítica, Perceval encarna un nuevo tipo de caballero cuya búsqueda se piensa como espiritual e interminable, porque se suele asociar con la emergencia del cristianismo dentro del mundo artúrico. Esta visión, sin embargo, es deudora de las versiones posteriores y completamente cristianizadas del cuento, y no se circunscriben únicamente a la obra de Chrétien en la que todavía no se ha completado la plena cristianización de la historia. De modo que la cuestión de qué clase de caballero es, cuál es el objeto de su búsqueda, requieren de otras respuestas. Para Jean Burns:

Las preguntas colocadas por Chrétien al escribir *El cuento del Grial* son más difíciles de alcanzar que aquella que Perceval tendría que preguntar. Estas articulan el objeto y las limitaciones de la empresa literaria en la Edad Media, que como el precario balance de Perceval, oscilan intermitentemente entre la esfera religiosa y la caballerescas (Burns, 1988: 264).

La empresa de Perceval —su vaivén entre la pregunta y el silencio—, se adivina ya desde un principio como la que corresponde a un nuevo territorio de búsqueda, justo en la frontera entre la forma caballerescas y la espiritual. En la escritura de *El cuento del Grial*, están presentes las interrogantes de quienes como Chrétien, atisban la existencia de un nuevo ámbito de indagación al que ellos mismos pertenecen: el intelectual.

Uso el término intelectual siguiendo el texto clásico de Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, porque delimita perfectamente bien el espacio al que pertenecerá la búsqueda todavía imposible de Perceval:

Entre tantas palabras ... —escribirá Le Goff— ésta designa un tipo de contornos bien definidos: el de los maestros de las escuelas. Este tipo se anuncia en la Alta Edad Media, se desarrolla en las escuelas urbanas del siglo XII y florece a partir del siglo XIII en las universidades. El término designa a quienes tienen por oficio pensar y enseñar su pensamiento (Le Goff, 1986: 21).

La novela artúrica de Chrétien de Troyes, escrita en 1180, todavía pertenece a la época en que son dominantes las tres figuras que distingue, al principio de ese siglo, Adalberón de Laón: la clase que reza (los clérigos), la que protege (los nobles), la que trabaja (los siervos) (25). Ninguno de estos personajes tiene una actividad específica. Todos hacen todo. En ellos, el trabajo de intelectual no se distingue ni es diferente del trabajo de artesano o administrador, en la escala que a cada uno corresponde, y que cada uno desarrolla a su manera.

Perceval, sin embargo, no parece ajustar claramente a ninguna de estas categorías y transita, mediante la duda y la incertidumbre, entre una y otra. Porque el suyo es un desafío en un orden diferente, que no pueden enfrentar ninguna de las clases tradicionales. Está, si puede decirse así, en la frontera de un cambio. Pertenece, como se verá, de cierta forma a dos mundos, a dos horizontes, entre los que se mueve a través del silencio y la pregunta.

Pedro Abelardo

Es difícil sustraerse a ver en la vida errante y peligrosa de Abelardo, en su decisión de seguir la vida clerical, renunciando a la primogenitura, y con ello a la guerra y a las armas (que en realidad parece trasladar a la disputa dialéctica en los colegios monásticos), la misma tensión del que se desliza entre la interrogación y el silencio. Porque entre el debate dialéctico, donde se destruían o construían famas y nombres, y la naturaleza monástica de las escuelas donde los desafíos tenían lugar, y a las que pertenecían los debatientes, se adivina la simiente de una nueva forma de relación con el saber, y con la verdad, que no es la que hallamos en la tarea espiritual del monje, ni

en la de aquellos que tienen la tarea de proteger. Transcribo de la *Historia Calamitatum*:

Fue tal mi pasión por aprender que dejé la pompa de la gloria militar a mis hermanos, juntamente con la herencia y la primogenitura. Abandoné el campamento de Marte para postrarme a los pies de Minerva. Preferí la armadura de la dialéctica a todo otro tipo de filosofía. Por estas armas cambié las demás cosas, prefiriendo los conflictos de las disputas a los trofeos de las guerras (Abelard, 1976-1977: 38).

Difícil ser más elocuente. No sólo es el uso de las formas militares al describir el arte dialéctico; es la utilización de la terminología clásica sobre la cristiana para describir la decisión de Abelardo de dejar a Marte y abrazar a Minerva, lo que nos deja ver que estamos ante alguien completamente diferente al caballero y al monje.

Pedro Abelardo no se coloca a sí mismo en la posición del monje, cuya tarea espiritual lo lleva al recogimiento y al silencio, porque conserva para sí y para describir su propia actividad, el lenguaje de las armas. Pero no se coloca en la posición del caballero, porque sus armas no son las de la guerra, sino las de la palabra y la inteligencia.

Pero además, hay un último aspecto en el que Abelardo se coloca también en esa posición fronteriza entre esos dos mundos: su relación con Eloísa. Ésta es, primero, fruto de un vínculo intelectual. Es el amor del maestro y la alumna. Y por eso pertenecerá a un nuevo orden social que es el del trabajo intelectual. En ese sentido, constituye una forma disruptiva en relación con la castidad monástica exigida a los maestros (Abelardo intentará pactar la secresía de su relación con Eloísa a cambio de casarse con ella), y es incompatible con el matrimonio, porque éste es puntualmente contrario a la actividad intelectual de Abelardo (o al menos lo es para ella):

Piensa —cuenta Abelardo que le decía Eloísa— en la situación en que te colocarías a través del matrimonio: ¿qué relación puede haber entre los estudiantes y las criadas, entre los escritorios y las cunas, entre los libros, las mesas de estudio y la rueca, entre los punzones o plumas y los husos? ¿Quién, finalmente, dedicado a

las meditaciones sagradas o filosóficas podría aguantar la llantina de los niños, los lamentos de las niñeras que los calman y el trajín de la familia tanto de los hombres como de las mujeres? (Abelard, 1976-1977: 53).

¿Podemos entender la dificultad que encierra para Abelardo, la vida que le ha correspondido como maestro de escuela? ¿Somos capaces de comprender hasta qué punto está en una suerte de limbo entre dos territorios, en el sentido de que no pertenece a ninguno de los lugares tradicionales de la organización social de la que es parte? ¿Podemos imaginar a Pedro Abelardo dudando entre la obediencia y el silencio?

La respuesta es sí. Que *El cuento del Grial* parece hacerse eco del dilema presente en la vida de Abelardo, y de todo aquel que, en ese tiempo, comenzaba a vivir profesionalmente de su intelecto. Y en ello puede incluirse al propio Chrétien de Troyes, quien pudo haber utilizado como una de sus fuentes las cartas de Abelardo y Elosía, como sostiene Helen Laurie en su artículo «The 'Letters' of Aberlad and Heloise». Pero ¿qué hay detrás de ese dilema común a Abelardo y Chrétien de Troyes? ¿Cuál es, en estricto sentido, la dimensión de ese dilema?

La interrogación y el enigma

En el diálogo que sostiene Perceval con la mujer, al día siguiente de su encuentro con el Grial, descubre algo más que su nombre. Conoce que la razón de su silencio, que es además la razón por la que él es el caballero del Grial, es la muerte de su madre. Ella fallece al inicio de la aventura por la tristeza que le produce la decisión de Perceval de seguir la vida caballerisca al igual que su padre y sus hermanos, ya muertos. La relación que la narración establece así, entre el silencio y la muerte de la madre, nos obliga a asumir que esta última es relevante para comprender el significado del primero.

La muerte de la madre es comprendida, primero, como un pecado que mancha la pureza del caballero, condición necesaria para cualquiera que quisiera ser el héroe del Grial. Pero en el cuento de Chrétien, la relación entre la muerte de la madre y la inhibición de la palabra, es

una clave que permite adentrarse en la comprensión de una concepción de verdad que está contenida en el cuento.

En la conferencia inaugural de su curso en el Colegio de Francia, el 5 de enero de 1960, Claude Lévi-Strauss toca marginalmente el tema de Perceval. Lo hace en el contexto de una conferencia sobre el objeto de la antropología, donde recalca en una discusión sobre la posibilidad de comparar entre sí los mitos de los pueblos nativos de Estados Unidos.

Levy-Strauss propone ahí construir «un modelo de enigma, que exprese lo mejor que sea posible sus propiedades constantes en diversas mitologías» (Levy-Strauss, 1966: 119). Para ello toma como referencia el mito de Edipo y, concretamente, el pasaje en que éste enfrenta a la Esfinge. Según Levy-Strauss, la estructura mítica de Edipo puede formularse de la siguiente forma: se trata de una pregunta para la que alguien afirma que no hay respuesta. Después, dejando fuera otras posibles variantes, decide experimentar invirtiendo simplemente la estructura. El resultado es una respuesta para la cual no hay pregunta. ¿Una fórmula sin sentido? Se pregunta él mismo; no, es la respuesta. Y Levi-Strauss, apunta de inmediato: «más cerca de casa, hay un antiguo mito adaptado en el santo Grial, donde la acción pende de la timidez del héroe en presencia del vaso mágico, y a quién no le es dado preguntar: ¿Qué bien es éste?» (119). Siguiendo con su razonamiento, Levy-Strauss llega a la siguiente conclusión:

No estamos, sin embargo, al final de nuestra demostración. Hemos verificado que en el corazón del sistema semántico, la castidad y «la respuesta sin pregunta» están en relación con aquella del incesto y la «pregunta sin respuesta»... Como en un rompecabezas resuelto, el incesto pone juntos elementos colocados para permanecer separados: el hijo esposa a la madre, el hermano esposa a la hermana, en el mismo sentido en que la respuesta atina, contrario a todas las expectativas, en resolver la pregunta (119).

Examinemos ahora qué ocurre en su espejo. En el mito del Grial, el lugar que debería ocupar la respuesta, lo tiene el silencio. Y ese silencio sólo puede tener como causa la muerte de la madre, y por ende, la castidad del héroe del Grial. De esta forma, si responder lleva al

incesto, la castidad conduce al silencio. Lo que está presente en el relato del Grial es una fórmula inhibitoria del conocimiento y de la palabra, cuya consecuencia es mantener las cosas como están. Pero en ella encontramos también la llave que le da vuelta. El nuevo eje, sobre el cual se construye la nueva forma de saber: la pregunta. Una pregunta que sólo puede ser formulada por un hombre casto, pero enamorado. Un hombre que en su castidad sirve a una dama. Un hombre que, finalmente, puede preguntar.

El peligro

En el origen de la filosofía está el enigma. Pero no se trata de una simple adivinanza. En el principio, el enigma describe el vínculo primario establecido por el hombre en relación con el «logos», cuya característica central es que se trata de un desafío mortal. Para Giorgio Colli en *El nacimiento de la filosofía*:

Apolo atrae al hombre a la red lisonjera del enigma, así también Dionisios lo seduce —en un juego embriagador— hasta los meandros de Laberinto, emblema del «logos». En ambos casos el juego se transforma en un desafío trágico, en un peligro mortal del que sólo pueden salvarse, pero sin jactancia, el sabio y el héroe (Colli, 1978: 27).

No tengo que decir que esta imagen decisiva está en Edipo. De nuevo Colli:

La tradición es incierta con respecto a si fue Hera o Apolo quien envió a Tebas a la Esfinge, [...] (que) impone a los tebanos el desafío moral del dios, formula el enigma sobre las tres edades del hombre. Sólo quien resuelve el enigma puede salvar a la ciudad y a sí mismo: el conocimiento es la instancia última, respecto a la cual se libra la lucha suprema del hombre. El arma decisiva es la sabiduría. Y la lucha es mortal: quien no resuelve el enigma es devorado o degollado por la Esfinge, quien lo resuelva —sólo a Edipo correspondió la victoria— hace precipitarse a la Esfinge en el abismo (Colli, 1978: 44).

Más allá del mito y de lo que éste revela, Foucault ha mostrado cómo el decir la verdad, la parresía, en la filosofía antigua, conserva esta relación primaria con el peligro. La parresía —dirá en el último curso que imparte—, «está vinculada al valor frente al peligro: requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto peligro. Y en su forma extrema, decir la verdad tiene lugar en el 'juego' de la vida o la muerte» (Foucault, 2004: 42).

Decir la verdad no es entonces sólo una función enunciativa, ni está conformada por una mera forma epistémica. Significa construir y establecer una serie de relaciones alrededor de nosotros mismos y los demás. Escribe:

[...] (la Parresía) es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber (Foucault, 2002: 46).

Decir la verdad inunda toda la vida, y en esa medida, define tanto un modo de vivir como un sujeto que vive así. Siglos después Perceval fallará al callar, pero no morirá. El desafío del Grial (a diferencia de la esfinge) no encierra peligro directo para la propia vida y no encierra la enunciación de la verdad, porque lo que se pone en juego ahí es otra cosa.

Pregunta y restitución

Ni el Grial ni la lanza que sangran son un enigma, primero porque se trata de objetos y no de palabras; pero además, porque no ocultan nada: son objetos visibles y evidentes. De hecho, la pregunta que debe formular Perceval no se refiere a ellos, sino a la estructura que los significa: por qué la lanza sangra y a quién sirve el Grial. El énfasis está puesto en aquello por lo que se pregunta, no en las cosas. Pues es la pregunta (y no la evidencia de las cosas) la que restituye el orden perdido.

Así, en el mito del Grial, el núcleo central se ha desplazado del enigma hacia la pregunta. No es —ya lo sabemos— la pregunta caballeresca, o al menos esta no alcanza para comprender el sentido de los objetos, y por ello la omite Perceval. Se trata de una pregunta de una naturaleza distinta, que en sentido estricto no demanda. Su función no es exigir sino ordenar, no es reclamar, sino dar.

Ésta es la clave para comprender por qué *El cuento del Grial*. Chrétien está reflexionando en torno, precisamente, de esta pregunta. Ha tomado de la tradición celta no sólo el relato —como él lo declara—, sino también los objetos mágicos a los que Perceval debe dirigir la pregunta. Pero él está efectuando una traslación, es decir, está reconstruyendo el relato en el mundo cristianizado de la corte de Bretaña. Y al hacerlo, está construyendo puentes entre dos mundos distintos, disociados e incluso opuestos. Y lo hace mediante la palabra, pero sobre todo, mediante la pregunta. Porque es cierto lo que sostiene Burns:

La tarea al escribir *El cuento del Grial* encierra una clara amenaza a la autoridad de la Iglesia. Al conferir contornos cristianos al material mítico del Grial, se apropia en el plano de la ficción de objetos de significación litúrgica. Y la herramienta usada para llevar a cabo su tarea no es el silencio, sino las palabras (Burns, 1988: 264).

Así, Chrétien usa a Perceval para reflexionar sobre su propia tarea literaria, la del intelectual que traslada de un mundo a otro, ideas, narraciones y pasajes. La tarea de resignificar, de volver a colocar en el orden, de dotar de sentido.

En el fondo, esa es la misma tarea de la filosofía en el siglo XII. Confrontada con el pensamiento pagano, particularmente con el de Aristóteles, que proviene de un mundo que no es el cristiano, y cuyas claves se han perdido y olvidado con el tiempo, formular un discurso verdadero es una operación que consiste en ver emerger el orden, mediante la restitución del sentido hecho por la pregunta.

La verdad, entonces, es algo que se ordena o configura sólo a partir de la pregunta. En el prólogo del *Sic et non*, Pedro Abelardo escribe:

Cuando, en unas cuantas palabras, algunos de los escritos de los santos parecen no sólo diferir, sino incluso contradecirse entre ellos, uno no debería imprudentemente

juzgar a aquellos por quienes el mundo mismo debe ser juzgado; como está escrito: «Los santos juzgarán a las naciones» (Sabiduría 3: 7, 8)... No nos sea, entonces, permitido, presumir y declarar que son mentirosos o condenarlos por un error... Así, a través de la debilidad de nuestra mente, déjanos creer que falta felicidad en nuestra comprensión, en lugar de que falte al escribir (Abelard, 1976-1977: 89).

La escritura —qué fuerte es ahora el término— es superior a nuestra comprensión. Está por encima de ella. Es un acto al que se le prefiere conferir un estatuto mayor que a nuestro entendimiento. Si bien la escritura no encierra la verdad, pues es incompleta y contradictoria, sí nos transporta a ella en la medida en que la pregunta abre las puertas para su encuentro. En el mismo prólogo, Abelardo sostiene:

De hecho, la primera llave de la sabiduría es definida, claro, como el preguntar asiduo y frecuente... Y de hecho, a través de la duda, llegamos a cuestionar y a través de las cuestiones podemos percibir la verdad. Como consecuencia de esto, la verdad por sí misma dijo (Mateo 7: 7): «Pregunta y te será dado; toca y te será abierto». Enseñándonos con esta lección espiritual con él como ejemplo (Abelard, 1976-1977: 89).

Incluso cuando la verdad, que es la Escritura, habla, pide que preguntemos.

El filósofo y el amor (una conclusión)

Pero la pregunta sólo puede ser formulada por alguien que ama castamente. El término seduce por su contradicción aparente. En realidad, como explica Andrés el Capellán, es casto porque renuncia a todo otro amor que no sea el de su dama, pero no renuncia —ni siquiera en su sentido físico— al amor por ella. Describe, pues, en el ámbito de las relaciones con el deseo, un estado colocado en perfecta simetría entre el matrimonio y la castidad monástica. Precisamente, el espacio que social y subjetivo ocupa el poeta y el intelectual. El mismo en el que se produce la relación entre Pedro Abelardo y Eloísa. Y el mismo en el que, no debemos olvidarlo, se define la ascética de la relación con la verdad.

En el siglo XII, el filósofo es un sujeto enteramente distinto a aquel de la antigüedad clásica. Pero su diferencia no radica en un puñado de ideas doctrinales diversas, sino en una forma completamente alterna de aproximarse a la verdad. De entender su vínculo con ella a través de la pregunta. La *queste* de Perceval es, precisamente, la preparación para llevar a cabo la interrogación. Como personaje, es la estilización estética de la empresa intelectual que emerge en el siglo XII. Un caballero cuya verdadera hazaña no consiste en vencer con la espada, sino en formular una pregunta. Del mismo modo en que respecto a su dama, no aspira al matrimonio, sino únicamente a la castidad del amor.

La simetría entre el amor y la búsqueda no es casual. El enigma exige un cierto tipo de filósofo. Exige de él un ánimo y una preparación para hacerle frente. El filósofo, como Edipo, debe tener ciertas cualidades, reunir ciertos atributos, ser un cierto tipo de héroe, enfrentar de cierta forma al deseo. Pero la pregunta exige un hombre distinto, preparado de otra manera, con otros atributos y otras artes. Porque su aventura requiere de un héroe por entero diferente. Un filósofo nuevo.

Ahora bien: ahí hay una ruptura irremediable. Una discontinuidad definitiva, porque no se da en el plano de las ideas (como visiones y ópticas distintas), sino en el plano de la forma particular de ser filósofo y de indagar la verdad.

Esa ruptura tiene implicaciones además en distanciar a la filosofía (y al filósofo) de la verdad como aquello que inundaba la vida y la ponía en juego. Es un paso hacia cierto confinamiento, la construcción de un cierto límite por el que, a partir de entonces, la filosofía pasa a moverse en el ámbito y al territorio del sentido, un espacio donde la verdad se forma a partir de preguntarse por el sentido de la palabra y de los textos. Al final, en la conformación del filósofo como intelectual universitario, no sólo hay un giro en lo que significa vivir como filósofo, en la forma de desear, mediante el amor, y de perseguir la verdad, mediante la pregunta, sino en el territorio legítimo del filosofar: que no es ya el de la vida.

Obra citada

- Abelard, Peter. *Sic et non: a critical edition*. Ed. Blanche B. Boyer y Richard McKeon. Chicago: University of Chicago Press, 1976 - 1977.
- Andrés el Capellán. *Libro del amor cortés*. Madrid: Alianza, 2006.
- Burns, E. Jean. «Quest and questioning in the Conte du graal», en *Romance Philology*. Vol. xli, No. 3. Turnhout, Belgium: Brepols, 1988. 251-266.
- Cirlot, Victoria. *La novela artúrica: orígenes de la ficción en la cultura europea*. Barcelona: Montesinos, 1995.
- _____. *Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval*. Madrid: Siruela, 2005.
- Clanchy, M. T. *Abelard: a medieval life*. Oxford, U. K.; Malden, Mass.: Blackwell, 1997.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. 2a ed. Trad. Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets, 1987.
- De Troyes, Chrétien. *El cuento del Grial*. Madrid: Alianza, 1999.
- _____. *Perceval le Gallois*. Trad. Charles Méla; prefacio de Michel Stanesco; notas de Catherine Blons-Pierre. París: Poché, 2003.
- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. México: FCE, 2002.
- _____. *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. t. 2. México: Siglo XXI, 1982.
- _____. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Hamlyn, D. W. *Being a philosopher: the history of a practice*. Londres; New York: Routledge, 1992.
- Hichet, Jean-Charles. *Littérature médiévale et psychanalyse: pour une clinique littéraire*. Paris: Presses universitaires de France, 1990.
- Laurie, Helen C. R. «The 'Letters' of Abelard and Heloise: a Source for Chrétien de Troyes», en *Studi Medievali*. Serie III, Año XXVII, Fasc I. Spoleto, Italia: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1986.
- Le Goff, Jacques. *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa, 1986.
- Libera, Alain de. *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Antrhopos, 2000.
- Levy-Strauss, Claude. «The scope of Anthropology», en *Current Anthropology*. Vol. 7, No. 2. April, 1966.
- Macintyre, Alasdair. *After virtue: a study in moral theory*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981.
- Nitze, William Albert. *Perceval and the holy grail: An essay on the romance of Chrétien de Troyes*. Berkeley: University of California, 1949.
- Pauphilet, Albert (ed). *La quête del saint Graal, roman du XIIIe siècle*. Paris: E. Champion, 1949.
- Pearsall, Derek Albert. *Arthurian romance: a short introduction*. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2003.
- Williams, Bernard. *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.