



Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana.

Editorial

La esperanza, la belleza y la literatura como resistencia y construcción de sentido

Lucio Nontol

Artículos

Perspectivas para hoy. ¿Qué vía de esperanza es posible?

Dominique de Courcelles

A Dios por la belleza. La «via pulchritudinis» y el encuentro con Dios. El cuadro de Zurbarán sobresan Francisco de Asís en la visión del papa Nicolás V

José Ignacio Gómez Moreno

La esperanza: no, sí, como sí

Maximiliano Loria

La carta del papa Francisco sobre la importancia de la literatura en la formación: intuiciones, alcances y perspectivas

Serapio Ruíz Juárez

Debates

El juego como estructura (traducción)

Emiliano Aldegani

Reseñas

Anne Lawrence-Mathers, *The Magic Books. A History of Enchantment in 20 Medieval Manuscripts*

Lucio Nontol

La esperanza, la belleza y la literatura como resistencia y construcción del sentido

Lucio Nontol, TOR

Seton Hall University

nontollu@shu.edu

En tiempos donde las crisis económicas, sociales y ecológicas parecen converger en un horizonte incierto, la reflexión filosófica y teológica se erige como un faro en medio de la tempestad. La presente edición de la revista Hispanoamericana TOR recoge contribuciones de gran valor que, desde distintas perspectivas, buscan responder a la pregunta sobre el sentido de la existencia y la posibilidad de una vida auténticamente humana. En este recorrido, encontramos en la esperanza, la belleza y la literatura no solo espacios de resistencia ante la desesperanza, sino también caminos para la transformación y la apertura hacia lo trascendente.

El artículo de la Dra. Dominique de Courcelles nos invita a repensar los modelos económicos y filosóficos que han configurado el mundo contemporáneo. En su análisis de Ayn Rand y Friedrich Hayek, evidencia cómo la exaltación del individualismo y la confianza irrestricta en el mercado han generado profundas desigualdades y un desarraigo del ser humano respecto de la comunidad. Esta crítica resuena con las advertencias de Karl Polanyi sobre la deshumanización de la economía y con la denuncia de Emmanuel Mounier contra la primacía del individuo aislado sobre la persona en comunidad. Frente a ello, de Courcelles propone una reconstrucción del tejido social basada en la solidaridad y la justicia, un planteamiento que encuentra eco en el mensaje del Jubileo 2025 y en la obra de pensadores como Charles Péguy y Mariano Fazio, para quienes la esperanza no es solo un acto de resistencia, sino un motor para la regeneración moral y social.

Desde una perspectiva distinta, Fr. José Ignacio Gómez Moreno nos sumerge en la dimensión salvífica de la belleza, tal como lo formuló Dostoievski en *El Idiota*. La «via pulchritudinis» que propone el autor entronca con la tradición escolástica de los trascendentales, donde la belleza se presenta como manifestación del ser y como camino hacia Dios. En esta línea, la obra de Zurbarán sobre san Francisco de Asís, interpretada a la luz de la visión del papa Nicolás V, permite comprender cómo el arte sacro no es un

mero ornamento, sino una verdadera epifanía de lo divino. Tomás de Aquino afirmaba que «la belleza es el resplandor de la verdad», y este artículo nos recuerda que en la contemplación de la belleza no solo se revela la creación como huella de su Creador, sino que el propio ser humano se realiza plenamente cuando se convierte en reflejo de esa armonía divina.

El Dr. Maximiliano Loria, en una búsqueda existencial profundamente arraigada en la filosofía contemporánea, contrasta dos perspectivas aparentemente opuestas sobre la esperanza. De un lado, la visión de André Comte-Sponville, quien en *La felicidad desesperadamente* asocia la sabiduría con la renuncia a la esperanza; del otro, Byung-Chul Han, quien en *El espíritu de la esperanza* reivindica la esperanza como el impulso esencial para la apertura a lo nuevo. Loria, en un ejercicio dialéctico, propone un tercer camino: el «como si», un espacio intermedio que permite sostener la esperanza sin caer en la ingenuidad, pero también sin sucumbir al nihilismo. Esta aproximación resuena con la propuesta kantiana de actuar «como si» la libertad, Dios y la inmortalidad fueran reales, una estrategia que permite una vida moralmente significativa incluso en ausencia de certezas absolutas.

Fr. Serapio Ríos nos ofrece una reflexión sobre el papel de la literatura en la vida del cristiano. Retomando la idea de Mario Vargas Llosa sobre la literatura como resistencia contra la esclavitud y la imposición, el autor muestra cómo la lectura y la escritura han sido espacios de formación y discernimiento, no solo en la tradición humanista, sino también en el magisterio reciente del papa Francisco. La carta papal sobre la importancia de la literatura, publicada en el verano europeo de 2024, constituye un hito en esta dirección. La literatura, lejos de ser un mero entretenimiento, se presenta aquí como un medio para la educación moral y espiritual, una afirmación que encuentra respaldo en la tradición agustiniana, donde la lectura de los clásicos es parte integral del camino hacia la sabiduría.

Finalmente, en la sección de debates, el Dr. Emiliano Aldegani nos presenta una traducción inédita del texto *Le jeu comme structure* (1947), del reconocido lingüista francés Émile Benveniste. Este breve pero influyente artículo se inscribe en el intenso debate que tuvo lugar entre Roger Caillois y Johan Huizinga sobre el carácter sagrado de las prácticas lúdicas. A pesar de su concisión, el texto ha dejado una huella significativa en la discusión teórica sobre el juego, siendo retomado y analizado por autores como Giorgio Agamben, Jacques Henriot y Colas Duflo, entre otros. La traducción del Dr. Aldegani no solo pone a disposición del público hispanohablante un texto que hasta ahora no había sido vertido

español, sino que, mediante un cuidadoso aparato crítico, permite reconstruir algunas de las líneas principales del debate en el que se inscribe Benveniste.

Así, los artículos reunidos en esta edición no solo ofrecen análisis críticos y propositivos sobre cuestiones fundamentales de nuestra época, sino que nos recuerdan que la esperanza, la belleza y la literatura son más que meros conceptos: son realidades que configuran la existencia humana y la abren a la trascendencia. En palabras de Gabriel Marcel, «esperar es ya en sí una alegría secreta, una vibración interior», y es en esa vibración donde el ser humano encuentra su verdadera vocación: la de construir sentido, aun en medio de la incertidumbre. Les invito a leer detenidamente este número de nuestra revista y, al mismo tiempo, expreso mi más profundo agradecimiento a todos los autores que han contribuido con sus artículos.

Perspectivas para hoy. ¿Qué vía de esperanza es posible?

Perspectives for Today. What Path to Hope is Possible?

Dominique de Courcelles

Université Paris Sciences Lettres (ENS-CNRS)

dominique.decourcelles@club-internet.fr

Resumen

El artículo plantea la urgencia de abordar los desafíos económicos, ambientales, sociales y morales de la actualidad. Examina la difusión del pensamiento de Ayn Rand y Friedrich Hayek, destacando cómo su visión del liberalismo y del mercado ha moldeado la sociedad moderna. Rand promueve el individualismo extremo y el egoísmo como virtud, mientras que Hayek aboga por la sumisión a las fuerzas del mercado, rechazando la regulación estatal y la cooperación social. La autora critica esta ideología deshumanizante y analiza cómo ha generado desigualdades y conflictos globales. Frente a este panorama, se exploran resistencias al liberalismo extremo y se propone un modelo de esperanza basado en el encuentro entre culturas, la solidaridad y la justicia. Finalmente, se destaca el mensaje del Jubileo 2025 y la reflexión de pensadores como Mariano Fazio y Charles Péguy, quienes reivindican la esperanza como motor de transformación social y moral.

Palabras clave

Liberalismo, Mercado, Esperanza, Justicia

Abstract

The article highlights the urgency of addressing today's economic, environmental, social, and moral challenges. It examines the spread of Ayn Rand's and Friedrich Hayek's ideas, emphasizing how their vision of liberalism and the market has shaped modern society. Rand promotes extreme individualism and selfishness as a virtue, while Hayek advocates submission to market forces, rejecting state regulation and social cooperation. The author critiques this dehumanizing ideology and analyzes how it has generated inequalities and global conflicts. In response to this scenario, the article explores resistance to extreme liberalism and proposes a model of hope based on cultural encounters, solidarity, and justice. Finally, it highlights the message of the 2025 Jubilee and the reflections of thinkers such as Mariano Fazio and Charles Péguy, who uphold hope as a driving force for social and moral transformation.

Keywords

Liberalism, Market, Hope, Justice

Hay urgencia. Junto a los magníficos logros científicos y tecnológicos, hay desastres de todo tipo que debemos considerar con lucidez: económicos, ambientales, sociales, morales, como una cultura del «mal». Ciertamente, no se pueden ignorar las inmensas dificultades y limitaciones económicas que son las de nuestro mundo: mercantilización global, desequilibrios, crisis ambiental. La situación requiere evaluaciones valientes, acciones comunes de quienes quieren que el mundo sea mejor. Y son muchos, a pesar de todo. Pero también sabemos que existen «lobos rapaces» que codician apoderarse de todas las riquezas materiales e inmateriales y así dominar los cuerpos y las almas.

En una frase memorable de *Leviatán*, en 1651, Thomas Hobbes definió la vida humana como «miserable, bestial y breve». Y estas palabras, crueles pero lúcidas, se pueden acercar al versículo bíblico: *El pobre no desaparecerá de la tierra (Deuteronomio 15, 11)*. Esta miseria humana esencial exige la búsqueda incesante de la justicia y la evaluación incesante de sus avances o de sus retrocesos, ya que tantas personas en el mundo viven todavía hoy una vida que tiene exactamente estas tristes características. Aunque hay otras personas que han experimentado importantes avances materiales, no debemos olvidarnos de comprender quiénes son estos «lobos rapaces» y de qué lógica son los actores, conscientes o no. Según el Corán, el Profeta Muhammad recibió la siguiente misión: *Te hemos enviado como misericordia para los mundos (Corán 21, 107)*; en la espiritualidad islámica el mal muestra lo que no se debe hacer, y, por tanto, es muy importante saber reconocerlo y evaluarlo para afrontarlo más eficazmente.

La difusión del pensamiento de la novelista «filósofa» Ayn Rand (1905-1982)

En este siglo XXI, tomar en serio las privaciones, iniquidades y servidumbres, todas estas negaciones de derechos que sufren los seres humanos en su vida, no es nada evidente. En los Estados Unidos, desde los años setenta del siglo XX, la difusión del pensamiento de la novelista «filósofa» Ayn Rand (1905-1982), gracias a la «generosa» distribución de sus libros a millones de ejemplares en las escuelas y universidades,¹ pisando así la influencia de la Biblia en los Estados Unidos, ha permitido dar una aprobación supuestamente moral a los financieros y empresarios de la globalización cuyo objetivo es una racionalidad económica que aplica los modelos de microeconomía a todos los comportamientos humanos.

¹ Cf. LAPHAM, L., «The Tentacles of Rage», *Harper's Magazine*, October 28, 2008. Para más detalles podemos consultar el sitio del ARI (Ayn Rand Institute). Es notable que la difusión del pensamiento de Ayn Rand tuvo éxito sobre todo en las universidades de la «Bible Belt» en los Estados Unidos.

Nacida en Rusia, Ayn Rand asiste al ascenso del comunismo y conoce la pobreza; en 1926, después de estudios universitarios de filosofía, se exilia en Estados Unidos y se convierte, contra Kant y Marx, en la defensora de un capitalismo fuerte. Ayn Rand afirma que el bien común es el crecimiento económico, que el egoísmo es una virtud y que hay que librarse de toda responsabilidad social porque una mano invisible esparcirá prosperidad y libertad sobre el planeta gracias a los «egoístas» que buscan su enriquecimiento, que la libertad y la razón van de la mano y son ilimitadas, y que sobre todo no hay que llenarse de residuos naturales y humanos, estos «parásitos», estos «mendigos», incluso delegando su cuidado a las familias e instituciones de las religiones.² La intención moral de la existencia es la búsqueda del «interés personal racional». Se trata de un materialismo, denominado «objetivismo» por Ayn Rand, que rechaza toda religión y se centra en el concepto del hombre «libre emprendedor», «creador de riqueza», como «ser heroico», cuya razón económica es absoluta.

La novela emblemática y cada vez más exitosa de Ayn Rand, *Atlas Shrugged* (*La Revuelta de Atlas*), publicada por primera vez en 1957, fue publicada en francés en 2011 con el título *La Grève*.³ La ideología de Ayn Rand, que ha sumergido a los Estados Unidos, y tal vez al mundo, considera que «el Estado es el mal», ya que impone límites legales a los financieros y empresarios y desarrolla programas sociales que buscan corregir las injusticias o compensar las fragilidades y debilidades de personas y grupos.⁴

La doctrina única es ahora la de la «disciplina del mercado», a la que está vinculada la doble idea de libre competencia y de total desregulación; la disciplina del mercado, así fundada sobre la afirmación del principio de libertad, se convierte en ley moral. Por lo tanto, según la lógica de esta «disciplina», los reglamentos económicos establecidos por los Estados no son naturales, son «inmorales»⁵. Así es una revolución considerable, eminentemente deshumanizante, en la historia de la humanidad.⁶

² Cf. MORGAN, N., *Haine froide, à quoi pense la droite américaine?* Seuil, Paris, 2012.

³ RAND, A., *La Grève* (trad. española: *La Huelga*), Les Belles Lettres, Paris, 2011, traducción de Sophie BASTIDE-FOLZ. La publicación de este libro en francés ha sido posible gracias a ricos mecenas. «Atlas» se niega a seguir cargando el mundo sobre sus hombros. Es la revuelta de los ricos contra los mendigos, todos aquellos que el Estado hace vivir o protege. Se sabe que las «ideologías» americanas tardan siempre «algún tiempo» en llegar a Europa.

⁴ La teoría de la «elección moral» de Ayn Rand no se interesa por los «sentimientos morales» ni por la «riqueza de las naciones» tampoco; lo que importa es el enriquecimiento de los «hombres heroicos».

⁵ Eso evoca los supuestos de *Emile* de Jean-Jacques Rousseau.

⁶ Cf. BARNET, R. J. et MULLER, R. E., *Global Reach. The Power of Multinational Corporations*, Simon and Schuster, New York, 1974. Ya en 1974, estos autores demuestran que quienes dirigen las empresas «multinacionales» son los primeros en la

Citemos algunas palabras del discurso programático del héroe de Ayn Rand, John Galt:

«Nosotros los hombres de espíritu, los cerebros... estamos en huelga contra una sociedad que nos inmola al interés general. En huelga contra una sociedad para la cual no es necesario merecer una recompensa para obtenerla, ni es necesario otorgarla a los que la merecen. En huelga contra una sociedad que condena la búsqueda de la felicidad individual. Estamos en huelga contra la doctrina según la cual la culpa es consubstancial a la vida... A través de los siglos, su código moral solo ha engendrado plagas y desastres... Por «valor» me refiero a lo que cada uno quiere adquirir y conservar con sus actos... La vida humana es el criterio moral por excelencia... Es justo cuando el hombre acepta que debe juzgar a sus semejantes tan cuidadosamente como a un objeto inanimado en el respeto incorruptible de la verdad, por un proceso de análisis estrictamente racional... ¿Se pregunta cuál es mi obligación moral hacia mis hermanos humanos? Ninguna... Juro por mi vida y el amor que siento por ella que nunca viviré para los demás ni pediré a los demás que vivan para mí»⁷.

El teórico del liberalismo: Friedrich August von Hayek (1899-1992)

Contemporáneo de Ayn Rand, uno de los teóricos más representativos de lo que se denomina el movimiento «liberal» es sin duda Friedrich August von Hayek (1899-1992), que recibió el premio Nobel de economía en 1974. En los años 30, Hayek deja Austria para ir a Inglaterra y después de la Segunda Guerra Mundial se instala en los Estados Unidos. En sus obras, y en particular en *Camino a la servidumbre* que aparece en 1944,⁸ Hayek considera que la planificación y el dirigismo⁹ condujeron y conducen a los totalitarismos, y en particular al nazismo y al fascismo; son, según él, terribles errores que dejaron la «carretera abandonada» que había tenido tanto éxito para la constitución de la civilización moderna, es decir, la «carretera» regida por la libre competencia y el juego espontáneo de las fuerzas sociales. El argumento a favor de la competencia, explica Hayek, es lo siguiente: la competencia permite prescindir del «control social consciente», esa «razón dogmática», es decir, el papel de los Estados y sus instituciones. Afirma:

«La sumisión del hombre a las fuerzas impersonales del mercado ha hecho posible en el pasado el desarrollo de una civilización que sin ella no habría podido desarrollarse. A través de esta sumisión diaria contribuimos a construir algo más grande de lo que

historia de la humanidad que tienen el poder tecnológico, financiero e ideológico para gestionar el planeta según un modelo económico único.

⁷ RAND, A. *La Grève*, op. cit., pp. 1007-1008, 1011, 1017, 1020, 1068. Traducción a partir del francés.

⁸ Paris, Librairie de Médecis, traducción francesa 1946, ed. Paris, PUF, 2005; 1ª ed. en inglés, Chicago, University of Chicago Press, 1944.

⁹ Hayek se opone aquí radicalmente al intervencionismo y a la concepción del Estado de John Maynard Keynes (1883-1946). Keynes es avergonzado tanto por Hayek como por Milton Friedman porque considera que el Estado es una empresa de derecho y de hecho que constituye un contrapoder esencial a los poderes de intereses particulares demasiado poderosos.

podemos entender... Hay que destruir esta sociedad compleja, o elegir entre la sumisión a las fuerzas impersonales y aparentemente irracionales del mercado, y la institución de un poder arbitrario»¹⁰.

No entender y entender que no se debe buscar la comprensión, porque no se puede entender, eso es el corazón de la tesis de Hayek y del liberalismo en general. Hayek parece inscribirse así en la línea platónica: «Yo sé que no sé nada» siendo un adagio socrático, y en la línea, más cercana, de Montaigne. A lo largo de la *Apología de Raimond Sebond* (*Ensayos* II, 12) Montaigne ataca la pretensión de los filósofos y otros hombres de ciencia de poseer la verdad por su «razón». Contra todos los señuelos del saber, humanista y sobre todo escolástico, Montaigne advierte contra los efectos alienantes del conocimiento, mientras que reivindica la autonomía intelectual. El hombre no puede más que ser espectador de los fenómenos y aceptar las leyes de la evolución, la suya y la del mundo; los *Ensayos* tienden al conocimiento de sí mismo, que nunca acaba, porque no existe una identidad permanente.¹¹ Para Ayn Rand que retoma el mismo esquema para subrayar su perspectiva propia, el ser humano que aspira a la dignidad y al heroísmo nunca termina de ser bastante «egoísta». Así, en su novela *Atlas Shrugged*, Atlas, que es el ser heroico por excelencia, decide dejar de soportar el mundo para ser por fin verdaderamente «heroico».

En el sentido de Hayek, afirmar que no se puede saber nada es efectivamente un saber, y no de los menores: se trata de una ciencia capital y abarcadora, esta «doctrina única del mercado», bien apta para teorizar las relaciones del hombre con la realidad, según la cual conviene dejarse llevar por la fuerza de los fenómenos en un «procedimiento de descubrimiento». La ética se deduce de la teoría; la sumisión a las fuerzas impersonales del mercado que es también asentimiento no es, en esta lógica, una cesación del pensamiento, sino su continuación, el acto puro. Así cada agente económico debe preocuparse por sí mismo para «heroizarse» y llegar a ser el último rasero capaz de ver cualquier objeto del mundo, hombres e incluida la cultura, como un capital-recurso destinado a su propio interés.

Hayek explica que las «fuerzas impersonales y aparentemente irracionales del mercado» -demasiado complejas de entender- están en el centro de la organización de la sociedad. El hombre no tiene otra opción que la de someterse al mercado, dejando de lado toda razón crítica, y someterse a un poder totalitario implícito omnisciente. Aquí se confunden razón y razón dogmática; toda razón crítica y viva es ocultada. Existe, pues, una

¹⁰ Trad. a partir de la trad. francesa *La Route de la servitude*, PUF, 2005, Paris, p. 148.

¹¹ Cf. los artículos «Connaissance», «Scepticisme», «Science» del *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, dir. Philippe Desan, Librairie Honoré Champion, Paris, 2004.

«auto-organización» razonable del mercado, difícil de comprender racionalmente, pero cuya necesidad hay que aceptar «por un humilde fervor religioso o por respeto a las doctrinas económicas», dice también Hayek.

Así el «mercado» queda asimilado a una especie de ecosistema autorregulador. Se inscribe naturalmente en un proceso evolutivo que muestra, por su éxito, su «superioridad darwiniana» sobre todos los demás sistemas de intercambios entre los hombres y las sociedades,¹² mientras que es solamente una forma histórica de intercambios humanos en una parte del mundo.¹³ Queremos creer y creemos que conviene instaurar un sistema jurídico y policial de vigilancia dedicado a su desarrollo hasta el acaparamiento total de todas las energías para fines comerciales y jurídicos. Su «universalidad» justifica, pues, la necesidad de multiplicar a la vez las oportunidades comerciales y la explotación de las materias primas más raras del mundo entero, por todos los medios posibles de la fuerza y de la ideología. Todo esto se hace en detrimento de la razón crítica y viva y, por tanto, de la vida intelectual, de un interés sincero y desinteresado por el progreso científico y tecnológico. Así el mercado, según Hayek, se convierte en una especie de absoluto que no se puede entender en sentido estricto, un hecho primario natural, como un absoluto real y presente en el mundo. Así se instaura una verdadera «teología» del mercado.

En un artículo famoso publicado en 1999, el teólogo de la Universidad de Harvard, Harvey Cox, demostró que Milton Friedman, fundador de la Escuela de Chicago, al dar una ideología fuerte a la globalización, creó una religión basada en el modelo de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Los temas de las páginas financieras están todos calcados sobre los temas de los textos teológicos. Los atributos divinos parecen los del mercado, y el misterio, que es el del lenguaje matemático y algorítmico del mundo de la informática que transforma cualquier operación de intercambio en ecuaciones incomprensibles para la gente común, explica su poder.¹⁴

Este orden impersonal, supuesta «providencia» impersonal del mercado, impone sin embargo a la gran mayoría de los hombres y mujeres –los «débiles» y «mendigos» de Ayn Rand– limitaciones que no son compartidas por todos. Por otra parte, resulta claro que el liberalismo económico no implica necesariamente el liberalismo político y se adapta muy

¹² Por ejemplo, Alain Minc afirma: «El capitalismo no puede derrumbarse, es el estado natural de la sociedad. La democracia no es el estado natural de la sociedad. El mercado sí». En: *La France de l'an 2000: rapport au Premier ministre de la commission présidée par Alain Minc*, Paris, Odile Jacob, 1994.

¹³ Cf. El Número monográfico «Le marché dans son histoire», *Revue de synthèse*, 2006, 2.

¹⁴ COX, H., «The Market as God. Living the New Dispensation», *The Atlantic*, marzo 1999.

bien a las dictaduras y totalitarismos. En la introducción general de la *Histoire du libéralisme en Europe*, publicada en 2006 bajo la dirección de Philippe Nemo y Jean Petitot, podemos leer:

«Si hubo (y hay) dominación geopolítica del liberalismo, fue precisamente porque había una riqueza y una superioridad científica y tecnológica de las sociedades que eligieron la opción liberal, y, si es así, es evidentemente porque hay algo objetivamente fecundo en esta opción y las sociedades que la han adoptado han adquirido una ventaja evolutiva»¹⁵.

Un poco más lejos, los autores, al solicitar una diversificación del liberalismo «según las culturas», se entusiasman con las «versiones nuevas y originales del liberalismo, incluyendo las del liberal-comunismo chino». Así en nombre de la «teoría de la sociedad justa y buena» por venir, lo que recuerda la teoría marxista del advenimiento de una sociedad ideal, el «mercado» encontraría su justificación para ser ahora basado en una ideología de la sumisión ante un incomprensible e insondable, designado y definido por y para algunos.

Resistencias

Amy Chua, catedrática de derecho en la Universidad de Yale, demostró perfectamente en su obra *World on Fire* de 2003 que el liberalismo ha sido impuesto en numerosos países por minorías económicamente dominantes que coexisten con masas empobrecidas, lo que amplifica los conflictos étnicos con consecuencias catastróficas. Observa:

«Curiosamente, desde hace más de veinte años, los Estados Unidos fomentan el capitalismo salvaje en todos los países no occidentales... Privatización, eliminación de los subsidios y controles gubernamentales, libre comercio e iniciativas para promover la inversión extranjera. Casi nunca se trata de medidas concretas de redistribución»¹⁶.

Citemos también aquí a Michel Blay, filósofo e historiador de las ciencias, director de investigación en el Centro nacional de la investigación científica de Francia:

«El liberalismo económico basado en la omnipotencia del mercado se agotará con el agotamiento de los recursos naturales y humanos, recursos que habrá dilapidado en dos o tres siglos de conquistas y producciones demasiado a menudo estúpidas: creación y multiplicación de las necesidades innecesarias y artificiales; equipamiento de los países llamados «emergentes» por exportación masiva de máquinas y capitales matando a las

¹⁵ *Histoire du libéralisme en Europe*, bajo la dirección de Philippe Nemo et Jean Petitot, Paris, PUF, 2006.

¹⁶ CHUA, A., *World on Fire – How Exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*, Doubleday Anchor Books, 2003 - *Le monde en feu – Violences sociales et mondialisation*, Éd. du Seuil, Paris, 2007, p. 27-28 : traducción a partir de la trad. francesa.

economías locales; equipamiento forzado de las antiguas colonias o de los países y regiones que se busca someter o desestabilizar como hoy Irak y Oriente Medio; sin hablar de los créditos al consumo ruinosos para el futuro y también sometiendo a cada uno, un poco más, al sistema consumista hasta la locura y la adicción. Y todo esto, ahora en nombre de un liberalismo que, llamándose científico, sustituye al socialismo que, en un tiempo no muy lejano, se decía también científico. Los males y los delirios de la cientificidad ¿no tendrán pues nunca fin?»¹⁷.

Hayek se ajusta perfectamente a la ideología de Ayn Rand, cuando rechaza toda cooperación y solidaridad:

«La cooperación, al igual que la solidaridad, presupone un acuerdo importante tanto sobre los fines como sobre los métodos empleados para perseguirlos. Tiene sentido en el pequeño grupo cuyos miembros comparten hábitos, conocimientos y creencias específicos sobre lo que es posible. No tiene prácticamente ninguno sentido cuando se trata de adaptarse a circunstancias desconocidas... La competencia es un proceso de descubrimiento implicado en cada evolución que lleva al hombre a responder de manera no intencionada a situaciones nuevas; y es por su medio, no por el acuerdo, que aumentamos gradualmente nuestra eficacia»¹⁸.

Preocupado por acabar con la razón como razón crítica, Hayek subraya que la capacidad de aprender se debe a la imitación y no a la razón. Hay que acabar con el conocimiento teórico. Criticando vivamente a Aristóteles y luego a Tomás de Aquino, Hayek llega hasta Descartes para atribuirle el inicio de una «forma de racionalismo» que

«declara que la razón pura puede construir por sus propios medios un mundo nuevo, una nueva moralidad, un nuevo derecho, incluso un nuevo lenguaje depurado. Esta forma de racionalismo, aunque teóricamente totalmente falsa, sigue dominando el pensamiento de la mayoría de los científicos y de muchos letrados, artistas e intelectuales»¹⁹.

Todos, desde Descartes hasta Newton y Einstein pasando por los filósofos de la Ilustración, se habrían equivocado, según Hayek.

Es notable que, en febrero de 2025, inscribiéndose claramente en la línea de Hayek, el vicepresidente de los Estados Unidos retomó la concepción de «la cooperación tan como solidaridad... que tiene sentido para el pequeño grupo» y la calificó de *Ordo amoris* tomista. Según él, este *Ordo amoris* corresponde a un mundo con «diferentes y sucesivos muros de protección», lo que el filósofo Daniel Innerarity denuncia como «mundo amurallado»,

¹⁷ BLAY, M., *Les clôtures de la modernité*, Éd. Armand Colin, Paris, 2007, pp. 140-141.

¹⁸ *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, London, Ed. Routledge, 1988. Trad. fr. de Raoul Audouin, revisada por Guy Millière: *La Présomption fatale. Les erreurs du socialisme*, PUF, Paris, 1993, p. 30.

¹⁹ Ibidem, p. 69.

«psicopatología de los límites» en el «nuevo desorden global»²⁰. El jefe de la Iglesia católica, el papa Francisco, respondió al vicepresidente estadounidense que Tomás de Aquino no dejó de subrayar que el único amor verdadero es el amor de Dios que invita a encontrar sin miedo a los demás y a amarlos, todos sin excepción.

Daniel Innerarity escribe:

«Uno de los ejemplos más absurdos es el de Amberes, que instaló un cinturón de murallas exteriores a nueve millas de distancia y esa barrera terminó limitando el espacio de la ciudad, que se vio así acorralada por sus propios recintos de defensa y además carecía de soldados suficientes para defender la propia fortaleza...»²¹.

Para el filósofo sería mejor

«una frontera-red que permitiría pensar el mundo contemporáneo como una multiplicidad de espacios que se diferencian y entrecruzan, creando así unos puntos fronterizos que son también puntos de paso y de comunicación»²².

Entrelazamiento de espacios múltiples, la esperanza

Ahora bien, la historia de las grandes culturas y civilizaciones del mundo nos enseña que lo que ha hecho la grandeza de la humanidad no es el mercado, el comercio que favorece una cierta facilidad económica, aunque esta tiene sin duda su importancia. Es sobre todo lo que está implicado por los encuentros, viajes, pasajes, intercambios, solidaridades..., este «entrelazamiento de espacios múltiples». Así se puede desarrollar el trabajo de la creatividad filosófica, literaria, artística, científica, etc., todo lo que evoca el arte del conocimiento y la dignidad humana, la ética y la belleza.

En efecto, a lo largo de los siglos ha habido figuras muy emblemáticas, por ejemplo, el comerciante veneciano Marco Polo y el teólogo de Tánger Ibn Battuta. Marco Polo recorrió el mundo desde Venecia hasta China entre 1271 y 1295, realizó numerosas misiones como consejero del emperador mongol Kubilai Khan antes de regresar a Venecia y morir en 1324. Ibn Battuta, que salió de Tánger en 1325 para ir a Mecca, regresó veintinueve años después de haber atravesado el África del Oeste, el Oriente Medio y la península Arábiga, luego el África oriental hasta la India, las Maldivas, China y las estepas

²⁰ INNERARITY, D., *Un mundo de todos y de nadie. Piratas, riesgos y redes en el nuevo desorden global*, Espasa Libros, Barcelona, 2013, p. 78. Daniel Innerarity es catedrático de filosofía política y social en la Universidad del País Vasco y director del Instituto de Gobernanza Democrática.

²¹ Ibidem, p. 79.

²² Ibidem, p. 85.

rusas, y finalmente España. Es notable que ambos, en sus relatos, se deleitan en evocar todo tipo de mitos y leyendas, pero también hechos diversos o admirables, las organizaciones sociales y políticas de los países atravesados, las grandes realizaciones económicas o artísticas, los encuentros inolvidables.

Ya se trate del *Devisement du monde* (*Libro de las Maravillas del Mundo*) o del *Rihla* (*Un Viaje*), estos libros constituyen referencias duraderas en la historia geográfica, cultural y artística, social y política de numerosos países. Serán leídos, comentados, citados tanto por los cartógrafos como por los viajeros, por los juristas como por los filósofos o los políticos, por los teólogos como por los poetas, etc. permitiendo así ejercicios siempre renovados de la razón viva, positiva y crítica.²³ En el Libro III de sus *Essays*, publicado en 1588, Montaigne describe las consecuencias del descubrimiento del «mundo nuevo» para la visión de la humanidad:

*«Nuestro mundo acaba de descubrir otro... No es menos grande, ni menos lleno, ni menos dotado de miembros... No lo hemos conquistado por nuestra justicia y bondad, ni subyugado por nuestra magnanimidad. La mayoría de las respuestas que nos dieron los habitantes de ese mundo y las negociaciones con ellos demostraron que no nos debían nada en términos de claridad mental natural y pertinencia»*²⁴.

10

Montaigne explora, se asombra y admira, se apasiona por lo que ve, por los que encuentra, y su búsqueda es también personal, interior.

Así estos personajes entre muchos otros de la historia nos recuerdan que lo que importa siempre es el recorrido del mundo no tanto por la apropiación y la conquista caóticas y desdeñosas, sino por la inteligencia solidaria y dinámica de la vida:²⁵ «Ya no borrar la cultura, la historia, la memoria... para saber volver y salir... de los escombros», según la periodista Naomi Klein,²⁶ «hacer humanidad juntos y juntos habitar la tierra», según el filósofo Souleymane Bachir Diagne.²⁷

²³ Cf. MARCO POLO, *La Description du monde*, ed. y trad. por Pierre-Yves BADEL, Ed. Poche, Paris, coll. «Les Lettres gothiques», 1998; Ibn Battuta, *Voyages*, 3 vol., bajo la dirección e introducción de Stéphane YERASIMOS, trad. de C. DEFREMERY, B.-R. SANGUINETTI, Ed. Poche, Paris, coll. «La Découverte», 1997.

²⁴ DE MONTAIGNE, M. *Essays*, edición por Pierre VILLEY, bajo la dirección y con el prólogo de V.-L. SAULNIER, Quadrige/PUF, Paris, 1988. Trad. española a partir del texto editado por Pierre Villey.

²⁵ Cf. DE COURCELLES, D. «Des corps qui parlent le monde: marcher au XXI^e siècle et respirer dans la rose lumière», *L'Homme du XXI^e siècle et son malaise*, Ed. L'œil du souffleur, Paris, 2012, pp. 59-74.

²⁶ KLEIN, N., *La stratégie du choc -La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Paris, 2020 (1^a edición en inglés, 2007) (Actes Sud, 2008, 2020), p. 723.

²⁷ BACHIR DIAGNE, S., *Universaliser «L'humanité par les moyens d'humanité»*, Albin Michel, Paris, 2024, p. 157.

El teólogo Emmanuel Durand, autor de *Théologie de l'espérance* (2024), recuerda que vivimos hoy una crisis profunda de la esperanza:

«Nuestras esperanzas están en crisis y esto ya es grave, porque la esperanza nos permite proyectarnos, darnos objetivos. La acumulación de crisis (geopolíticas, democráticas, ecológicas...) provoca una pérdida de perspectivas. También estamos haciendo la dolorosa experiencia de que la racionalidad tecnocientífica no tiene ningún control sobre la contingencia de la vida frágil, sobre las codicias humanas y sobre las voluntades de poder. Ante esto, ¿está en crisis la esperanza? Lo cierto es que no podemos contentarnos con una esperanza fácil, pero la verdadera esperanza nunca lo es»²⁸.

¿Qué vía de esperanza es posible hoy? El historiador, filósofo y teólogo Mariano Fazio, autor de una *Historia de las Ideas Contemporáneas* (2017) y de *Transformar el mundo desde dentro* (2019), propone en esta última obra:

«Nuestro amor por el mundo, condición indispensable para mejorarlo... nos dará una mirada llena de esperanza, lejos de las actitudes derrotistas... Nada de lo que sucede a los hombres y mujeres de nuestro tiempo, nuestros hermanos y hermanas, nos dejará indiferentes... Nos esforzaremos por construir la sociedad en que vivimos luchando por la justicia»²⁹.

«Una mirada llena de esperanza», en frente de una actualidad desoladora.

Precisamente, el mensaje central del Jubileo del año 2025, definido por el papa Francisco, es la esperanza. En la Bula de indicción del Jubileo, titulada *Spes non confundit*, -La esperanza no defrauda, el 9 de mayo de 2024, el papa Francisco afirmó el vínculo entre la fe y la esperanza al citar la *Carta a los Romanos* del apóstol san Pablo:

«Habiendo, pues, recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia en la cual nos quedamos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios... La esperanza no defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos fue dado (Rm 5, 1-2, 5)»³⁰.

Fe, esperanza y amor se unen para transformar el mundo, luchar por la justicia con lucidez y valentía. Así, por medio de la esperanza, el mundo podrá ser mejorado para todos y todas y adquirir su justificación duradera. Así se puede esperar contra toda esperanza

Para terminar, escuchemos a un poeta en vísperas de dos guerras:

La esperanza me asombra, dice Dios.

²⁸ Entrevista en *La Croix*, 5 de enero de 2025.

²⁹ FAZIO, M., *Transformar el mundo desde dentro*, Madrid, Palabra, 2019.

³⁰ Biblia de Jerusalén.

*Y no puedo creerlo.
Esa pequeña esperanza que no parece nada.
Esta pequeña niña esperanza.
Inmortal...
Es esta niña, sin embargo, que atravesará los mundos pasados.
Esa niña de nada.*³¹

³¹ PEGUY, C., *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, 1912.

A Dios por la belleza. La «via pulchritudinis» y el encuentro con Dios. El
cuadro de Zurbarán sobre san Francisco de Asís en la visión del papa
Nicolás V

*To God for Beauty. The «Via Pulchritudinis» and the Encounter with God.
Zurbarán's painting of Saint Francis of Assisi in the Vision of Pope
Nicholas V*

José Ignacio Gómez Moreno

jgomez3744@alumno.uned.es

Resumen

«La belleza salvará el mundo». Dostoievski en *El Idiota* hace referencia a la dimensión salvífica vinculada a la belleza, que se expresa en el pensamiento escolástico de los trascendentales. Presentamos un concepto de belleza, que viene explicitado por la «via pulchritudinis», que posibilite la experiencia del encuentro con Dios. desde las referencias propias del pensamiento cristiano y de la filosofía escolástica, La belleza que lleva al encuentro de Dios no solamente se manifiesta en la huella que ha dejado el Creador en la creación, también se encuentra en la plena realización del ser humano, ocasión para que resplandezca en el ser humano la obra de la Gracia. Los santos, cristianos realizados, se coinvierten, en el arte, en expresión de esa belleza que nace del encuentro con Dios y lleva a Dios. Se presenta como ejemplo la obra de Zurbarán sobre san Francisco de Asís en la visión del papa Nicolás V.

Palabras clave

Trascendentales, Via Pulchritudinis, Belleza, Gracia, Zurbarán, Francisco de Asís, Nicolás V

Abstract

«Beauty will save the world». In *The Idiot*, Dostoevsky refers to the salvific dimension linked to beauty, which is expressed in the scholastic thought of the transcendentals. We present a concept of beauty, which is made explicit by the «via pulchritudinis», which makes possible the experience of the encounter with God. From the references of Christian thought and scholastic philosophy, the beauty that leads to the encounter with God is not only manifested in the mark that the Creator has left in creation, it is also found in the full realization of the human being, an occasion for the work of Grace to shine in the human being. The saints, fulfilled Christians, become, in art, an

expression of that beauty that is born from the encounter with God and leads to God. Zurbarán's work on Saint Francis of Assisi in the vision of Pope Nicholas V is presented as an example.

Keywords

Transcendentals, Via Pulchritudinis, Beauty, Grace, Zurbarán, Francis of Assisi, Nicholas V

«La belleza salvará el mundo». Dostoievski. *El Idiota*.

La cita con la que comienza este artículo hace referencia a la dimensión salvífica vinculada a la belleza en el pensamiento del gran novelista ruso. Solamente una belleza vinculada a los trascendentales de la verdad, la bondad y la unidad puede poseer tal carácter salvífico.

Hoy queremos entonces determinar de qué hablamos cuando hablamos de una belleza capaz de esto, y de encontrar también en la belleza el medio para el acceso a la experiencia de Aquel que es la salvación.

El pensamiento cristiano ha encontrado en la «vía pulchritudinis» la ocasión de comprensión del concepto de belleza capaz de realizar la experiencia del encuentro con Dios. La historia del pensamiento, al menos hasta Kant, mostraba los elementos conceptuales que, desde las referencias propias del pensamiento cristiano y de la filosofía escolástica, permitían tal afirmación.

La belleza que lleva al encuentro de Dios no solamente se manifiesta en la huella que ha dejado el Creador en la creación; también se encuentra en la plena realización del ser humano, que, en el seguimiento de Cristo, deja que resplandezca en él la obra de la Gracia.

Los santos, cristianos realizados, personas desarrolladas por la acción de Dios en ellos, en plenitud, manifiestan también la belleza, y de esto ha dado buena cuenta gran parte de la producción artística y plástica a lo largo de la historia. En este estudio nos acercaremos a esta manifestación desde una obra del que ha sido definido como el pintor del misticismo, Francisco de Zurbarán.

La «vía pulchritudinis»

En el año 2006 el tema escogido por la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la cultura con la finalidad de «ayudar a la iglesia a transmitir la fe en Cristo mediante una pastoral que responda a los desafíos de la cultura contemporánea, en especial los de la

increencia y la indiferencia religiosa»¹ fue «la via pulchritudinis». Tal aportación ha posibilitado, por un lado, evidenciar, desde los presupuestos de la teología católica, los elementos que sustentan una de las posibles vías de acceso a la experiencia del encuentro con Dios; y, por otro lado, desde el análisis de las características que se evidencian en la cultura y la experiencia vital del hombre occidental, las aportaciones que la belleza, en todas sus expresiones, pueden contribuir al desarrollo de la persona humana.

Aunque el texto mencionado tiene un marcado carácter pastoral, por cuanto pretende acercar a los que desde la fe y la experiencia estética quieren proponer a la persona hoy la experiencia de Dios, incluye algunos elementos que pertenecen a la tradición del pensamiento occidental y que relacionan la estética con la metafísica (en cuanto al discurso sobre los trascendentales del ser), y en el desarrollo de esta línea argumental, con distintas experiencias y posiciones de la cultura contemporánea.

En este contexto, la *vía pulchritudinis* viene a contribuir a la reflexión filosófico-teológica proponiendo la belleza como camino que facilita la experiencia de Dios. Son notables en este aspecto las distintas aportaciones que los pontífices desde san Pablo VI han hecho normalmente en el contexto de discursos o cartas ofrecidas a los artistas, algunos de ellos realizados en la Capilla Sixtina del Vaticano. Estos textos permiten entender por qué y en qué medida la belleza puede conducirnos a Dios.²

Cuando nos referimos a los trascendentales del ser, estamos hablando de la belleza, la bondad, la verdad y la unidad. Con ello seguimos el pensamiento de santo Tomás de Aquino, que, si bien no llegó a considerar la belleza como un transcendental separado del bien, si será la reflexión filosófica posterior de la escuela tomista la que haga de la belleza, como transcendental, objeto de disputa. Esto hará que Gilson afirme que la belleza es el transcendental olvidado, siempre dentro del contexto de la filosofía tomista.³

Camino sostiene que, desde la perspectiva tomista, la belleza es el resultado de la unión de los trascendentales. La estética tomista «surge del intento por llegar a conocer el fundamento de toda realidad (Dios), el ser y sus propiedades (trascendentales)»⁴. Afirma que lo que caracteriza a cada transcendental no es que añada nada al ser, sino que lo muestre bajo un determinado aspecto: cuando lo que viene en evidencia es su capacidad de ser conocido se evidencia el transcendental de la verdad; si es su característica de apetecible,

¹ DE LA CULTURA, C. P. La Via pulchritudinis, camino de evangelización y de diálogo. *Actualidad catequética para la evangelización*, 270, (2022), pp. 37-74.

² CAMINO, E. *A Dios por la belleza. La via pulchritudinis*, Ediciones Encuentro, 2016, pp. 20-24.

³ GILSON, E. *Elementos de la filosofía cristiana*, RIALP, Madrid, 1981, p. 200.

⁴ CAMINO, E., op. cit., p. 26.

evidencia la bondad. Y puesto que la verdad y la bondad, cuando son conocidas por el sujeto, muestran el aspecto atrayente del ser, los clásicos llaman a esta, belleza, el ser en cuanto atrayente.⁵ Será esta unión la que permita manifestar, en una forma nueva para la persona de nuestro tiempo, la belleza como camino hacia el encuentro con Dios, y la contemplación y la experiencia estética, como los aspectos del ser humano, que hagan posible tal itinerario.

El pontificio Consejo para la cultura, en el documento al que hemos hecho referencia al inicio, afirma que la *via pulchritudinis*, por cuanto la belleza tiene de atrayente para el sujeto

«ejerce un cierto poder de atracción, todavía expresa con más vigor la realidad misma en la perfección de su forma, que es la epifanía. Lo bello se manifiesta expresando su claridad íntima. Si el bien expresa lo deseable, lo bello expresa aún más el esplendor y la luz de una perfección que se manifiesta»⁶.

Platón se referirá a esta fuerza de atracción que tiene la belleza con el término «entusiasmo» que, en cuanto a experiencia de la persona, se caracteriza por un estado de éxtasis (estar fuera de sí), experimentando algo que la supera y la excede. Esta apreciación está lejos de la posición de los sofistas, creadores del primer hedonismo estético, puesto que, al identificar la belleza con el mero placer físico, la separaban de lo bello y de lo bueno. Platón en el *Fedro*, distinguirá el entusiasmo de la fascinación refiriéndose a esta como a un descubrimiento de carácter superficial, limitado en el tiempo y sin posibilidad de posteriores desarrollos. Por el contrario, cuando se refiere al entusiasmo señalará su capacidad de transformación de la vida del que lo experimenta y su aspecto duradero. Expresado así nos encontraremos, cuando nos referimos a la experiencia humana, con algo semejante a lo que entendemos por experiencia religiosa, y por cuanto hace referencia a la forma en que el sujeto la recibe, en tanto en cuanto experiencia de unión con el totalmente otro, nos situaremos en el terreno de la mística.

Desde lo que hemos afirmado hasta ahora, es decir, que la belleza en el pensamiento escolástico está relacionada con los trascendentales del ser, y del aspecto que en esta se manifiesta cuando el sujeto la experimenta: la experiencia de unión con el totalmente otro, nos permite sentar las bases de lo que queremos expresar al referirnos a la «*via pulchritudinis*». Este concepto hace referencia a una reflexión que encuentra un contexto

⁵ Ibidem, p. 26

⁶ DE LA CULTURA, C. P. (2022). *La Via pulchritudinis, camino de evangelización y de diálogo. Asamblea plenaria 2004*. Documento final.

favorable en el pensamiento cristiano, por cuanto es propio de la reflexión filosófica y teológica del cristianismo en su honda relación con la tradición de pensamiento griego. Tal vía, entonces, ofrece un itinerario para el encuentro de Dios por medio de la belleza. Afirma que la belleza, vista como una manifestación de Dios (la «claritas»), por cuanto la persona, creada con capacidad de acceso a la belleza, pueda encontrar al autor de lo bello. San Agustín, en este sentido afirmará que su alma fue trasformada por el encuentro con la Belleza de Dios, al tiempo que se lamenta de no haber hecho esa experiencia antes («tarde te amé, hermosura siempre antigua y siempre nueva, tarde te amé...»). Confesiones X, 27). Y desde su propia experiencia el santo obispo de Hipona afirmará que la creación, como manifestación de la belleza que es su Creador, se convierte en una «*confessio*» que invita a contemplar la belleza en su fuente.

La belleza, historia de una idea

Para poder sustentar lo que se ha dicho en el apartado anterior, es necesario que nos refiramos de forma determinada al concepto de belleza, y esto no es posible sin hacer referencia a cuanto sobre ella se ha señalado en la historia del pensamiento, al menos hasta el momento en que Zurbarán ejecuta la obra que comentamos en este trabajo.

Cuando nos acercamos a la determinación del término belleza desde su transitar a lo largo de la historia del pensamiento en Occidente lo primero que viene en evidencia es que lo que se refiere al concepto de belleza no ha sido siempre entendido en la misma forma por todos los que han hablado de ella a lo largo de la historia.

Una de las constantes que permiten establecer algún tipo de clasificación en estas definiciones sería la controversia objetivo vs subjetivo. Encontraremos pensadores que cuando se refieren a la belleza ponen el acento en aquella cualidad que permanece en el objeto o en el acontecimiento que se califica como tal, independientemente del sujeto que la percibe. Por otro lado, no faltarán pensadores en este periodo histórico en los que el acento se ponga, desde la importancia que tiene la experiencia estética, en el sujeto.

También encontraremos diferencias significativas en cuanto a los atributos, que, en el objeto calificado de bello, o en la experiencia estética subjetiva, determinan que se califique dentro de esta categoría. Cuestiones como el carácter simple o complejo de los objetos, la disposición o la formación del sujeto, los elementos que pertenecen al contexto cultural en el que se ubica la experiencia estética o el objeto bello, muestran distintas aproximaciones a la comprensión del concepto que nos ocupa.

Especialmente relevante es la aportación Tartakiewicz en su obra *Historia de seis ideas*. Este autor indicará tres concepciones de la belleza utilizadas para las distintas teorías de la belleza a lo largo de la historia:

- Belleza en el sentido más amplio es aquella que incluye la ética y la estética no de forma que lo bello y lo perfecto aparecen como una misma cosa.
- Belleza en sentido puramente estético: comprende todo aquello, independientemente del tipo que sea, que produce una experiencia estética.
- Belleza en sentido estético limitado sólo a lo percibido por la vista: solo la figura y el color son susceptibles de ser bellos.

Para el mencionado autor es la segunda de las concepciones la que adquiere mayor relevancia en la estética actual y en cierta medida la que supone un paso de lo que llamará Gran Teoría a las posiciones estéticas que sobre la belleza se expresan después de Kant. Siendo esto así viene la necesidad de definir lo que se considera bello y para ello puede ser útil un recorrido muy breve con algunas afirmaciones de los principales autores de la Gran Teoría y la propia definición que establece Kant al final de la hegemonía de esta en el pensamiento occidental.

- Pitágoras: la escuela pitagórica asociará la belleza con las matemáticas. La belleza se manifestará en la armonía de los números y de las proporciones geométricas, en clara relación con la propuesta de que «arjè» es el número.
- Sofistas: el concepto de belleza se refiere a lo «que resulta agradable a la vista o al oído». Esta definición permite separar el concepto de belleza del de bondad.
- Estoicos: propondrán una definición tan estrecha como la de los sofistas: «aquello que posee una proporción adecuada y un color atractivo».
- Platón: desde la apreciación de su posición en el mito de la caverna se establecerá una distinción entre lo bello, reflejo imperfecto de la belleza absoluta, y la belleza, idea trascendente, forma perfecta y eterna que existe, en el mundo de las ideas. En el *Banquete* se referirá a la belleza como un camino espiritual que lleva al alma hacia la contemplación de lo divino.
- Aristóteles: se refiere a la belleza trascendiendo el ámbito meramente estético, pues concibe la belleza también en el ámbito funcional y moral. Por vincularla a la forma y a la proporción, la belleza se encuentra en la unidad, el orden y la simetría de las partes de un todo.

- Plotino: en el libro VI de la primera enéada afirma que «lo bello se halla, sobre todo en la vista, ... y en el oído... También en un orden superior, hay ocupaciones, acciones y maneras de ser que son bellas, y la belleza de las ciencias y de las virtudes» (belleza moral)⁷. Y cuando Plotino se pregunte si hay una más alta que estas dos señala que la belleza suprema se halla en lo inteligible (belleza ontológica). En este autor encontramos una teoría de la belleza de corte espiritual y metafísica. La belleza, más que ser una cualidad estética es un camino hacia la trascendencia y la unión con lo divino.
- San Agustín: la belleza es un atributo de Dios, fuente de toda belleza. Para la experiencia estética serán los sentidos los que posibiliten la experiencia de la belleza sensible, mientras que el alma por la contemplación es la que hace posible la experiencia de la belleza espiritual. Como ya hemos indicado en su experiencia personal la belleza del mundo lo llevará a la búsqueda de Dios.
- Santo Tomás: define la belleza desde tres características: Integridad (perfección y completud del objeto), proporción (armonía y equilibrio entre las partes) y claridad (luminosidad o esplendor que emanan de su forma). Es una cualidad objetiva que es percibida por el sujeto a través de la experiencia. Vinculada a Dios, la belleza es una manifestación de la verdad y bondad divinas.
- Kant: la belleza hará referencia a aquello que no es agradable ni por medio de la impresión ni de los conceptos, sino que es necesario subjetivamente de un modo inmediato, universal y necesario.

Tatarkiewicz en su obra *Historia de seis ideas*, formulará la Gran Teoría sobre la belleza ofreciendo una síntesis de lo que sobre este término proviene del pensamiento griego, permitiendo así mostrar cuánto éste se ha manifestado y desarrollado a lo largo de la historia, manteniendo su hegemonía hasta el siglo XVIII. Refiriéndose a la Gran Teoría afirmará que la belleza se caracteriza por:

- la objetividad: algo es bello por sí mismo independientemente de quien lo observe.
- La proporción y la armonía: términos con los que el pensamiento griego hacía referencia a los modos de relación, en el objeto o en el evento, de las partes con el todo.
- La claridad y el brillo, por las cuales se manifiesta el carácter atrayente de lo bello.

⁷ PLAZAOLA, J. *Introducción a la estética: historia, teoría, textos*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2007, pp. 316-317.

Esta posición será la que consideremos a la hora de centrar nuestra atención en una obra particular de Francisco de Zurbarán: San Francisco de Asís en la visión del papá Nicolás V de 1640.

Zurbarán, pintor del misticismo

Así se refiere al pintor de Fuente de Cantos (Badajoz) Cees Nooteboom cuando relata la visita que hace a la exposición *The Sacred Made Real* en la National Gallery de Londres. Después de introducirnos en los motivos que tiene para interesarse por la obra de Zurbarán ofrece al lector, en la presentación del libro que recoge las obras del pintor expuestas en esa ocasión, todo un conjunto de datos y experiencias que surgen de la contemplación de las obras expuestas. Tras hablar de Cristo crucificado, del San Serapio, de la estética del barroco y la influencia del tenebrismo en Zurbarán, expresará cuánto el realismo, puesto al servicio de la expresión del sentimiento y la experiencia religiosa, consigue en aquellos que recibieron en su tiempo las obras y no a los que se acercan a ellas siglos después. Quisiera destacar, en este sentido el siguiente párrafo:

«Es, ante todo, la idea que hay detrás la que se impone: que hubo un tiempo en el que las personas vivían en esta realidad que ya no nos permite acceder a ella como tal, y que se identificaban totalmente con ella, de modo que veían esas imágenes como cuerpos de personas reales y padecían sus sufrimientos como propios. Para lograr ese propósito, las imágenes tenían que ser lo más reales posibles: la sangre tenía que parecer sangre de verdad; y las lágrimas, lágrimas de verdad»⁸.

Cees Nooteboom habla de Francisco de Zurbarán, nacido en fuente de cantos, provincia de Badajoz en 1598. Se forma artísticamente en Sevilla donde establecerá contactos con Pacheco y Velázquez. Pasa a la historia como el pintor de monjes por excelencia, que desde un ángulo sencillo, directo, severo y cotidiano acercará al observador la pasión devota y el prodigio milagroso. En 1628 se establece en Sevilla donde ejecuta grandes ciclos religiosos para los conventos de la ciudad, habitualmente ayudado por un gran taller que atendía incluso la gran demanda de iconografía religiosa de toda Andalucía e incluso de América. Cuenta un período en Madrid, posiblemente a invitación de Velázquez, le permite trabajar en las decoraciones del Palacio del Buen Retiro. De regreso a Sevilla continúa con sus obras para distintas comunidades religiosas en un momento de apogeo creativo: La Cartuja de Jerez y el monasterio de Guadalupe. Su prestigio decaerá al tiempo que van cambiando

⁸ Cees Nooteboom. *Zurbarán pintor del misticismo*, Siruela, Madrid, 2011, p. 9

las modas artísticas y en el ámbito de su producción crece la influencia de Murillo. En 1658, tras un periodo en Sevilla en el que intensifica su producción Para América e intenta transformar su estilo bajo la influencia del desarrollado por Murillo, vuelve a Madrid, donde vive precariamente hasta su muerte acaecida en 1664.

En cuanto a su creación artística la página del Museo Nacional del Prado afirma:

«... refleja la realidad de la naturaleza con asombrosa verdad y convincente simplicidad, gustando siempre de los efectos luminosos de origen caravaggiesco -intensos, pero nunca excesivamente violentos- con objeto de obtener los valores escultóricos de cada forma. Se mantuvo siempre dentro de la corriente tenebrista de comienzos del xvii, ignorando la evolución decorativa barroca según avanzaba el siglo; tan sólo en los últimos años de su vida procuró dulcificar sus fórmulas a fin de ponerse al paso de Murillo, sin llegar a conseguirlo. A lo largo de su obra se ve que acierta decididamente al pintar figuras individuales, sin referencias espaciales, lo que explica también la perfección de sus bodegones, compuestos sin complicación, con un severo rigor geométrico. Es típico de Zurbarán, como resultado de esos principios, la curiosa manera de presentar cada motivo, ya sean figuras u objetos, con un aislamiento peculiar de las escenas, a veces incoherente, aunque ejecutado con la misma minuciosidad, precisión y cariño, tanto las partes fundamentales como los modestos detalles de naturaleza muerta»⁹.

La producción artística de Zurbarán en sus colecciones para conventos y comunidades de vida monástica reflejará cuanto en el Concilio de Trento, concluido en 1563, se señale para el culto de los Santos y de las reliquias. En el Decreto sobre las imágenes, en la sesión 25, entre otras cosas señala:

«Además de esto, declara que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto, o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen: todo lo cual es lo que se halla establecido en los decretos de los concilios, y en especial en los del segundo Niceno contra los impugnadores de las imágenes».

Es fácil encontrar en la composición, el uso de la luz, la centralidad de aquello que se representa, incluso algunos errores que se aprecian en sus obras (la sombra de los objetos en la mesa del cuadro de San Bruno en el comedor de los cartujos), Una referencia desde la representación pictórica de esa semejanza entre lo representado y aquellos que entran a

⁹ LUNA, J. J. *El bodegón español en el Prado. De Van der Hamen a Goya*, Museo Nacional del Prado, 2008, p. 167. Recuperado de: <https://www.museodelprado.es/coleccion/artista/zurbaran-francisco-de/9c8d19fd-a3eb-4fb4-b8b6-e7d37423b0c0>

formar parte de la composición. Zurbarán ejecutará sus obras siguiendo un estricto orden y apartándose en ello de cualquier recurso superfluo. Los santos y santas representados a menudo aparecen en escenas carentes de paisaje, como si éste fuese un añadido que establezca una distancia entre el que ve la obra y la virtud y la perfección que se atribuyen al que ha sido representado. El tamaño de la imagen, las expresiones y la posición de las mismas, el sereno sufrimiento o la paz que transmiten incluso después de crueles tormentos (como vemos en la serena representación del martirio de San Serapio), nos llevan a una realidad que se intuye: a la acción de la gracia en aquellos que se han dejado seducir por el anuncio gozoso de la buena noticia de Jesús. Es como si Zurbarán consiguiera, en los pliegues de los toscos hábitos de franciscanos, mercedarios, cartujos, ... en los rostros que dirigen la mirada hacia lo alto, ... en las huellas que deja el sufrimiento y la pasión, ... manifestar un reflejo de la santidad que viene de Dios, expresión de aquella Unión transformadora entre la criatura y el creador, manifestación de la experiencia mística.

San Francisco de Asís en la producción de zurbarán, análisis del cuadro: san Francisco de Asís en la visión del papa Nicolás V del Museu d'Art de Catalunya

22

No es de extrañar que siendo Francisco de Zurbarán el pintor de la conventualidad, y siendo Sevilla la ciudad en que desarrolla su producción artística durante más tiempo, y en la que se ubica su taller, una parte de su producción artística se dedique a la figura de Francisco de Asís. Los modelos iconográficos que desarrolle sobre el santo fundador de las tres órdenes que se ponen bajo su patronazgo: Hermanos menores (que incluye reformado-observantes, conventuales y capuchinos), Hermanas clarisas y religiosos y laicos de la Tercera Orden, ponen en evidencia las características que algunos de estos grupos tenían, sean las que se refieren al hábito, como las que se refieren aquello que se representa de la vida del santo de Asís.

Es frecuente que represente a san Francisco solo, en actitud de oración o de contemplación, con los signos propios de la vida de penitencia (calavera) a la que en algunas de las obras dirige toda su atención mientras que en otras compone el escenario en el que la mirada del Santo se dirige hacia lo alto. No es uniforme el modo en que es vestido el Santo, reflejando las costumbres y los modos de vestir de los distintos grupos de franciscanos que forman parte de la Iglesia en su época. En ocasiones aparecerá vestido como dicen los miembros de la reforma de los capuchinos, mientras que en otras aparece tal como lo hacen los observantes o los reformados. Sin duda, se trata de una clara alusión al grupo al que pertenece quien encarga la obra.

De las pocas representaciones en que no aparece solo, dos de ellas hacen referencia a la experiencia que el santo de Asís tuvo en la Porciúncula, casa y cuna de la orden de los Hermanos Menores, donde se produce el prodigioso acontecimiento por el que el Santo de Asís obtendrá del papá Honorio III la indulgencia plenaria para todos los que visiten ese pequeño lugar en la fiesta de Nuestra Señora de Los Ángeles el dos de agosto. El otro cuadro, en el que Francisco aparece acompañado de, probablemente, Fray León representa a Francisco mientras tiene una visión tal como se concluye del resplandor representado en el vértice superior izquierdo.

De entre todas las representaciones de san Francisco que he podido observar en la elaboración de este estudio, llamó mi atención, por la ausencia de referencias a nivel iconográfico con todas las demás, de la que ocupa el presente trabajo: a diferencia de las que aparece san Francisco solo, orando, meditando, o en éxtasis, estando de pie o de rodillas, en la representación de san Francisco de Asís según la visión del papá Nicolás V se echa de menos la presencia de la calavera, el crucifijo, o el libro, que juntos o por separado aparecen en todas las otras representaciones.

En el san Francisco de la visión del papa Nicolás V, el Santo está de pie, vestido a la manera de los observantes, con las manos ocultas entre las mangas del hábito, la capucha puesta sobre la cabeza, los ojos dirigidos hacia lo alto, y el fondo que lo rodea muestra o sugiere algún elemento arquitectónico, pero destaca sobre todo la oscuridad. Antes de comenzar este estudio, fundamentalmente por las representaciones del mismo tipo iconográfico que se hicieron populares en la imaginería española del Siglo de Oro (Pedro de Mena o Gregorio Fernández), pensé que se trataba una representación más del santo de Asís en oración.

La referencia a la visión del papa Nicolás V permitió que conociese que no se trata de una representación más del santo de Asís vivo, fuera cual fuese el acontecimiento de su vida o la experiencia religiosa que se representase. Se trata de una representación de Francisco de Asís muerto, tal como fue visto en 1449 por el papa Nicolás V y el resto de los testigos cuando fue descubierto para este el cuerpo incorrupto del Santo. El cronista, fray Marcos de Lisboa, lo refiere así:

«Estaba en pie, derecho, no allegado ni recostado a parte alguna, ni de mármol, ni de pared ni en otra cosa. Tenía los ojos abiertos, como de persona viva, y alzados contra el cielo moderadamente. Estaba el cuerpo sin corrupción alguna de ninguna parte, con el color blanco y colorado, como si estuviera vivo. Tenía las manos cubiertas con las mangas del hábito delante de los pechos, como las acostumbran a traer los frailes menores; y viéndole así el Papa...alzó

el hábito de encima de un pie, y vio él, y los que allí estábamos, que en aquel santo pie estaba la llaga con la sangre tan fresca y reciente como si en aquella hora se hiciera»¹⁰

La representación de este acontecimiento no comenzará hasta un siglo después cuando se haga público el hecho desde la crónica de Fray Marcos de Lisboa anteriormente citada. Desde ese momento será representado en algunos ciclos dedicados a la vida De san Francisco.¹¹ A partir de 1620 comenzará a reproducirse el motivo iconográfico, en pintura o en escultura. De la primera se conserva un cuadro en el convento de las capuchinas de Toledo, y de las esculturas, primero se producen las de Gregorio Fernández, y con posterioridad, la de Pedro de Mena.

El trabajo de Francisco de Zurbarán estará influido por la secuencia de los distintos pintores y escultores que hemos mencionado. Del mismo modo que la obra de Zurbarán influirá en artistas posteriores cuando presenten el mismo tema, permitiéndonos así hablar de un motivo iconográfico en la representación de san Francisco de Asís del que la obra de Zurbarán supone un eslabón en la cadena.

Será en 1926 cuando Sánchez Cantón haga la correcta interpretación iconográfica de la obra en su estudio de la escultura de Pedro de Mena que se conserva en la Catedral de Toledo y que responde al mismo motivo iconográfico. Hasta entonces y en ausencia de las referencias al hecho representado, este motivo iconográfico era determinado como una representación de san Francisco de Asís en éxtasis.

De este motivo iconográfico, en las dos décadas centrales del siglo XVII, Zurbarán pintará al menos tres representaciones de san Francisco de Asís según la visión del papa Nicolás V. Como ya hemos señalado lo representa sobre un fondo oscuro o enmarcado en una especie de nicho, y la ausencia de iluminación en el lugar donde se encuentra representada la figura de san Francisco, permite entender que es la luz que lleva el espectador, que toma ahora el lugar del Papa, la que permite la visión del santo incorrupto. Estamos así ante un recurso plástico que permite acercar a la experiencia del espectador, separado en el tiempo y en el espacio de los testigos del hecho, la participación en el

¹⁰ DE CARLOS VARONA, M. C. «*Ante obitum Mortuus, Post Obitum Vivus: Zurbarán y la representación del cuerpo de San Francisco*», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 21, (2009), pp. 179-92. 182-183

¹¹ Concretamente en la segunda edición de la Vita de Philip Galle (Amberes, 1587), p. 6, de la que el grabador Thomas de Leu (1560-1612) realizó una copia que se publicó en París entre 1602-1614 y es un cuadro pintado por Eugenio Cajés para el claustro del convento de San Francisco el Grande de Madrid antes de 1613, que conocemos por un dibujo preparatorio.

hallazgo del cuerpo incorrupto de san Francisco de Asís, que es separado más de dos siglos de su muerte, es visto como si ésta hubiese acontecido en un pasado inmediato.

No podemos dejar de lado la consideración que el culto a las reliquias de los Santos tuvo en los siglos que antecedieron a la representación objeto de nuestro estudio. Ya Lutero había denunciado, en las 95 tesis que clava en la puerta del Castillo de Wittenberg, el uso idolátrico e incluso irracional de las reliquias en el ámbito de la Iglesia católica. A lo largo de los siglos entre el pueblo cristiano había crecido una relación idolátrica y supersticiosa con las reliquias de los santos. Hasta un pasado reciente se pudo observar, por ejemplo, en el conjunto de reliquias conservadas en la Catedral de Palma de Mallorca, la de un ala del Arcángel san Gabriel y la de la leche de la Virgen María. Innumerables reliquias de la Cruz de Cristo, clavos con los que fue clavado en la Cruz que se multiplicaban sin final, ...restos, partes del cuerpo, que desafiaban El sentido común.

De san Francisco de Asís no se conservaba ninguna reliquia de su cuerpo. Fallecido el 3 de octubre de 1225, en una humilde cabaña junto a la ermita de nuestra señora de Los Ángeles en las cercanías de Asís, rápidamente y para que su cuerpo no fuese llevado a otro sitio, fue sepultado primero en la iglesia de San Jorge de la ciudad de Asís intramuros. Pocos años después concluido el trabajo de la basílica de San Francisco de Asís extramuros, bajo el altar mayor de la basílica inferior, y cubierto por éste, se dispuso el cuerpo de san Francisco, evitando así cualquier contacto de los fieles con el mismo, no solo físico sino también visual. Es en esta ausencia del acceso al cuerpo del santo, para su veneración, en la que cobra sentido el relato sobre el deseo del papa Nicolás V de poder ver el cuerpo del santo. Habían pasado más de doscientos años y la distancia con los hechos, y la devoción a san Francisco de Asís movía el deseo del romano pontífice. Cabe pensar que después fue colocado en el mismo sitio, hasta que entre 1925 y 1932 se construye la cripta en la que se muestra el sarcófago que contiene en la actualidad los restos de su cuerpo. Estos habían sido encontrados por vez primera en 1818, quedando el episodio del papa Nicolás V relegado al lugar en el que descansan las piadosas leyendas, cuyo significado supera con creces el acontecimiento que las origina.

Porque el origen del hallazgo del papa Nicolás V no parece ser otro que el de ofrecer a los fieles y a los devotos de san Francisco una referencia en un evento de algo que forma parte de una convicción de fe: que Francisco de Asís, que fue definido desde los primeros momentos del fin de su vida, como un «alter Christus» participaba, en su muerte de aquello que Jesucristo había participado en su vida: la victoria sobre la muerte por la resurrección.

Si bien Francisco de Asís no había resucitado, su aspecto en el hallazgo del papá Nicolás V, era el hallazgo de un muerto que vive, quizás porque en vida parecía muerto.

Conclusión

Tras lo expuesto hasta este momento podemos afirmar que hemos tomado conocimiento, por un lado, del quehacer de un artista, que en el contexto De la Iglesia de la contrarreforma en España y de las formas de vida común de la época, puso su habilidad y su técnica al servicio de la transmisión de imágenes como e ideas, y significados que fueran capaces de acercar a quienes los observaban a la experiencia que había generado lo que se representaba.

La santidad representada por Zurbarán no era fruto de la ascesis heroica de seres humanos de una calidad y fuerzas superiores a los demás. En ellos la acción de la Gracia había sido capaz de reflejar en cada una de estas criaturas, creadas a imagen y semejanza de Dios, la belleza de su creador.

Zurbarán se manifiesta así, como también es posible para cada artista, como el instrumento que posibilita, desde la capacidad creativa y la contemplación del mundo interior y exterior al artista, la experiencia de Dios, Belleza absoluta, en aquellos que observan sus obras. En esta ocasión contemplando como la muerte es vencida en aquel que supo hacer de su vida un reflejo de la gloria de Dios, manifestada en Cristo, y marcada en Francisco de Asís con los signos de la Pasión. Una muerte vencida por aquel que al inicio de su vida de penitencia había descubierto que tenía un Padre en el cielo y que ciego y enfermo al final de su vida, había podido alabar al autor de toda la creación por cada una de sus criaturas a las que reconocía como hermanas.¹²

Chiara Lubich (1920-2008) escribió: «Mira, yo soy un alma que pasa por este mundo. He visto muchas cosas bellas y buenas y sólo éstas me han atraído siempre. Un día (día indefinido) vi una luz. Me pareció más bella que las demás cosas bellas y la seguí. Me di cuenta de que era la Verdad»¹³.

¹² Francisco de Asís. *Cántico de las Criaturas*.

¹³ Tomado de: <https://www.focolare.org/conosur/chiara-lubich/vivere-il-carisma/sapienza-e-studio/>

La esperanza: no, sí, como si

Hope: No, Yes, as If

Maximiliano Loria

Universidad San Pablo

maxiloria@yahoo.com.ar

Resumen

El artículo que a continuación comparto no constituye una investigación académica en sentido propio. Más bien es el resultado parcial de una búsqueda. Una búsqueda de respuestas en medio de muchas preguntas; una búsqueda de luz en un horizonte de oscuridad; un grito de esperanza frente a la tentación de la tristeza. El itinerario es muy sencillo, aun cuando confío en que pueda ser tan fecundo para los lectores como lo fue para mí mismo, al menos en parte (las búsquedas jamás concluyen; las sombras nunca se disipan totalmente; la fe y la esperanza siempre están sujetas a pruebas).

En primer término, describo las ideas desarrolladas por A. Comte-Sponville en su ensayo titulado *La felicidad desesperadamente* (2008). En efecto, el autor asocia la sabiduría y la felicidad como la «ausencia de esperanza». En segundo lugar, comparto parte de lo que sostiene Byung-Chul Han en su libro *El espíritu de la Esperanza*. Han nos invita a asumir la «esperanza como temple anímico» que nos impulsa al nacimiento de lo nuevo. Sin este «soñar despiertos de la esperanza» estaríamos como muertos en vida. Como fruto del NO de Comte Sponville y del SÍ de Han, procuré la síntesis de COMO SI. Ojalá pueda ayudarlos a pensar sobre esta pasión y esta virtud que resulta, a mi juicio, indispensable para la construcción de una vida floreciente.

Palabras clave

Esperanza, Sabiduría, Felicidad, Acción, Angustia

Abstract

The article I share below does not constitute an academic research in the strict sense of the word. Rather, it is the partial result of a search. A search for answers in the midst of many questions; a search for light in a horizon of darkness; a call for hope in the face of the temptation of sadness. The itinerary is very simple, even though I trust that it may be as fruitful for the readers as it was for myself, at least in part (searches never end; shadows are never completely dispelled; faith and hope are always subject to tests).

First of all, I describe the ideas developed by A. Comte-Sponville in his essay entitled *Happiness Desperately* (2008). Indeed, the author associates wisdom and happiness as the «absence of hope». Secondly, I share part of what Byung-Chul Han argues in his book *The Spirit of Hope*. Han invites us to assume «hope as a soul temper» that impels us to the birth of the new. Without this «daydreaming of hope» we would be as if dead in life. As a result of Comte Sponville's NO and Han's YES, I sought the synthesis of AS IF. I hope I can help you to think about this passion and this virtue which is, in my opinion, indispensable for the construction of a flourishing life.

Keywords

Hope, Wisdom, Happiness, Action, Anguish

Sponville o renunciar a la esperanza

Necesidad de la sabiduría: filosofar antes de que sea tarde

Al comienzo de su ensayo titulado *La felicidad desesperadamente*, Comte-Sponville (C-Sponville) nos recuerda por qué es necesaria la sabiduría: tenemos necesidad imperiosa de sabiduría porque morimos y no somos –al menos frecuentemente– felices. Y esto constituye una razón de peso para filosofar, a fin de volvernos un poco más sabios. El diagnóstico de nuestro filósofo resulta contundente: las personas suelen ser más infelices de lo que *a priori* creemos: no hay «grandes personas» (casi no existen referentes, personas sabias y felices que nos abran horizontes); por eso, hay que intentar filosofar, a fin de aproximarnos, aunque siempre sea de un modo limitado, a la felicidad y la sabiduría.

Con todo, es innegable que, cuando las cosas van mal, la mayor urgencia no es filosofar, sino procurar sobrevivir, luchar, ayudar y curar (aunque, también es cierto que la sabiduría ilumina y brinda horizontes de sentido para el combate). Pero, destaca C-Sponville, con frecuencia ocurre que no somos felices incluso cuando todo va más o menos bien. Por eso, si no queremos hacer como si nada ocurriese, hemos de preguntarnos «qué nos falta cuando no somos felices a pesar de tenerlo, exteriormente hablando al menos, todo para serlo». La respuesta de nuestro filósofo, y la mía propia, es categórica: nos falta sabiduría; nos falta «saber vivir». Quizá resulte demasiado, en términos humanos, pretender ser felices cuando todo va mal, pero al menos hemos de procurar una sabiduría menos ambiciosa que nos permita ser felices cuando todo va más o menos bien.

Sucede que la sabiduría no forma parte de nuestra condición natural, pero esto no es una excusa para vivir de cualquier modo o renunciar a la felicidad. No existe ciencia tan ardua como el «saber vivir» (aunque, no se trata de una ciencia en el sentido que hoy le damos al término, sino más bien de un «arte», pues si bien existen principios de la «vida buena», no

existen recetas para aplicarlos a las situaciones concretas). Sin embargo, generalmente ocurre que «aprendemos a vivir» cuando parece que la vida ya ha pasado. Y es por ello que el filosofar sirve para saber vivir «antes de que sea demasiado tarde». Aunque, como enseñaba Epicuro, nunca es demasiado tarde para alcanzar la salud del alma.

La dimensión trágica de la felicidad: entre el sufrimiento y el aburrimiento

Todos tenemos un deseo natural de ser felices (la felicidad es lo absolutamente deseable). Al respecto, C-Sponville destaca que, en una primera aproximación, ser feliz es «tener lo que se desea»; no necesariamente «todo lo que se desea», pues entonces cada cual comprende que nunca será feliz en esta vida, aunque sí una buena parte, quizá la mayor parte (el autor recuerda aquí la tesis de Kant referida a que la felicidad es un «ideal de la imaginación»; en este sentido, cada ser humano, más o menos conscientemente, tiene su propio «combo de la felicidad»).

Pero el deseo pone de manifiesto una «carencia», es decir, una distancia que nos separa de aquello que anhelamos. El deseo es síntoma de «carencia» y la falta de lo que queremos engendra sufrimiento (sobre todo cuando lo que se desea es arduo de obtener o no depende enteramente de los propios actos). Por lo tanto, destaca C-Sponville, «mientras deseamos lo que nos falta, no podremos ser en realidad felices».

La argumentación avanza poniendo de manifiesto cierto dilema trágico: si «solo se desea lo que no se tiene», parece que estamos condenados a la infelicidad. No se trata de que nuestros deseos nunca sean satisfechos; ocurre más bien que, en cuanto el deseo es satisfecho, suele suceder que «ya no deseamos lo que tenemos» (lejos de tener «lo que se desea», usualmente se tiene «lo que se deseaba»). El conflicto puede expresarse mejor en estos términos: nos sucede que, o bien «deseamos lo que no tenemos», y sufrimos una «carencia»; o bien, «tenemos lo que desde ese instante ya no deseamos», y nos «aburrirnos» al tiempo que nos apresuramos a desear otra cosa.

C-Sponville propone el ejemplo del niño que desea un regalo de navidad: es muy fácil desear el juguete que uno no tiene, el que a uno le falta, y decirse a uno mismo cuán feliz sería si lo tuviera. Pero es mucho más difícil desear el juguete que uno tiene, el que ya no falta. Seguidamente, el autor nos recuerda el razonamiento que hizo cuando niño al comprender el mal de la ceguera frente a una persona carente de vista: «este ciego, si recobrara la vista, sería feliz como un loco, simplemente por ver. Por lo tanto, yo, que no soy ciego, tengo que ser feliz puesto que veo. En lo sucesivo, seré perpetuamente feliz, puesto que la vista no le falta. Lo intenté, nos dice, pero nunca funcionó». Lo trágico de

nuestra condición se resume en esto: la vista sólo puede garantizar la felicidad a un ciego. Finalmente, un último ejemplo referido al amor de pareja: nada más fácil que amar a quien nos falta, pero amar a quien vive con nosotros, eso es otra cosa. Unas veces «amamos a quien no tenemos» y padecemos esa «carencia»; otras veces «tenemos a quien ya no nos falta» y nos «aburrirnos» (el aburrimiento es definido aquí como la ausencia de felicidad en el lugar mismo de su presencia esperada).

Una vez más la dimensión trágica: la vida oscila, como un péndulo, del dolor al hastío. Una frase de Bernard Shaw ilustra magistralmente este conflicto: «hay dos catástrofes en la existencia: la primera, cuando nuestros deseos no son satisfechos; la segunda, cuando lo son». Con todo, C-Sponville destaca que esta aproximación primera sobre la felicidad es, en realidad, a su juicio, una concepción engañosa.

Cuatro estrategias: la trampa de la esperanza

C-Sponville se pregunta luego si es posible escapar de esta dimensión trágica, si podemos salir de este círculo vicioso de la frustración entre el «deseo de» lo no obtenido y el «aburrimiento de» frente a lo ya alcanzado. El autor propone tres estrategias, las cuales resumo brevemente a continuación:

- i. En primer lugar, se destaca la búsqueda constante de «distracciones», el «olvido», la «diversión»: finjamos estar bien, que no nos falta nada o que no nos aburrirnos con lo que ya tenemos: «estoy bien conmigo mismo, no necesito en realidad una compañera de vida»; «los personas que anhelan bienes materiales son superfluas, yo aprendí a estar bien con lo poco que tengo». C-Sponville no se detiene a juzgar a quienes adoptan este recurso, pero destaca que no se trata de una estrategia filosófica, puesto que, en filosofía, se trata precisamente de no fingir.
- ii. Seguidamente, nos recuerda la posibilidad de la «huida hacia adelante»: hagamos como el jugador de lotería que se consuela pensando que acertará la próxima semana. Pensemos, sin fundamento racional alguno, que la próxima vez obtendremos lo que deseamos, simplemente por mero azar, porque mágicamente estaremos en el momento y lugar apropiados. Tampoco esta idea expresa, para el autor, una salida filosófica y menos aún una sabiduría.
- iii. En tercer lugar, C-Sponville recuerda lo que denomina como «estrategia religiosa». No se trata de una «huida hacia adelante», sino más bien de un «salto», de aferrarse a una suerte de «esperanza absoluta» que no podría ser defraudada. En esta vida cargo mi cruz y me resigno a no conseguir nada de lo que quiero, puesto que –como enseña

la fe- vivimos en un valle de lágrimas. Sin embargo, seré recompensado en el cielo por mi conducta y mi resignación aquí en la tierra. El «salto religioso» implica pasar de la «esperanza como pasión» a la «esperanza como virtud teologal» que tiene a Dios por objeto. El autor destaca que esta perspectiva supone la fe y que, si bien puede ser valiosa, no constituye una salida realmente filosófica.

- iv. Finalmente, se enuncia una posibilidad que se considera fundada y filosófica: el intento de procurar liberarnos del círculo vicioso de la «esperanza» y la «decepción», de la «angustia» y el «aburrimiento»: dejar definitivamente a un lado la misma «esperanza», en tanto no depende de nosotros alcanzar lo que ella se propone. Tenemos que ser conscientes de la «trampa de la esperanza» que permanentemente nos invita a fijar la mirada en lo que no tenemos. Por este motivo, somos tanto menos felices cuanto más esperamos obtener lo que nos falta.

La felicidad en acto: felicidad desesperada

La argumentación avanza balanceando un poco la cuestión: es verdad que a menudo somos menos felices de los que otros creen o de lo que fingimos serlo, pero usualmente tampoco somos tan desgraciados. Porque entre la «felicidad esperada» (es decir, lo que sucede cuando nos decimos a nosotros mismos: ¡qué feliz sería si...!) y la «felicidad fallida» (la decepción y el aburrimiento que suelen embargarnos cuando obtenemos lo que tanto deseábamos) existen dos cosas, el «placer» y la «alegría».

Se trata del «placer» y la «alegría» que nos produce «amar lo que somos, lo que hacemos y tenemos». El autor menciona algunos ejemplos: el paseo por el campo en una tarde calurosa al tiempo que se bebe una cerveza bien fría; el placer de hacer el amor con la persona que se ama; el que a él mismo le produce dar su conferencia. Así, el placer del paseo consiste en «desear estar donde estamos» (triste el viajero que no espera felicidad más que a su llegada). Respecto a la conferencia, tanto el propio C-Sponville como los asistentes permanecen en la sala, unos escuchando y el otro hablando, porque lo desean y, por lo tanto, «desean lo que no les falta». Luego, afirma que sería desgraciado el amante que no desea más que el orgasmo frente al compromiso y la entrega gozosa del amor. Desdichada la persona que no es capaz de «ser feliz con lo que es, lo que hace y lo que tiene», aquel que reserva la posibilidad de ser dichoso para cuando obtenga todo lo que desea y le falta.

Por lo tanto, en muchas ocasiones, «deseamos aquello que no nos falta» y, por este motivo, ocurre que algunas veces somos felices. Esto es, precisamente, aquello que el autor

denomina «felicidad en acto». La «felicidad en acto» implica «desear lo que tenemos, lo que hacemos, lo que es», o sea, «lo que no nos falta». Pero –y aquí se da un paso más en la argumentación– esta misma «felicidad en acto» es una «felicidad desesperada», es decir, una felicidad que no espera nada (que no se aplica a las cosas que no dependen de la propia voluntad, que no derrocha energías espirituales y psíquicas en la búsqueda de cosas que están al margen de las posibilidades propias).

La esperanza: desear sin gozar, saber y poder

Una vez descrita la posibilidad de una «felicidad en acto» como «felicidad que deja a un lado toda esperanza» (felicidad «desesperada»), nuestro filósofo se detiene a definir lo que entiende por «esperanza» y expone brevemente las razones para su rechazo. Para Sponville, la «esperanza» es una «especie de deseo» (en términos aristotélicos diríamos que el deseo es el género próximo y la «esperanza» una cierta especie). He aquí sus tres características específicas:

- i. Es un deseo que se refiere a «lo que no tenemos» (por ello se la emparenta al futuro porque el futuro «nunca está aquí»). En este sentido, esperar es «desear sin poseer y, por lo tanto, sin gozar».
- ii. Es un deseo que se refiere a «lo que no conocemos». Además de lo referido al futuro, cuando no conocemos como son o como fueron ciertas cosas «podemos tener esperanza con respecto al presente y al pasado». Aquí se propone un ejemplo de alguien que envía un correo y afirma: «espero que estés mejor». Como se ve, se trata de una esperanza que se refiere al presente. O bien, cuando se dice: «espero que tu operación haya salido bien», lo cual puede entenderse como una esperanza referida al futuro.

Por lo tanto, donde hay conocimiento ninguna esperanza es posible. Una esperanza es «un deseo que ignora si fue, es o será satisfecho». Por lo tanto, esperar implica, además de «desear sin poseer y gozar» (i), un «desear sin saber» (ii). Por eso, como mencioné, la «esperanza» casi siempre se refiere al futuro, porque el futuro nos es totalmente desconocido. En cuanto se conoce, en cuanto hay visión, deja de haber objeto para la «esperanza». La «esperanza» y el conocimiento nunca se encuentran; no se espera nunca lo que se sabe; no se conoce nunca lo que se espera.

- iii. Es un deseo que se refiere a «lo que no depende de nosotros». No todo deseo que se refiere al futuro es siempre una esperanza, pues nadie espera que suceda aquello de lo que sabe que es capaz, aquello cuya realización depende –al menos casi

enteramente- de su arbitrio (cuando C-Sponville fue invitado a pronunciar su conferencia no respondió «espero ir», sino «allí estaré»). Lo que depende de nosotros no es objeto de una «esperanza», sino de una «voluntad». Insisto, nadie espera aquello de lo que sabe que es capaz. La «esperanza» es un «deseo cuya satisfacción no depende de nosotros», a diferencia de la «voluntad» que «es un deseo cuya satisfacción sí depende de nosotros». Sólo podemos esperar lo que somos incapaces de hacer, «lo que no depende de nosotros».

C-Sponville resume lo afirmado en los puntos precedentes diciendo que: esperar es desear sin «gozar», sin «saber» y sin «poder». El pensamiento estoico y de Espinoza parecen avalar la tesis de nuestro filósofo respecto a la necesidad de «erradicar la esperanza». Los estoicos, por ejemplo, consideraban la «esperanza» como una «pasión», y no como una «virtud»; como una «debilidad», y no como una «fuerza». Por lo tanto, el sabio se aplica solo a lo que depende de él. Por su parte, Espinoza afirma en su *Ética* que «cuanto más nos esforzamos en vivir dirigidos por la razón, mayores esfuerzos debemos hacer para no depender de la esperanza». Se trata, por lo tanto, de desear aquello que hoy tenemos, gozarnos en lo que hoy conocemos, aplicarnos a lo que hoy podemos.

C-Sponville cita de memoria una sentencia de Séneca en sus *Cartas a Lucilio*: «cuando hayas desaprendido a esperar, te enseñaré a querer». Hay quienes siempre «esperan» que las cosas cambien y jamás se comprometen a trabajar porque ello suceda; no es la «esperanza» la que hace héroes, sino el valor y la voluntad. Está muy bien esperar la justicia, la paz, la libertad, pero ello no es suficiente: hay que actuar por ellas, lo cual «no es una esperanza, sino una voluntad».

Puesto que aún no somos sabios, la mayoría de las veces nuestros deseos son «esperanzas», pero también es cierto que podemos «cambiar el chip» y hacer un esfuerzo por «amar aquello que somos, tenemos, conocemos y hacemos», es decir, desear aquello con lo que ya gozamos. Y si bien es cierto que somos menos felices cuanto más esperamos en el futuro, es también verdad que esperaremos menos cuanto más seamos ya felices (recuérdese lo afirmado sobre la «felicidad en acto»).

Seguidamente, C-Sponville nos recuerda la íntima relación que existe entre la «esperanza», tal y como él la concibe, y la pasión del «temor»: «esperanza» y «temor» son como dos caras de una misma moneda. No hay «esperanza» sin «temor», ni «temor» sin «esperanza». No hay «esperanza» sin «temor», pues al no depender de nosotros lo que deseamos que suceda, sentimos temor de que ello jamás acontezca. Lo contrario a esperar, a vivir anclados en realidades que no dependen de nosotros, no es temer, es vivir anclados

en lo que conocemos, somos, tenemos y gozamos. Esto es, como ya se ha dicho, lo que se denomina «felicidad en acto», la felicidad que sólo existe en el presente, no la felicidad fallida que se orienta hacia realidades que no dependen de nosotros.

Las tres formas de deseo

Para C-Sponville, el hombre se define fundamentalmente por su «deseo», pero hay tres formas principales de desear: el «amor», la «voluntad» y la «esperanza».

- i. La «esperanza» es un deseo que se refiere a lo que aún no es –o al menos no sabemos si es o si fue; se refiere también, como se dijo, a lo que no depende de nosotros, a lo que no conocemos ni gozamos.
- ii. La «voluntad», en cambio, es un deseo que se refiere, al menos dentro de situaciones normales, a lo que sí depende de nosotros.
- iii. El «amor», a su vez, es un deseo que se refiere a lo real, a lo que somos, tenemos, y hacemos.

La desesperación del sabio

La «felicidad en acto» de C-Sponville es una «felicidad desesperada», pero puede entenderse ya que la «desesperación», en el sentido en el que el autor la toma, no implica un extremo de la desgracia o el abatimiento; es más bien lo contrario. Se entiende aquí la «desesperanza» en un sentido literal como «ausencia de esperanza», o sea, como el estado en el que uno vive la «felicidad en acto» sin poner en absoluto nuestra dicha en aquellas cosas que no tenemos y que no dependen de nosotros.

Pero la «desesperanza» al igual que la sabiduría son, para nosotros, algo arduo. La misma palabra, «desesperanza», pone de manifiesto la dureza y la dificultad de esta actitud, pues uno no se vuelve sabio de la noche a la mañana, como si pudiésemos instalarnos en la sabiduría al modo en que uno se instala en un sillón. Conseguir la «desesperanza» supone, en términos de Freud, un trabajo de duelo. La «esperanza» es, para nosotros, lo primero y, por lo tanto, hay que perderla, lo cual siempre es doloroso. En la misma palabra «desesperación», resuena un poco de ese dolor, de ese trabajo y dificultad que conlleva la búsqueda de la sabiduría de vida. Hemos de hacer cada día un esfuerzo por ser menos pendientes de la esperanza.

Pero, para nuestro filósofo, la «desesperanza» no debe ser equiparada a la tristeza, la renuncia o la resignación; es, más bien, «la desesperación del sabio». Con todo, es preciso entender la sabiduría simplemente como una «idea reguladora», como el objetivo

que nos fijamos, sabiendo que se trata de un ideal. La «desesperanza» del sabio jamás se logra acabadamente, el algo que podemos encarnar de a ratos y mediante un permanente trabajo de nosotros sobre nosotros mismos. Si pudiese existir una persona verdaderamente sabia, C-Sponville diría entonces que «el sabio no teme ni espera nada», pues la sabiduría es la serenidad, la ausencia de temor; si el sabio no tiene miedo, es porque propiamente no tiene «esperanza».

Así, la propuesta de Sponville implica un horizonte de sabiduría que nos permite «no depender de la esperanza» y «liberarnos del temor»; conlleva la idea de una «felicidad en acto» abocada al «amor de lo que somos, tenemos y hacemos», pues, además, esa es la única manera de que el «vaso medio» lleno de nuestra vida pueda ir, poco a poco, acrecentándose.

En contraposición a la «esperanza» y el «temor», también la «felicidad» y la «desesperanza» son como dos caras de una misma moneda. La «desesperanza absoluta» expresa así la existencia del sabio (recordando, claro está, que esta forma de desesperación representa, más bien, un ideal regulativo), que sería también la nuestra si supiese vimos vivirla. En este punto, nuestro filósofo rememora, reinterpretándolo, un famoso verso de Dante. Pondría gustoso, nos dice, en la puerta del *Paraíso* el verso pedante que Dante puso a la entrada del *Infierno*: «perded toda esperanza al traspasarme». Desde la perspectiva del autor, en el *Infierno* es casi imposible no esperar, pues los condenados al menos desean acostumbrarse y sufrir un poco menos. Por el contrario, el bienaventurado, no puede esperar nada más puesto que lo tiene todo.

En definitiva, solo podría ser verdaderamente feliz aquel que ha perdido toda esperanza, pues «la esperanza es la mayor tortura» y «la desesperación la mayor felicidad». Así, cuando la «desesperación es absoluta», el amor a lo que se es, se tiene y se hace, la «felicidad en acto», puede abrirse paso; si se atraviesa el límite de la «desesperación», en lo sucesivo se abre delante de uno «un llano sereno»: he aprendido del pasado, pero no vivo anclado en él; tampoco me angustio por el futuro, puesto que jamás está en mis manos; el presente me basta; soy un hombre feliz.

La única forma de ser felices es renunciar al deseo de serlo, «dejar de esperar ser dichosos». La «desesperación» y la «felicidad» van de la mano, pueden y deben ir juntas: tendremos, pues, una «felicidad» proporcional a la «desesperación» que seamos capaces de soportar. Pero tiene que recordarse que esta «desesperación» no se relaciona con la tristeza, es más bien la «desesperación» del que ya no tienen nada que esperar porque el presente, lo que hoy es, tiene y hace, le basta o le colma. Claro que eso no significa que el sabio «lo sepa todo», «lo pueda todo» o «encuentre solo placer en todo». Pero el sabio ha dejado de

desea otra cosa que no sea lo que sabe, lo que puede, o aquello con lo que hoy se goza; no desea más que lo real, y en ese deseo de lo que tiene, es y hace encuentra una «desesperada alegría».

Han o el espíritu de la esperanza:

Esperanza y acción

Al comenzar el primer capítulo de su libro *El espíritu de la esperanza*, Han recuerda que, para la mitología griega, la «esperanza» era el más temible de todos los males que bullían dentro de la caja de Pandora. Sin embargo, también destaca que la «esperanza» se quedó dentro de la caja y, en este sentido, se podría considerar como el antídoto escondido para todos los males de la humanidad. La «esperanza», nos dice, nos hace «perseverar» a pesar de todos los males que vemos en el mundo.

Cuando nuestra vida queda despojada de todo sentido, se reduce a supervivencia o, a lo sumo, a la perpetuación del consumo. Pero, nos dice Han, los consumidores no tienen «esperanza», pues lo único que tienen son deseos y necesidades; aquel que tiene «esperanza» no reduce la vida al consumo de cosas que lo distraen de la persecución del sentido.

En contraposición a lo que suele pensarse, es decir, al hecho de que la «esperanza» constituye una espera pasiva que nos aliena respecto del aquí y ahora, Han destaca que la «esperanza» nos mueve a actuar, pero la acción implica la posibilidad de un futuro distinto. Tener «esperanza» es mucho más que aguantar pasivamente y simplemente desear; ella implica entusiasmo, pasión militante, resolución a actuar. La «esperanza» es una fuerza que nos permite ver el mundo bajo una luz nueva; es un «temple de ánimo» que no sabe lo que es «darse por satisfecho» o «quedarse uno contento» cuando la realidad no nos deja tranquilos.

La «esperanza» es una fuerza que potencia la vida y nos preserva de la parálisis existencial. Es la actitud que presagia el nacimiento de lo nuevo, que permite vislumbrar aquello que solo está en germen. Siguiendo a Nietzsche, Han compara la «esperanza» con el embarazo, pues tener «esperanza» nos conduce a estar a la expectativa del nacimiento de lo nuevo, elevándonos por encima de lo que no debería existir. La «esperanza» nos permite soñar despiertos, proyectar una vida nueva y mejor, pero no para evadirnos de lo real, pues la «esperanza» inspira acciones creadoras de futuro con base en la realidad. Ella, insiste nuestro filósofo, no se resigna a lo que no debería existir, a lo que huele a podrido.

Han contrapone los sueños nocturnos, en los que estamos solos con nuestras fantasías, a los sueños diurnos que permiten englobar un «nosotros», un sentido de comunidad que nos permite albergar la «esperanza» de que las cosas puedan cambiar: los sueños diurnos contienen una dimensión política, mientras que los nocturnos se quedan aislados en el ámbito de lo privado. Los revolucionarios, nos dice el filósofo, sueñan de día, lo hacen junto con otros y mirando con «esperanza» hacia adelante.

La «esperanza» es, en realidad, el motor de toda acción que procure un nuevo comienzo; ella es capaz de obrar milagros. Las personas son competentes para actuar porque pueden esperar, ya que no es posible recomenzar sin «esperanza». La «esperanza» nos permite soñar hacia adelante, expresa un anhelo y un presagio de redención, pues nos brinda la posibilidad de no cargar con las consecuencias negativas –y no predecibles– que nuestras acciones pasadas pudieron desencadenar (lo que Han denomina «culpa ontológica»). La «esperanza» nos permite soltar el pasado al tiempo que nos volvemos atentos a «lo que ha de venir», a lo que todavía no existe, pero que, anclados en ella, nos animamos a construir; la «esperanza» confía en que el futuro no está clausurado, en que aún quedan piezas por jugar, en el hecho de que no todo está escrito; confía en la realidad de un horizonte abierto, aunque existan muchas cosas que en absoluto dependan de nosotros.

Lo propio de la «esperanza» es la resolución a actuar, inspirando la capacidad de «imaginar futuros alternativos posibles» a fin de romper con lo antiguo y abrimos a lo que está por venir. En tanto nos moviliza, incluso políticamente, la «esperanza» no nos evade del mundo, sino que nos lleva a comprometernos más activamente con la posibilidad de un cambio, una nueva realidad en la que la injusticia y el desamor no tengan la última palabra. El «espíritu de la esperanza» nos induce al riesgo de construir una vida nueva, su esencia no es la quietud, la paz propia de los cementerios, sino el corazón inquieto que impulsa a abrir caminos precisamente allí donde todo parece estar amurallado: la esperanza arriesga el salto (un lanzarse sin redes de contención ni seguridades mundanas) hacia la conquista de una nueva vida.

Han nos habla de la «esperanza absoluta» como algo que nace de la negatividad de (el no resignarse a) la «desesperación absoluta», como un «temple de ánimo que germina cerca del abismo». La «desesperación absoluta» conlleva la convicción aparente de que ya no es posible ninguna acción; es el estado propio de la presa que se experimenta finalmente acorralada por el cazador y a la que solo le queda aceptar su (mala) fortuna. Es un estado, nos dice el autor, en el que colapsa toda narrativa existencial dadora de sentido, en el que se desmoronan todos los conceptos a partir de los cuales podemos describir y comprender

nuestra vida: «solo es posible actuar dentro de un entramado de sentidos. Si se rompe dicho entramado, ya solo queda hacer cosas sin sentido», pero ninguna acción verdadera es posible.

Han describe la situación de un modo conmovedor: cuando la «desesperación absoluta» hace su aparición no se trata solo de «resolver un problema» o «gestionar un conflicto concreto», puesto que las situaciones problemáticas son déficits al interior de una situación existencial que aún conserva su sentido. Pero, se pregunta el autor, ¿qué ocurre cuando lo que se desmorona es el propio contexto vital, la narrativa que dotaba de sentido a nuestra realidad en su conjunto?: de la «desesperación absoluta» no puede salvarnos ninguna «solución de problemas», sino, en todo caso, una «redención».

Se necesita aquí una apuesta total por el sentido; hablo de una elección metafísica radical: o detrás de todas las cosas se encuentra el absurdo del «nihilismo», o -aunque no podamos comprender todavía cómo ni porqué- «todo cuanto acontece es admirable». Es verdad que colapsaron nuestros esquemas; es cierto que no llegamos a captar el sentido último de la pérdida terrible que nos aqueja. Sin embargo, el «espíritu de la esperanza» no se resigna al absurdo, porque el dolor que hoy atravesamos constituye una excepción al bien y la belleza que por doquier nos asaltan, aunque no tengamos ahora fuerzas para sostenernos, aunque nos parezca imposible volver a comenzar de cero. La «esperanza absoluta», nos dice Han, solo puede asentarse en una fe inquebrantable en la «existencia de sentido», aun cuando no poseamos la clave para descifrar lo que nos acontece. Tras la pérdida o abandono totales, surge la paradoja de que la luz de «la esperanza emerge de las tinieblas más profundas». Por ello, es inherente a la «esperanza» la porfía, el espíritu de lucha.

Junto al autor insisto en que no se trata de una simple «actitud positiva» frente a la desgracia: es la convicción profunda, anclada en la razón, de que lo real en cuanto tal manifiesta orden, belleza, teleología y sentido, incluso en medio de los más terribles dolores, pérdidas y sufrimientos. Siguiendo una intuición kantiana, diría que es la certeza ontológica de que, una vez comprendida la ley moral que hay en mí y la belleza del cielo estrellado sobre mí, el absurdo no puede tener la última palabra. En términos cristianos decimos que «ni un solo cabello cae de nosotros sin que el Padre lo consienta» y que «todo tiende al bien de aquellos que aman a Dios». La «esperanza es la condición de posibilidad de la vida. Recordando palabras de la poetisa I. Bachmann, Han nos dice: quien no tiene esperanza, no vive y no ama; quien no confía en la posibilidad de encontrar el sentido (de llegar a las «costas de Bohemia»), de algún modo, ha dejado de ser persona. La «esperanza» nos promete un «hogar» cuando todavía no conocemos el camino que nos conducirá hasta ese refugio en el que ya no podrá empañarse nuestra alegría.

Una vez más: la «esperanza absoluta» solo puede nacer de la negatividad de la «desesperación absoluta», pero no se trata de un rechazo simplemente voluntarista del dolor y el sufrimiento; la «esperanza de una redención» solo puede surgir de una auténtica convicción metafísica (y religiosa) referida al sentido último de todas las cosas, a la idea de que el «caos» solo es posible sobre un trasfondo de «cosmos», de que el duelo solamente podría emerger a partir de la experiencia profunda de un amor que ha colmado la existencia. Un nuevo orden puede resurgir de las cenizas, un nuevo amor estará esperando a la vuelta de la esquina, pues «¿dónde está muerte tu victoria?». De las ruinas de una narrativa que se agota y de un amor perdido, emergerá, dialécticamente, una síntesis más sólida y la posibilidad de un vínculo más fecundo.

El mal de la «desesperación» solo es posible sobre un trasfondo de «esperanza» que se ha desvanecido. Sin embargo, una cosa es fracasar respecto a tal o cual situación concreta (una vocación que se ha frustrado, una relación puntual que se termina) y otra muy diferente es la caída en el «nihilismo del sentido» y en la «clausura definitiva» frente a la posibilidad de un nuevo comienzo. El orden y la belleza del mundo, la dignidad maravillosa que se esconde detrás del más olvidado de los seres humanos, rechazan este anclaje en el sinsentido. Y cuando hay sentido, hay espacio para un renacer de la «esperanza», incluso cuando a mi alrededor todo parezca derrumbarse: Abraham creyó en contra de toda esperanza, recuerda Han.

Con todo, nuestro filósofo destaca que la «esperanza absoluta» es sobre todo una actitud anímica que hunde sus raíces en el más allá, en la certeza de un sentido que no necesariamente tiene que verse reflejado en el éxito temporal o en acontecimientos mundanos. La «esperanza absoluta» no se afina en el optimismo del triunfo, sino más bien en la conquista de una excelencia humana que ya no necesita de reconocimientos pasajeros. Si hay sentido significa que, en medio de la «desesperación absoluta», la «esperanza absoluta» puede brotar trayendo, más tarde o más temprano, el fruto maduro de una plenitud existencial que ya no encuentra su dicha en el aplauso de este tiempo.

Vale la pena finalizar este apartado con reproduciendo una estrofa que Han toma de *El Orfeo* de Monteverdi:

«Bajo tu protección, mi diosa/ Esperanza, único bien/ de los mortales afligidos, / he llegado ahora/ a este lúgubre y tenebroso reino,/ donde jamás penetran/ los rayos del sol./ Eres tú, mi compañera y guía,/ quien ha conducido por estos caminos/ extraños y desconocidos/ mi paso débil y tembloroso,/ y por eso espero todavía/ volver a ver esas luces benditas/ que a mis ojos no traen más que el día».

La diosa *Elpis* que protege en medio de las sombras, ha de conducirnos, nuevamente, a contemplar las luces benditas de un nuevo amanecer.

Angustia y esperanza

Heidegger entendió la «angustia» como un «temple anímico», como un modo ontológico básico que nos descubre la existencia del modo más amplio y original. Pero Han nos recuerda que la «esperanza» puede constituirse también en aquello que defina y temple radicalmente nuestro ser. A diferencia del miedo que siempre se orienta hacia un objeto concreto, la «angustia» no se dirige a algo determinado: uno se «angustia» del hecho mismo de estar arrojado en el mundo. Y lo mismo sucede, desde la perspectiva de nuestro filósofo, con la «esperanza», en tanto que ella tampoco tiene un objeto definido.

Los «estados de ánimo» tienen una importancia capital en tanto que constituyen una suerte de *a priori* de cualquier percepción consciente. Antes de cualquier tipo de comprensión, ya hemos experimentado el mundo, y a nosotros mismos, a partir de un determinado «temple anímico». En *Ser y tiempo* la «angustia», en tanto que nos aísla, aparece como la posibilidad de una apertura privilegiada a la existencia auténtica. Pero, una vez más, Han recuerda que la «angustia» no tiene por qué ser el único «estado anímico» que abre y esclarece la realidad humana; la «esperanza» puede abrirnos a un modo de ser mucho más luminoso.

Ocurre que, según Heidegger, la existencia auténtica solo emerge en el aislamiento, y no a partir de la convivencia con los otros. Aislamiento y «angustia» aparecen cuando los fundamentos de nuestra vida (valores, proyectos y convicciones) se ponen en crisis, cuando se derrumba el edificio de los modelos que nos son familiares, dice Han. Generalmente, nuestra existencia se despliega de forma inauténtica, simplemente repitiendo maneras de pensar y actuar que nos han sido heredadas, de modo que lo que Heidegger denomina el «uno impersonal» nos dicta cómo debemos sentir y juzgar. Pero este «uno impersonal» aliena la existencia de su posibilidad ontológica más propia. Frente al cotidiano acecho de esta vida inauténtica, solo la «angustia» nos aísla y nos salva de la alienación de caer en el «uno impersonal».

Han se pregunta entonces qué horizonte de posibilidades puede abrirse para la existencia angustiada una vez que se ha podido dejar a un lado la manera impersonal de estar en el mundo. Y es precisamente en este punto donde propone nuevamente la «esperanza»: la «angustia» se opone a la «esperanza» porque en ella se constriñe radicalmente el campo de nuestras posibilidades; a la existencia angustiada se le cierran las

puertas de lo venidero, en ella no cabe la posibilidad de un advenimiento. En cambio, la «esperanza» como «temple anímico» agudiza el sentido para captar lo posible, para discernir gérmenes de vida en medio de las cenizas de lo viejo. El mundo se presenta de un modo totalmente distinto para la mirada de aquel que acoge la «esperanza», mientras que los que se dejan dominar por la «angustia» no pueden ver más que murallas allí mismo donde la «esperanza» vislumbra senderos.

Cuando el existente se afina en la «angustia» como forma auténtica de vivir, la persona solo puede ser prisionera de aislamiento: «debes abrazar tu propio sí mismo» si pretendes dejar a un lado lo común de una vida atrapada por el «uno impersonal». Por ello, cuando domina la «angustia» es imposible que emerja un verdadero «nosotros». La «esperanza», en cambio, nos exhorta a salir al encuentro de los demás y a tender las manos para un proyecto compartido. Allí donde la «angustia» genera aislamiento, la «esperanza» forja «comunidad». Aunque parezca paradójico, la diligencia por el otro no sería para Heidegger otra cosa que un llamado a que se abraza la «angustia»: Heidegger, dice Han, desconoce esa otra forma de ser solícito que consiste en abrirse al otro con amor y afecto; no entiende de las formas de existir en las que la persona se trasciende a sí misma en una dedicación amorosa a los demás.

La «angustia» heideggeriana nos conduce a centrarnos en el propio yo; para ella todo gira en torno al yo. En contraposición, la «esperanza» implica salir del propio sí mismo e ir amorosamente al encuentro del otro: quien tiene «esperanza», dice Han, está camino del otro, pues está convencido de que los cambios más profundos solo pueden surgir cuando el «nosotros» aparece. Nadie se salva solo; lo nuevo solamente es posible cuando los yoes se ponen juntos en camino en la configuración de un proyecto de liberación compartido. Y esto solo puede advenir cuando hay «esperanza», cuando puede dejarse a un lado la «angustia» que nos instala en nuestro «ser para la muerte». Es cierto que somos contingentes y vamos a perecer, pero la «esperanza» se parece a la fe porque ella se afina en la convicción de que «hay sentido», de que el «nihilismo» no es en verdad el principio y el fin último de todas las cosas, de que el ser no es una simple excepción entre dos abismos del no-ser.

La «esperanza» como «temple de ánimo» se diferencia del simple «deseo de» debido a que ella no se aferra a nada concreto que «tiene que suceder», ella no está sujeta a la ocurrencia de un determinado suceso intramundano, no depende, dice Han, de cómo acaben sucediendo las cosas. La «esperanza» se eleva por encima de los acontecimientos e impregna la totalidad de la existencia, pues ella vive de la convicción de que, más allá de cómo terminen ocurriendo los hechos, en tanto hayamos podido

trascender el aislamiento angustiado del yo y salido al encuentro amoroso de los otros, todo acabará teniendo algún sentido: quien tiene «esperanza» ama, cree, se entrega y trasciende la inmanencia del yo, y ese es, pues, el verdadero triunfo sobre el sinsentido de la muerte. Quien solo piensa en sí mismo, al modo en que Heidegger nos exhorta, no podrá tener «esperanza» ni será capaz de amor.

La «esperanza» tiene en Han algo de mesiánico, pues nos abre las puertas a lo nonato, a la Gracia, a lo que está por nacer; la «angustia», en cambio, nos cierra las puertas al futuro, es incapaz de soñar, no conoce el ánimo festivo frente al misterio de la natividad. La «angustia» se centra en la muerte y solo vive del recuerdo de lo pasado; la «esperanza» mira hacia lo venidero, no se rige por la muerte, sino por el nacimiento; no niega el hecho de la finitud, pero es capaz de mirar incluso más allá de la muerte.

Los «temples anímicos», en ocasiones, nos invaden, pero no son algo que deba constituirnos de una vez y para siempre; el existente humano es capaz de salir del «uno impersonal»; sin embargo, ello no significa que deba necesariamente arrojarse al aislamiento de la «angustia». No se afirma aquí que la configuración de una existencia fundada en la «esperanza» sea algo sencillo; exige pues un trabajo de nosotros sobre nosotros mismos, una cierta violencia contra la insistencia de *thanatos* que muchas veces nos acecha. Con todo, la clave está en el «nosotros», en el hecho de que la «esperanza» nos mueva a salir al encuentro amoroso de los demás, a tender la mano al que está caído al borde del camino. Y cuando hay amor, y cuando no estamos solos, la «esperanza» nos enseña que todo es finalmente posible.

Palabras finales: Sponville, Han... y yo

La «esperanza» como «temple anímico» define una manera de posicionarse ante la vida. A mi juicio, ella solo puede sustentarse en la apertura al «sentido»; me refiero a la convicción de que «hay sentido», aun cuando este muchas veces se nos escape de las manos. Es verdad que suele existir una brecha entre el «sentido» subjetivamente captado y el «para qué» real de las realidades y los acontecimientos. La comprensión no se logra de una vez y para siempre; es imprescindible «purificar la visión del sentido», cosa que no siempre se realiza sin dolor: este vínculo que debió hacerse eterno se mostró frágil y contingente; aquel proyecto que parecía superfluo de repente ocupa un lugar preponderante. Desciframos progresivamente el lugar de las situaciones y las personas en la narrativa teleológica de nuestra existencia. Puede haber «esperanza» porque hay «sentido», pero «no hay

comprensión del sentido sin sabiduría». Por eso acuerdo con C-Sponville en el hecho de que filosofamos porque no somos sabios, porque todavía no somos (o lo somos muy poco) felices. Nunca es tarde para filosofar, porque nunca es tarde para procurar la comprensión y la dicha.

Luego de los desarrollos precedentes no puedo menos que preguntarme: ¿dónde está la verdadera sabiduría?; ¿he de hacer caso a C-Sponville y «acallar mis esperanzas» entendidas como el anhelo de algo que no depende enteramente de mi obrar?; ¿debo concentrarme en el «amor de lo que soy, lo que tengo y lo que hago», sin pensar en el hecho de que, aunque hermosas, esas realidades no colman los anhelos de mi corazón? Me detendré en algo concreto incluso a riesgo de parecer demasiado autoreferencial para ser filósofo. Por ejemplo, luego de haber fracasado en un proyecto de vida familiar de casi veinte años, mi alma todavía anhela tener un «hogar» con una mujer que sea verdaderamente una compañera de vida. Pero es evidente que eso no depende enteramente de mí. Puedo prepararme aprendiendo de mis errores pasados y mostrarme abierto a la posibilidad de una relación, aunque encontrar a la persona adecuada es algo que escapa de mis manos. Si le preguntara a C-Sponville, seguramente me diría que debo erradicar dicha «esperanza», porque si tengo mi atención puesta en ella sufriré demasiado la carencia de una compañera, lo cual no significa que, si tengo la fortuna de encontrarla, no pueda amarla y gozarla con todas las fuerzas de mi corazón.

En cambio, si Han me respondiera, diría que la «esperanza» es un «temple anímico» positivo que me auxilia para ver el germen de posibilidades nuevas, de un nuevo nacimiento, en medio de un presente en el que parecen cerrarse los caminos. Quizá también diría que, aunque no es seguro que halle dicha compañera, la «esperanza» me predispone mucho mejor para dicho encuentro que la «angustia» y el aislamiento de la soledad. Por último, seguramente afirmaría, que, incluso si no encuentro la pareja esperada, ello no consistiría un absurdo ni un sinsentido, sino que, con el paso del tiempo, comprendería que realmente fue lo más oportuno para el despliegue de mi mejor versión.

No creo que C-Sponville se rindiese ante semejante consejo. Él diría que la «esperanza» me sumiría en la ansiedad y recordaría que siempre que se espera «no se goza, ni se conoce, ni realmente se puede». A su favor, puede decirse que todos sabemos que, cuanto más se muestra uno ansioso por obtener algo, más posibilidades se tienen de arruinar la situación. Entre hombres es normal escuchar cosas como: «debes mostrarte indiferente», o «las chicas huelen la desesperación», o «cuanto más disponible te muestras para una mujer, menos te valoran».

Más allá de mis urgencias amorosas, el ejemplo me permite mostrar concretamente la emergencia del dilema: dejo a un lado la «esperanza» y me concentro en las cosas que realmente dependen de mí, sabiendo que la persona, si tiene que llegar, aparecerá en el momento adecuado, o bien cultivo un ánimo esperanzado respecto a la posibilidad de lograr aquello que mi corazón anhela, intentando incluso visualizarme anticipadamente en la situación ideal que espero para mi vida: la casa con chimenea, el san Bernardo tirado a mis pies, una biblioteca colmada de libros, el chocolate caliente y el abrazo de una cálida compañera (solo falta la película navideña de *Netflix* dirán algunos).

Es verdad que la «esperanza» tal y como Han la describe implica sobre todo un «temple anímico» y no tanto del deseo de cosas concretas. Pero ¿es posible vivir la «esperanza», ya sea mundana o ultramundana, sin que ella ponga su mirada en una determinada realidad en la que, más tarde o más temprano, nuestras expectativas sean colmadas?

Personalmente, considero que ambos filósofos, C-Sponville y Han, afirman la verdad, al menos en parte. Como siempre, la dificultad estriba en la posibilidad de una síntesis. Es innegable que, cuando dejamos de «amar lo que somos, tenemos y hacemos» (la «felicidad en acto» de C-Sponville), al tiempo que posamos la mirada especialmente en «aquello que nos falta», nos envuelven la tristeza, la impotencia y la incertidumbre, pues «esperar» no es otra cosa que «desear sin gozar, sin poder y sin saber». Con todo, también es cierto que, como dice una conocida canción de Ismael Serrano, «da igual que el vaso esté, medio lleno o medio vacío, si no sacia tu sed», es decir, podemos valorar lo que «hoy somos, tenemos y hacemos», pero resulta absurdo fingir estar bien cuando todavía anhelamos realidades fundamentales de las que aún carecemos, como procuré manifestar a partir de la idea de una compañera de vida y un «hogar».

Han tiene razón sobre la necesidad de la «esperanza» como «temple anímico» esencial porque, como mencioné ya, ella nos permite reconocer el germen de nuevas posibilidades en medio de situaciones humanamente difíciles, cuando no desesperantes; la «esperanza» es capaz de abrir los cerrojos de las puertas más firmemente cerradas y constituye el impulso que nos da fuerzas para levantarnos cada mañana. Es verdad que la fe religiosa, para aquellos que tenemos la gracia de poseerla, nos brinda la certeza de que la «película de nuestra vida» tendrá, al menos en el otro mundo, un final feliz, pero ¿qué ocurre con las «esperanzas temporales» que todos tenemos y que, en tanto seres esencialmente deseantes, no podemos olvidar por más que optemos por la estrategia «desesperada» que C-Sponville nos aconseja?; ¿cómo no convertirme en un hombre triste, un triste ser humano, si solo me dedico a «amar lo que poseo» cuando a cada instante me

veo tironeado por cosas que aún me faltan? Una vez alguien me dijo que era egoísta al no mostrarme agradecido por lo que tengo y estar triste por desear aquellas cosas de las cuales carezco. Sin embargo, no se trata de que no ame lo que poseo y ni me preocupe por cuidarlo y cultivarlo; no se trata de que las cosas que se me han dado no me hagan sentir, al menos en parte, dichoso. Aun así, esas cosas, a veces, simplemente no alcanzan; a veces no puedo resignarme a vivir en paz con lo que tengo, pues pienso que esa paz sería como la paz de los cementerios, una paz rebosante de la imperturbabilidad de la muerte. Y no somos seres para la muerte.

En ocasiones, se nos dicen cosas como: «tienes que cargar con tu cruz y resignarte a lo que Dios te manda». No digo que no existe la dimensión sobrenatural de la cruz y que ella no tenga una potencialidad redentora. Solo pienso que aquello que muchas veces decimos que es «nuestra cruz» no es más que la expresión de nuestra cobardía para pelear por aquello que, aquí y ahora, anhelamos: la chimenea, el San Bernardo, la Biblioteca, etc. Kant solía decir que, si bien no está garantizado el hecho de que seamos realmente felices en este mundo, al menos tenemos que comportarnos de manera tal que seamos «dignos de serlo». Personalmente, lo interpreto del siguiente modo: tengo que vivir de manera tal que sea digno de tener todo aquello que, incluso en este mundo, deseo; tengo que vivir de manera tal que, si hay un Dios, pueda decir desde el cielo: «che (pienso en un Dios argentino), hay que darle a este tipo lo que quiere, pues mira toda la garra que le está poniendo».

¿Cuál sería entonces mi síntesis entre C-Sponville y Han? Creo que yo apostaría por lo que llamaré la actitud paulina del «como si». Pablo dice, en el capítulo siete de su carta a los Corintios, que «los que lloran, [deben vivir] como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, como si no lo disfrutasen» (Corintios 7, 30-31). Análogamente, coincido con Han que es imprescindible que la «esperanza» (no la angustia, ni tampoco el miedo) se constituya en nuestro «temple anímico» fundamental, incluso en lo que se refiere a expectativas concretas y específicamente mundanas; hemos de vivir en el anhelo de «ver las costas de Bohemia antes de morir».

Sin embargo, bajo ese «temple anímico» fundamental, y para no distraernos de aquellas cosas buenas que hoy tenemos y debemos amar y hacer fructificar, tendríamos que hacer «como si» no tuviéramos «esperanza», es decir, podríamos dejar ficticiamente entre paréntesis aquello que nos falta y que no depende enteramente de nosotros; no debido a que, en realidad, no lo queramos, sino porque el deseo de lo que aún carecemos no puede disiparnos de la obligación de aplicarnos a lo que ya hemos obtenido. Que la

«esperanza esencial y absoluta» fundamente todo lo que somos y hacemos, pero que en la «cancha de la vida» procuremos actuar de tal forma que dejemos a un lado la tensión continua por aquello que nos falta. Quizá todo pueda resumirse en la convicción cristiana de que «el Padre sabe lo que necesitamos y nos lo dará en el momento oportuno».

Vuelvo a la «casa con chimenea», al deseo de formar un «hogar» plenamente fecundo sustentado en el compromiso del amor. No niego que en mi corazón existe cierta tristeza de la falta, pero tampoco me dejo arrastrar por el desaliento, pues la «esperanza» me mueve a levantarme cada día y confiar en el milagro del encuentro; con todo, en el mientras tanto del despliegue de las actividades cotidianas, intento vivir la «felicidad en acto». Después de todo, tener tiempo para escribir un artículo sobre la «esperanza» y poder vivir, al menos modestamente, de la filosofía, no es ya poca cosa. De lejos, aun así, escucho el tenue ladrido de un San Bernardo y el olor a chocolate caliente que llega de la cocina al mando de una «pibita» que me ama.

La carta del papa Francisco sobre la importancia de la literatura en la formación: intuiciones, alcances y perspectivas

Pope Francis' Letter on the Importance of Literature in Education: Intuitions, Scope, and Perspectives

Serapio Ríos Juárez, TOR

Centro de Estudios Franciscanos. Lima-Perú

serapiorjtor1979@gmail.com

Resumen

La literatura, desde épocas muy antiguas, ha jugado un rol muy importante en la vida del ser humano. El nobel peruano, Mario Vargas Llosa, no cesa de elogiarla, porque gracias a ella, no solo se logra combatir el tedio, sino también toda forma de imposición y esclavitud. El Papa Francisco, desde su época de estudiante jesuita, despertó su interés por la literatura, sobre todo a partir del encargo de impartir la asignatura en el colegio de la Inmaculada Concepción, Santa Fe, Argentina, a mediados de la década del sesenta del siglo pasado. Estudiantes de cuarto y quinto de secundaria fueron testigos del esmero de su docente. El verano europeo del 2024 sorprendió con la presentación de su carta sobre la importancia de la literatura en la formación del cristiano. En el presente artículo, hacemos un breve recuento de qué es lo que motivó la redacción de la carta, las reacciones en el mundo académico y, sobre todo, las intuiciones, alcances y perspectivas de la misma, en la vida del creyente.

Palabras clave

Literatura, Novela, Poema, Lector, Nuevos mundos, Escucha, Diálogo, Cultura, Discernimiento, Espiritualidad

Abstract

Literature, since ancient times, has played a very important role in human life. Peruvian Nobel Prize winner Mario Vargas Llosa never ceases to praise it, because thanks to it, we can combat not only boredom, but also all forms of imposition and slavery. Pope Francis, from his time as a Jesuit student, sparked his interest in literature, especially after being commissioned to teach the subject at the Colegio de la Inmaculada Concepción in Santa Fe, Argentina, in the mid-1960s. Fourth and fifth grade high school students witnessed the dedication of their teacher. The European summer of 2024 surprised everyone with the presentation of his letter on the importance of literature in the

formation of a Christian. In this article, we briefly recount what motivated the writing of the letter, the reactions in the academic world, and, above all, its intuitions, scope, and perspectives in the life of a believer.

Keywords

Literature, Novel, Poem, Reader, New Worlds, Listening, Dialogue, Culture, Discernment, Spirituality

Introducción

Son numerosos los lectores que dan cuenta del papel preponderante que ha jugado la literatura en su vida personal y comunitaria. Entre ellos, cabe destacar el testimonio de escritores consagrados. Mario Vargas Llosa, en su discurso de recepción del premio Nobel de Literatura 2010, dice: «La lectura convertía el sueño en vida y la vida en sueño y ponía al alcance del pedacito de hombre que era yo el universo de la literatura»¹.

Alonso Cueto, otro escritor peruano, docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), relata que, ante la muerte de su padre, el educador y filósofo peruano Carlos Cueto Fernardini (1913-1968), se sintió acompañado por la poesía de César Vallejo: «Mi padre murió en noviembre y ese verano leí mucho a Vallejo. Su poesía y su sentido de la orfandad, de la soledad, de estar a merced de los vaivenes del mundo, me impresionaron mucho y me hicieron sintonizar con él y su universo»².

Javier Cercas, reconocido escritor español, autor de libros como *Soldados de Salamina*, *Anatomía de un instante*, *Terra Alta*, entre otros, en una entrevista de julio del 2022, recuerda que, en un período de búsqueda, encontró el libro *San Manuel Bueno, Mártir*, de Miguel de Unamuno. Tras leer el libro, dice: «Entré en un estado de confusión mental del cual todavía no he salido hoy. Empecé a concebir la ambición de ser escritor»³.

Los ejemplos abundan. Cada persona atesora un recuerdo particular de aquel libro que lo marcó de manera especial en su vida. Algunos, a edades muy tempranas, porque tuvieron la suerte de que sus padres adquirieran buenas colecciones de libros en sus casas. Otros, en edades más avanzadas, quizá cursando estudios secundarios o superiores, se

¹ Cf. www.nobelprize.org/uploads/2018/06/vargas_llosa-lecture_sp-1.pdf, revisado el día 28/01/2025.

² Cf. <https://www.librosperuanos.com/autores/articulo/00000001391/> «Si mi padre no hubiese muerto no sería escritor», revisado el 30/01/2025.

³ Cf. «La literatura se ha convertido en mi patria», una conversación con Javier Cercas - *El Grand Continent*, revisado el día 28/01/2025.

encontraron con docentes y aficionados a las lecturas que supieron contagiar en sus estudiantes su afición.

Es en esa perspectiva que queremos presentar ahora algunas de las novedades que ofrece el Papa Francisco en su carta publicada el 17 de julio del 2024, en la cual esboza algunas ideas respecto a la importancia de la literatura en la formación. Los puntos a tratar son los siguientes: describiremos la ocasión de la carta, sus recuerdos de docente de literatura, la forma cómo la aplica en el papado, las principales intuiciones y alcances de la carta, los retos y desafíos, y unas breves conclusiones.

Ocasión de la carta

El texto en mención fue firmado el 17 de julio del 2024 y publicado el 04 de agosto. Respecto a la ocasión de la carta, el mismo Papa lo indica en la introducción:

«Al inicio había pensado escribir un título que se refiriera a la formación sacerdotal, pero luego pensé que, de manera similar, estas cosas pueden decirse de la formación de todos los agentes de pastoral, así como de cualquier cristiano. Me refiero a la importancia que tiene la lectura de novelas y poemas en el camino de la maduración personal» (n° 1).

49

Pero, ¿qué motivó al Papa Francisco a escribir la carta? Según algún comentarista de la carta, esta sería la razón:

«Tras un período veraniego, en el que es probable que el tedio haya asomado, como lo deja entrever en la misiva que terminó de escribir el 17 de julio, Bergoglio rescata a aquel profesor de literatura que a sus 28 años impartió clases en el Colegio Inmaculada Concepción de la Provincia de Santa Fe, en Argentina»⁴.

Es tradición que, en el mes de julio, los pontífices suspendan las audiencias generales, particulares y especiales, y limiten sus actividades personales. En julio del 2024, mes en que el Papa Francisco compuso la carta, se registraron las siguientes actividades: visita pastoral a Trieste para participar de un evento sobre el compromiso de la Iglesia con los más necesitados, visita al campamento de verano para los hijos de los empleados del Vaticano y participó de un encuentro multitudinario de cincuenta mil monaguillos que visitaron Roma.⁵

⁴ <https://semanariouniversidad.com/cultura/> Un profesor de literatura en el Vaticano • Semanario Universidad, revisado el 30/01/2025.

⁵ Cf. [Julio 2024: «Vacaciones» en el Vaticano - YouTube](#), revisado el 30/01/2025.

La alusión al contexto o circunstancia que haya motivado la redacción de la presente carta, que hacía referencia el autor del artículo señalado más arriba, estaría contenido en el siguiente texto:

«Con frecuencia, entre el aburrimiento de las vacaciones, el calor y la soledad de los barrios desolados, encontrar un buen libro de lectura llega a ser como un oasis que nos aleja de otras actividades que no nos hacen bien. Tampoco faltan los momentos de cansancio, de rabia, de decepción, de fracaso, y cuando ni siquiera en la oración conseguimos encontrar la quietud del alma, un buen libro, al menos, nos ayuda a ir sobrellevando la tormenta, hasta que conseguimos tener un poco más de serenidad» (n° 2).

Tal como lo veremos más adelante, no es extraño que el Papa Francisco busque iluminar la realidad (social, política, cultural, religiosa) con la cita de algún libro, que puede ser de filosofía, teología, psicología, narrativa y poesía. En este caso, el Papa busca transmitir a todo aquel que lea su carta los frutos que han dejado en él las múltiples lecturas que ha realizado a lo largo de su vida.

El texto bergogliano en mención ha suscitado vivo interés en las diversas esferas de la sociedad. Personalidades de la Iglesia y del mundo literario (entre ellos, cabe mencionar a los franceses) han leído y proporcionado sus respectivos comentarios, destacando el precedente que marca el Papa Francisco ante los demás pontífices.

50

Recuerdos de su época de profesor de literatura

El colegio de la Inmaculada Concepción, de Santa Fe, Argentina, fue fundado en 1610, para varones externos de quinto de primaria a quinto de secundaria. Se cerró en 1767, tras la expulsión de los jesuitas. El edificio quedó al cuidado de los mercedarios y reabierto en 1862. En 1964, llegó Jorge Mario Bergoglio, recientemente licenciado en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San José, en San Miguel, Buenos Aires. La compañía lo designó como profesor de literatura y psicología de los estudiantes de cuarto y quinto año de secundaria.⁶

En el libro *El Jesuita*, cuenta Bergoglio que, cuando lo destinaron Santa Fe, pensó que, por haber estudiado química antes de ingresar al seminario, lo darían alguna materia científica. Sin embargo, lo encomendaron impartir psicología y literatura. Psicología le resultó fácil, pues lo había estudiado mientras cursó filosofía, mientras que literatura, si

6 PIQUÉ, E., *Francisco. Vida y revolución*, La esfera de los libros, Madrid, 2013, pp. 73-75.

bien le gustaba, tuvo que prepararse durante el verano.⁷ Varios de aquellos alumnos que asistieron a sus clases, dan testimonio de la forma cómo Bergoglio desarrolló sus clases de literatura española: empezaron a leer el *Cid*. A pesar del temor que suscitó dicha lectura, Bergoglio mostró mucha apertura en sus clases, animándoles a leer en paralelo textos de autores contemporáneos,⁸ entre ellos, García Lorca (n° 7).

Lo más llamativo del paso de Bergoglio por el Colegio de la Inmaculada Concepción, no solo fue por la invitación a escribir cuentos, sino también por haber coordinado la visita de Borges en agosto de 1965. En una de las visitas de Bergoglio a Borges en Buenos Aires, lo invitó a dictar el seminario sobre «Martín Fierro y la literatura gauchesca». El profesor de literatura quería que sus alumnos tuviesen un contacto personal con los escritores. Además de interactuar con los estudiantes de cuarto y quinto, también pudo hablar con estudiantes de la Universidad Católica y personal del Arzobispado. Dirá Bergoglio que fueron cinco días inolvidables, en el que él ejerció de barbero de Borges, debido ya al avance de su ceguera.⁹

Lo importante de esta experiencia de amistad y de visita a Santa Fe, nació la publicación de «Cuentos originales», una colección de catorce textos escritos por los alumnos de Bergoglio. Borges mismo habría ayudado a seleccionar los textos y escrito el prólogo. El éxito de la primera edición, se debería al subtítulo del libro: «Prólogo de Jorge Luis Borges». Alguno de los participantes en la edición, Jorge Milia, será después periodista y escritor.¹⁰

El año 2006, siendo ya Bergoglio Arzobispo de Buenos Aires, primado de la Iglesia Argentina y Cardenal, se hizo la segunda edición, con el prólogo del mismo Cardenal. Luego, el 2014, saldría una nueva edición en italiano, con el prólogo del Papa Francisco. Igualmente, suscitó interés a las autoridades del Instituto Cervantes de España, para sacar una nueva edición y llevar el prólogo del antiguo profesor de literatura.¹¹

El ejercicio de la docencia de Bergoglio, ha perdurado en la memoria de sus alumnos. Con algunos de ellos ha vuelto a coincidir en múltiples oportunidades. Jorge Milia, periodista en *L' Osservatore Romano* y escritor, es autor del libro «De la edad feliz», en el cual rememora los momentos gloriosos de la época de enseñanza del maestrillo Jorge

⁷ Cf. RUBIN, S. y AMBROGETTI, F., *El Jesuita*, Editorial Vergara, Buenos Aires, 2010, p. 32.

⁸ Ibidem, pp. 32-33.

⁹ <https://www.infobae.com/opinion/2022/09/17/> Borges y Bergoglio, crónica de una entrañable amistad - Infobae, revisado el 30/01/2025.

¹⁰ PIQUÉ, E., op. cit., pp. 78-79.

¹¹ Cf. <https://www.lanacion.com.ar/cultura/> El Instituto Cervantes publica el libro del profe Bergoglio con prólogo de Borges - LA NACION, revisado el 30/01/2025.

Bergoglio. Tanto la primera edición (2006), como la segunda (2018), llevan el prólogo del actual pontífice. Rogelio Pfrter, por su parte, ha sido diplomático en la Santa Sede en tiempos de Mauricio Macri (2015-2019).

Papado y literatura

En primer lugar, resaltar su espontaneidad al compartir los libros que está leyendo o que leyó en algún momento y que le hicieron mucho bien. A los pocos días de haber sido elegido, citó el libro del cardenal Walter Kasper, sobre la misericordia. También ha hecho mención a escritores de la antigüedad, sobre todo de la época de la patrística.

En segundo lugar, tener en cuenta los autores que menciona en sus discursos de viajes apostólicos. En su visita a Perú, enero del 2018, al término de su mensaje de unidad dirigido a los miembros del gabinete del presidente Pedro Pablo Kuczynski, citó la obra de José María Arguedas «Todas las sangres» (1964).

En tercer lugar, los discursos o mensajes que dirige a los presidentes y jefes de gobierno de las naciones que lo visitan. Una muestra de ello es el discurso que dirigió al presidente del gobierno de España, Pedro Sánchez, el sábado 24 de octubre del 2020. El discurso, está centrado básicamente en consolidar la nación, hacer crecer la patria. Para construir la patria, dice el Papa, hay que recibir de las raíces para poder dar fruto. Para ello, cita el soneto del poeta y diplomático argentino Francisco Luis Bernárdez (1900-1978): «todo lo que el árbol tiene de florido le viene de aquello que tiene de soterrado». En este ejercicio de hacer crecer el país, consolidar la nación y de construir la patria, no ayudan las ideologías. Citando el poema del neurólogo argentino Jorge Armando Dragone (1936-2017): «Se nos murió la patria», Francisco espera que esto nunca ocurra.¹²

En cuarto lugar, hacer referencia a su apoyo a los artistas. El viernes 23 de junio del 2023, se llevó a cabo el 50 aniversario de la inauguración de la Colección de Arte Moderno de los Museos Vaticanos. Comparecieron artistas de todo el mundo.¹³ Entre ellos, se encontró Javier Cercas, quien destacó la densidad del discurso del Papa.¹⁴

¹² Cf. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/october/documents/Al_Presidente_del_Gobierno_de_Espana_\(24_de_octubre_de_2020\)_|_Francisco_revisado_el_31/01/2025](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/october/documents/Al_Presidente_del_Gobierno_de_Espana_(24_de_octubre_de_2020)_|_Francisco_revisado_el_31/01/2025).

¹³ Cf. <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2023-06/> El Papa: Los artistas son aliados del sueño de Dios - Vatican News, revisado el 31/01/2025.

¹⁴ Cf. <https://www.cope.es/religion/hoy-en-dia/vaticano/papa-francisco/noticias/> El escritor Javier Cercas valora el encuentro con el papa Francisco: «Me ha sorprendido su discurso», revisado el 31/01/2025.

Intuiciones, alcances y perspectivas

Apertura a mundos nuevos

El papa Francisco, además de indicar la necesidad de la literatura en momentos de soledad o el aburrimiento en las vacaciones, señala que la literatura, la lectura de un buen libro, lleva al lector a reescribir la obra, a ampliarla con su imaginación, a crear su propio mundo; renueva y amplía su universo personal (n° 3).

Otra cualidad importante de la literatura es que ayuda a entrar en diálogo con la cultura. En ese sentido, la Iglesia, en su larga trayectoria misionera, ha ido al encuentro de diversas culturas y ha logrado extraer lo mejor de cada una de ellas. Gracias a la literatura, un misionero ha podido entrar en un diálogo fructífero con la cultura de su tiempo, tal como lo hizo San Pablo con los atenienses (nn° 8-13).

Humanizar la vida

En este punto, el Papa pide que no se pierda de vista la «carne» de Jesucristo, «hecha de pasiones, emociones, sentimientos, relatos concretos, manos que tocan y sanan, miradas que liberan y animan; de hospitalidad, perdón, indignación, valor, arrojo. En una palabra, de amor» (n°14). La literatura llevaría a sus lectores a ser más sensibles, a la luz de la humanidad de Cristo. Solo así se podrá empatizar con el «ser humano concreto, con todas sus heridas, deseos, recuerdos y esperanzas de su vida» (n° 15).

Escuchar a través de la voz de alguien

El Papa, citando a Borges, recuerda que la literatura lleva a escuchar la voz de alguien. Por ello la advertencia cuando uno deja de escuchar la voz del otro: caemos en el aislamiento, afectando nuestra relación con nosotros mismos y con Dios (n° 20). A consecuencia de lo anterior, la literatura permite que aprendamos a tocar los corazones de los otros, del ser humano contemporáneo, para que se abra al anuncio del Señor Jesús. La literatura y la poesía ofrecen un valor inigualable (n° 21).

Apoyo en el discernimiento

La literatura suscita en el lector un escrutinio interior, posibilitando el discernimiento espiritual personal, no exenta de angustias y crisis. Dirá el Papa que son numerosas las páginas literarias que han suscitado lo que san Ignacio denomina «desolación» (n° 26). La

lectura se convierte para el lector como un ejercicio de discernimiento, donde está implicado en primera persona (n° 29).

Resignificar los acontecimientos cotidianos

La vida cotidiana se ve expuesta y limitada por la presión de la inmediatez y por la búsqueda del eficientismo. La literatura ayuda a tomar distancia de lo inmediato, a desacelerar la vida, a contemplar y escuchar; a entrenar la mirada para explorar la verdad de las personas y de las situaciones, más allá de lo visible (nn° 31-323).

Ver por otros ojos

La literatura permite ampliar nuestra perspectiva, ver y sentir como los demás. Conociendo las limitaciones y fragilidades de los demás, podemos conocer también las nuestras. La literatura educa la mirada, lo lleva al ser humano a la escucha incesante (nn° 34,39-40).

Ampliar el horizonte de la espiritualidad

La literatura puede desarrollar y llevar al pastor a la «apertura espiritual para escuchar la Voz a través de tantas voces» (n° 41). La literatura, en definitiva, ayuda a salir de la autorreferencialidad (n° 42).

Retos y desafíos

Literatura, familia y bibliotecas

Un aspecto importante a tener en cuenta a la hora de incentivar la lectura desde temprana edad, es que las familias recuperen la tradición de tener una colección especial de libros, trátase de enciclopedias u obras literarias, con la finalidad de que los hijos en casa tengan acceso a la lectura. Muchos son los casos de lectores y escritores que han empezado a interesarse por la literatura, gracias a algún libro que encontraron en su casa.

Junto a las colecciones de libros en los hogares, cabe aprovechar también las bibliotecas municipales presentes en muchas ciudades. Que las escuelas promuevan programas de lectura, que los docentes asistan con sus estudiantes a las bibliotecas públicas y otros espacios de promoción literaria.

Ferias de libros y otros eventos conmemorativos

Las ferias de libros son espacios donde tanto los docentes como los padres de familia incentivan a niños y jóvenes a participar, indicando la presencia de escritores destacados, de las publicaciones existentes, etc. Otro aspecto es la participación en los aniversarios de publicación de obras literarias, aniversarios y homenajes de autores.

Seguimiento y promoción de autores favoritos

Algunos escritores recomiendan estar pendientes de las publicaciones que hacen nuestros autores favoritos. En sus presentaciones, suelen señalar a su vez qué autores están leyendo, cuáles de ellos han influido en su redacción, etc.

Conclusiones

La redacción de la carta sobre la importancia de la literatura en la formación ha suscitado interés en muchos sectores de la sociedad, sobre todo entre los escritores. La carta deja constancia de la gran ayuda que brinda la literatura al ser humano en sus distintas dimensiones; le permite estar en diálogo permanente con la cultura de su tiempo y a tener una mirada más universal.

El gran desafío, tal como el mismo Papa lo indica al inicio de la carta, es no dejar que las pantallas acaben con la afición a la lectura. La literatura debería considerarse como algo esencial en la formación del ser humano, por ende, del futuro misionero.

El juego como estructura¹

Traducción a cargo de Emiliano Aldegani

Universidad Nacional de Mar del Plata

emilianoaldegani@gmail.com

El dominio del juego es inmenso. Tan variadas son sus formas que no hay una sola de nuestras conductas, palabras o pensamientos que no le pertenezca en alguna medida; tan poco conciliables que nos sorprende verlas todas referidas de la misma manera. De las manifestaciones infinitamente diversas que allí resurgen y que hacen que el juego aparezca menos como una actividad particular que como una cierta *modalidad*² de toda actividad humana,³ hemos buscado sobre todo el origen en una tendencia biopsicológica que ahí encontraría su ejercicio y su satisfacción. No seguiremos este camino: es el juego, no el jugador, lo que se tematizará aquí. Procediendo en sentido contrario, consideraremos el juego como dado de hecho, en tanto una forma, para intentar detectar los elementos que componen su estructura e intentar una definición de la función que cumple.⁴

Podemos proponer de inicio una definición mínima del juego, que subraya sus características fundamentales, aquellas sin las cuales no existe. Llamaremos juego a toda actividad regulada que tenga su fin en sí misma y no tenga como objetivo una modificación útil de la realidad.⁵

¹ El presente trabajo ha sido publicado por Emile Benveniste en la revista *Deucalion, Cahiers de philosophie*, en su número 2, en el año 1947 bajo el título *Le jeu comme structure*.

² Como primera distinción Benveniste presentará el juego como una *modalidad* de nuestras acciones o actividades antes que como un tipo específico de actividad. Esta primera distinción será luego complementada con la idea de que el juego es una estructura meramente formal que ha sido vaciada de su *contenido*, es decir, que ha sido despojada de aquellos elementos e intereses que otorgaban una utilidad externa al conjunto de acciones que se articulan en su interior. En tal sentido, cualquier actividad puede devenir juego si se la realiza sin atender a una utilidad práctica posterior.

³ Casi inmediatamente el autor restringirá para su definición de juego a las actividades humanas que se encuentran sujetas a reglas.

⁴ El autor distinguirá la esfera del mundo habitual, en la que los hombres desarrollan sus actividades, de diferentes formas de excepción. Por un lado, el juego y por otro lo sagrado. El primero caracterizado por la falta de contenido, mientras que el segundo por la importancia fundamental del contenido. Es a partir de esta distinción que se encontrará la función social del juego, pues su abstracción de cualquier contenido permite realizar de un modo gratuito e irrestricto cualquier posibilidad propuesta por la conciencia del jugador en el marco de una esfera irreal o ficcional en el que desarrolla su actividad.

⁵ Como puede apreciarse, la definición propuesta solo se limita a señalar dos aspectos formales: el primero referido al carácter reglado de la actividad, y el segundo a la ausencia de finalidades externas. Este último aspecto ha sido señalado por la mayor parte de los autores que indagan la estructura formal del juego. En particular cabe

A partir de esto ya podemos ver los principales rasgos que distinguen al juego: el hecho de que es una actividad que se desarrolla en el mundo, pero ignorando las condiciones de lo «real»⁶, ya que se abstrae deliberadamente de ellas;⁷ el hecho de que «no sirve para nada» y se presenta como un conjunto de formas cuya intencionalidad no puede ser orientada hacia lo útil y que encuentran su fin en su propio cumplimiento; por último, el carácter formal y regulado del juego debe desarrollarse dentro de unos límites y

mencionar el aporte de Eugen Fink, en su trabajo *El oasis de la felicidad* en el que observa el carácter inmanente de las finalidades del juego. En sus palabras, «el fin inmanente del juego no está proyectado hacia el último fin supremo, como lo están los fines de las restantes acciones humanas. La acción lúdica solo tiene fines internos, no trascendentales» (1966, p. 14). Los fines que orientan las acciones al interior del entorno lúdico son contenidos y agotados por el juego. Sin embargo, es notable cómo en la distancia que observa el juego con relación a la utilidad, Benveniste resume otros aspectos señalados por autores como Johan Huizinga o Roger Caillois, tales como su carácter gratuito, voluntario e improductivo.

⁶ La distinción establecida por Benveniste entre la *realidad* que comporta en el entorno habitual en el que los individuos desarrollan sus actividades y la *extra-realidad* a la que el juego nos conduce al vaciar de contenido la *praxis*, no debe pensarse aquí como una distinción ontológica que opone propiamente ficción y realidad. El polo al que se contrapone la realidad superpuesta por el juego no es tanto la *realidad* o lo *verdadero* entendido en un sentido gnoseológico u ontológico sino el marco material y la constricción a finalidades prácticas que orientan el hacer habitual del individuo, es decir, esta vida corriente que es interrumpida por el carácter *autotélico* del marco simbólico que orienta las acciones al interior del juego. Mientras que el *hacer* que se realiza en las prácticas habituales es susceptible de comportar *riesgo* y *eficiencia* respecto de determinadas finalidades asumibles, el juego se orienta, y sus acciones son significadas, con relación a finalidades inmanentes a su propia esfera. Ver nota 7.

⁷ La emergencia de un marco simbólico-práctico alternativo al habitual en el desarrollo de las prácticas lúdicas es señalada por Huizinga en una clara alusión a la antropología mediante la noción de *círculo mágico*. El mismo es pensado no solo en su libro *Homo ludens*, sino en la conferencia *De lo lúdico y lo serio. Acerca de los límites entre lo lúdico y lo serio en la cultura*. En ella afirmaba que «Todo juego entraña un elemento de *enlace* y otro de *desenlace*. Durante un tiempo determinado y en un lugar concreto, el juego crea dentro del mundo ordinario otro universo propio, extraordinario y acotado en el que los jugadores se mueven de acuerdo con una ley especial e imperiosa hasta que ésta los libera. El juego *hechiza*, es decir, emite una palabra mágica, que acucia. El juego *cautiva* y atrapa en un mundo específico y figurado» (2014, p. 23). Esta primera concepción de lo que los actuales estudios sobre el juego tienden a denominar *entornos lúdicos* será continuada en la perspectiva de Caillois al advertir que los juegos separan para su desarrollo un espacio y un tiempo que asumen una nueva función (2014, pp. 37-38), pero, también, al advertir que uno de los rasgos característicos fundamentales del juego es el constituirse como una totalidad (p. 15), aquello que estudios más contemporáneos denominarán un *microcosmos*. La identificación de Benveniste del juego como la elaboración y el desarrollo de acciones en una realidad que se abstrae de las limitaciones y condiciones de la realidad habitual, se establece sin duda en diálogo con estas concepciones previas. Por otra parte, la idea de que el juego nos conduce hacia una *extra-realidad* puede emparentarse con los posteriores aportes de Fink y su noción de *mundo de juego*. Este concepto comprende la emergencia de un modo aparente e imaginario que se encuentra contenido por el carácter *autotélico* del juego (1966). Por último, puede afirmarse que esta primera característica del juego, en tanto marco de emergencia de una realidad que se abstrae de las condiciones habituales, no es independiente de su esencial sustracción del ámbito de lo útil que Benveniste señalará inmediatamente. En cierta medida, afirmar la sustracción del entorno de juego de las prácticas habituales, y el hecho de que éste se construye desatendiendo los principios de la utilidad, solo enfatizan dos aspectos de una misma naturaleza del juego: su auto-finalidad.

condiciones rigurosos y constituye una totalidad cerrada.⁸ Por todos estos rasgos, hay que decirlo, el juego se separa de lo «real», donde la voluntad humana, esclava de la utilidad,⁹ se choca en todas partes con los eventos, la incoherencia y la arbitrariedad, donde nada llega nunca a su fin previsto ni según las reglas aceptadas, donde la única certeza que el hombre posee, la de su fin, le parece a la vez inicua y absurda.¹⁰ El juego escapa a todas estas limitaciones, ya que es ante todo forma. Denominarlo «forma» es oponerlo a un «contenido» que sería la realidad misma.¹¹ Pero de ello no se deduce que el juego sea una forma vacía, la producción de actos desprovistos de sentido. La coherencia de su estructura y su finalidad interna implican, por el contrario, un sentido que es como inherente a su forma¹² y siempre ajeno a cualquier objetivo práctico: es producido por la propia

⁸ El carácter de totalidad del juego ha sido señalado por diversos autores. Caillois en *Les jeux et les hommes* señala como características principales del juego el poseer una estructura de normas, otorgar un grado de libertad y el constituirse como una totalidad. Este carácter de totalidad es uno de los rasgos fundamentales que han llevado a asociar al juego a la idea de *microcosmos*. Es decir, una esfera cerrada y delimitada que orienta y otorga sentido a lo que ocurre en su interior.

⁹ La distancia con relación a esta esfera que se subordina a la utilidad será precisamente la incorporación en un espacio en el que, al dejar de lado la eficiencia de las acciones, se permite a la conciencia realizarse libremente. De este modo frente a la total eficiencia que ostenta lo sagrado, y la eficiencia limitada de las acciones del hombre en la esfera profana, el mundo del juego aparece como un espacio totalmente despojado de eficiencia, en el que las acciones se observan gratuitas, vanas, pero, a la vez, no limitadas por el mundo profano.

¹⁰ Frente a las inconsistencias de la vida habitual, el juego muestra un espacio de orden y claridad. En este punto sigue Benveniste a Caillois para quien «las leyes confusas y enmarañadas de la vida ordinaria son reemplazadas, dentro de este espacio definido y por un tiempo determinado por reglas precisas, arbitrarias e inapelables que es necesario aceptar como tales y que aseguran el correcto desarrollo de la partida» (2014, p. 38). También Huizinga pregonaba esta idea al afirmar que el juego crea orden, y que «lleva al mundo imperfecto y a la vida confusa a una perfección provisional y limitada» (2012, p. 28).

¹¹ En este tipo de afirmaciones parece otorgarse un grado de irrealidad al juego como tal, pero, como se ha señalado, su carácter irreal se termina limitando a su falta de *eficacia*, de *utilidad* y de *riesgo inevitable*. La *realidad* identificada con el contenido frente al que el juego resulta meramente *formal* se identifica por consiguiente con la esfera habitual en la que las acciones se realizan de manera eficiente en torno a la persecución de finalidades prácticas. Es decir, al ámbito de lo serio. El ámbito de lo sagrado, en este sentido, aparece como el espacio de la más extrema eficacia y del riesgo más acuciante, y es por ello que su contenido o grado de realidad es superior al del mundo habitual.

¹² El carácter *autotélico* del juego no evita que pueda entenderse la persecución de finalidades inherentes a su estructura formal y la consecución de esquemas de medios y fines al interior del mundo del juego. En este sentido, es algo discutible la afirmación de Benveniste de que el juego no tiene objetivos prácticos, pues aunque las acciones desarrolladas en el juego por definición no poseen un contenido práctico exterior, sí están orientadas por un sentido práctico al interior del juego. Es decir, establecen esquemas de medios y fines para desenvolverse en el esquema de bonificaciones y penalizaciones que el juego proponga, incluso si esto se limita a la imitación o a la determinación de un estado como deseable y uno como no deseable. Autores como Fink encuentran también en el juego la posibilidad de superar la perspectiva práctica y teórica con la que el hombre se proyecta hacia las cosas de su entorno, pero, en su caso, debe interpretarse también lo práctico como lo que está orientado a las finalidades propias de la búsqueda de la preservación o el bienestar (2021, pp. 60-63). En este sentido, tanto las críticas que se le hacen al juego en la modernidad, orientadas a señalar el gasto de tiempo y energía inútil que comporta, o las aproximaciones clásicas

arbitrariedad de las condiciones que lo limitan y por las que, pasando de unas a otras, se realiza; su ser está contenido en la convención que lo rige. Si se viola una sola de las reglas que lo mantienen fuera de lo «real», el juego cesa y volvemos a la realidad.¹³ Arbitraria será, por tanto, también y necesariamente, la condición de los participantes, que se despojan de su personalidad ordinaria para asumir únicamente la que les asignan las exigencias del juego; su única función será permitir al juego realizarse. Y debe llevarse a cabo como una acción, siendo la transcripción de un esquema dado de antemano y que existe por sí mismo hasta su conclusión. Por lo tanto, es el juego el que determina a los jugadores, y no a la inversa.¹⁴ Crea a sus actores, les da un lugar, un rango, una figura; regula su conservación, su aspecto físico, incluso los convierte, según el caso, en vivos o muertos. Todo está

que tienden a considerarlo una parte del descanso necesario para el trabajo, solo están oponiendo o adecuando el juego a un sentido práctico que se impone en la vida seria.

¹³ La atención a las reglas es una condición de existencia del entorno de juego. Las reglas deben ser atendidas *so pena* de que el juego se destruya. Esto ha sido ampliamente argumentado por Huizinga al proponer diferentes formas en las que el jugador puede fracturar el *círculo mágico* que el juego propone: la actitud del tramoso, del aguafiestas o del pueril. El primero, se inscribe todavía en el marco normativo del juego e intenta torcer el reglamento a su favor trasgrediendo una o varias normas, pero, con todo, no destruye su esencia. El segundo, denominado *Spielverderber* (literalmente «rompe-juegos») se desentiende del reglamento tornando el juego imposible, o conduciéndolo hacia un nuevo marco de normas (2012, p. 30). Y el tercero, el pueril, simplemente jugando de manera fingida. Estas formas de romper el *círculo mágico* constituyen una irrupción del curso habitual de las cosas en el marco del juego. En la misma línea, Caillois en su libro *L'homme et le sacré* observa que el juego constituye una esfera convencional y frágil y que «el impacto de la realidad la destruiría inmediatamente» (2014, p. 176).

¹⁴ Esta idea será ampliamente discutida por Henriot en su libro *Sous couleur du jouer*. El autor acuerda con Benveniste que el jugador, en tanto operador lúdico, debe elegir sus acciones en el marco de posibilidades y roles que el juego le ofrece. Sin embargo, observa que sin la *actitud* específica con la que el jugador se dirige al marco de normas y los objetos del juego, no habría juego en absoluto. En sus palabras «sin este jugador, la estructura no tendría ni la forma ni el sentido de un juego. Podemos volver a la fórmula de Benveniste y decir que es el jugador el que determina el juego» (1989, pp. 122-123). Desde su perspectiva, no hay material ni forma que sea estrictamente lúdica, sino que comienzan a ser lúdicas cuando un jugador, o conjunto de jugadores, se dirigen en torno a ellas con una *actitud lúdica*. Esto, sin embargo, es compatible con la idea de Benveniste de que toda dinámica social estructurada a partir de reglas puede devenir en juego si se le abstrae su contenido, pero es precisamente de esta idea de la que surge la imposibilidad de pensar el juego a partir de su forma, como Benveniste pretende, y la necesidad de comprenderlo a partir de la conciencia de los jugadores de tal abstracción. A esta objeción puede responderse atendiendo a la crítica del filósofo Colas Duflo a la definición del juego que ofrecen Huizinga y Caillois. Duflo critica a estos autores por considerar la participación libre como una característica formal del juego. Desde su perspectiva no puede proponerse la *libertad de jugar o no* como algo constitutivo del entorno de juego, dado que esta es una *libertad metafísica* y es exterior al juego, mientras que la libertad propia del juego es una *libertad legal* (1997, p. 57). Es decir, la libertad de elegir entre las diferentes posibilidades que el juego contempla o permite, una vez que se está jugando. En el mismo sentido, podría argumentarse en favor de la posición de Benveniste, que la posibilidad de los jugadores, en tanto existentes exteriores y previos al juego, de volverse hacia la lógica interna del juego y responder a su estructura a partir de desplegar una actitud lúdica, es una decisión externa a la estructura del juego, y que el desarrollo de la actitud lúdica comienza a desplegarse cuando estos se circunscriben al marco simbólico práctico propuesto por la estructura del juego. En tal sentido, podría afirmarse que es el jugador quien hace existir al juego, pero solo en la medida en que se deja determinar por su estructura.

condicionado por el despliegue del juego, dentro de las condiciones en que éste consiste.¹⁵ Esta segunda realidad en la que el juego nos instala y nos mantiene mientras dura, no es suficiente decir que es diferente de la «verdadera» realidad. Podemos caracterizarla con mayor precisión con la ayuda de las expresiones que le aplicamos. La extensión que damos a la palabra juego aclara la representación que nos formamos de ella. Hablamos del juego de las cartas, del juego de palma,¹⁶ y también del juego de la biela,¹⁷ del juego de las instituciones, o del juego de un artista. Decimos que un actor juega,¹⁸ y que una puerta juega.¹⁹ También empleamos expresiones tan diversas como: entrar en juego; poner en juego; dar juego; hacer un juego de... La misma palabra parece significar tanto el movimiento como la restricción o el artificio o la facilidad o el ejercicio. Todo esto, que parece disímil, incluso contradictorio, está lleno de enseñanzas, pero en primer lugar sobre nosotros; el testimonio de las palabras arroja luz sobre *nuestra* concepción del juego.²⁰ No hay en esta materia una noción inmutable: donde nosotros solo vemos variedades de una misma especie, el juego de los niños y el juego de los atletas, los griegos distinguían dos

¹⁵ De la misma manera que la atención a la utilidad y lo habitual deben quedar de lado para la realización del juego, muchos aspectos particulares del jugador deben ser puestos en suspenso para su desarrollo, pues las características particulares con las que el individuo se inserta en sus prácticas habituales constituyen también una exterioridad al entorno de juego. En este sentido, Benveniste advierte que es el jugador el que es determinado por el juego, pues las acciones que este desarrolla en su interior solo pueden darse en el marco de sentido de las dinámicas que el juego establece, o el espacio de juego se vería nuevamente interrumpido por la realidad habitual. Perspectivas teóricas más recientes como el abordaje semioludológico propuesto por Óliver Pérez Latorre indagan el lugar de los jugadores al interior del entorno de juego bajo el concepto de «jugador modelo». Este tomaría elementos de las nociones de «lector modelo» de Umberto Eco, con relación al campo simbólico propuesto por el juego que los jugadores deben interpretar, y la noción de «jugador racional» de John von Neumann con relación a la búsqueda de la maximización de las acciones. Para los *Game Studies* en general, el rol del jugador al interior de las prácticas lúdicas no elimina por completo la personalidad de quien juega tal como afirma Benveniste, sino que formará un *sujeto/jugador* emergente que se da por la interacción de la personalidad del jugador, el rol asignado por el juego (la personalidad si se quiere del personaje que se representa) y el conjunto de reglas y de elementos simbólicos con los que este debe interactuar (Pérez Latorre, 2012).

¹⁶ El *jeu de paume*, o juego de palma es un antecedente de los juegos con raqueta que se popularizó en Francia en el siglo XIII, aunque contaba con distintos antecedentes más antiguos. Originalmente se jugaba con las manos, pero, con el tiempo, se agregaron al juego diferentes formas de raqueta que darán lugar a los juegos que se conocen en la actualidad.

¹⁷ El movimiento que la biela realiza en direcciones diferentes a las que requiere el mecanismo del motor. Esta acepción de juego, entendido como un margen de movimiento que posee una pieza al interior de un mecanismo que se mueve en un sentido diferente, será particularmente destacada por Caillois. El autor señala que la luz de movimiento que expresa uno de los elementos al interior de un mecanismo refleja los aspectos principales del juego: el estar determinado por reglas, pero, a la vez, ofrece un margen de libertad de acción dentro de esas reglas (2014, pp. 13-15).

¹⁸ Al igual que ocurre con el término inglés *play*, el verbo *jouer* se utiliza para jugar, pero, también, para ejecutar un instrumento musical o actuar.

¹⁹ En español la expresión sería que la puerta «tiene juego».

²⁰ Un análisis de las diferentes acepciones metafóricas que ofrece el término juego en diversos idiomas puede encontrarse en el capítulo 2 del *Homo ludens* de Huizinga. También Caillois al volver sobre estos usos metafóricos menciona mayormente las mismas acepciones que Benveniste.

realidades independientes (παίγνιον y ἄθλος) que no se les habría ocurrido confundir. Muchos idiomas hacen la misma distinción. Con esta reserva, podemos discernir, en las múltiples acepciones en que recibimos la palabra, los rasgos constantes de una definición. El hecho que ha provocado esta proliferación semántica es que cualquier ejercicio colectivo, toda «representación», toda la figuración es considerada ahora como «juego», como una imitación «no seria» de la realidad.²¹ Es su lado ficticio el que queda así subrayado. El soldado en ejercicio, el luchador en la arena, el actor en el escenario solo realizan los gestos de su papel, y los hacen hasta el final.²² Cualquier comportamiento que reproduzca la apariencia externa de una acción concertada, que imite su ritmo y desarrollo, se denominará juego. Por extensión, designaremos así un funcionamiento considerado desde el exterior, en su movimiento regular, sin tener en cuenta el resultado obtenido; hablaremos del juego de los músculos, de un mecanismo formal, de una conexión de las partes en el conjunto que las controla, pero cuya función no ha sido prevista. Así, se encuentra unificada, dentro de los términos que la traducen, nuestra representación del juego.²³ Esta se constituyó en el momento en que el término latino *jocus* (que dio origen a nuestra palabra «juego») sustituyó al término *ludus*. *Jocus* es el juego de palabras, la charla no seria, la broma; *ludus* es propiamente «entrenamiento» en todas sus formas: entrenamiento para el estudio (de ahí *ludus* «clase, escuela») o entrenamiento para el combate, ejercicio militar (de ahí *ludus* «competición; juego de circo»). La sustitución de *ludus* por *jocus*, que es la única palabra que se conserva, marca un cambio de actitud hacia estos ejercicios y esquemas, que ahora han caído al nivel de meros «juegos»²⁴.

Podemos de este modo medir el área de esta representación. Pero no estamos mejor informados sobre su naturaleza. Solo aprendemos esto: el juego se especifica cada vez más claramente como distinto de la realidad, como «no serio». Sin embargo, el juego es

²¹ En líneas generales Benveniste presenta una definición más restringida del término juego que las presentadas por Huizinga y Caillois. Su definición busca caracterizar un tipo específico de prácticas que se desentienden de la utilidad y se desarrollan en atención a fines inherentes a su misma estructura formal. En tal sentido, aunque recupera diferentes acepciones del término y busca encontrar en estas acepciones lo específico del juego, evita considerar la dimensión lúdica de prácticas habituales o confundir las dinámicas de la vida seria con el juego, sin importar las similitudes que puedan mostrar. El carácter meramente formal (sin contenido) de las prácticas lúdicas permite distinguirlas completamente de la vida seria. Pero, a su vez, este es el único criterio que distingue lo serio de lo lúdico, por lo que no tendría sentido señalar una pretendida dimensión lúdica o carácter lúdico en prácticas que se orientan hacia finalidades externas.

²² De este modo, el juego puede constar de los mismos pasos que una práctica seria. Incluso puede consistir en una representación más o menos fiel de tales prácticas. Pero su carácter excepcional, y la falta de eficiencia con la que se desarrollan las acciones en su interior con relación a objetivos externos es lo que lo diferencia de lo que en este caso serían una acción militar o una pelea.

²³ El conjunto heterogéneo de acepciones del término juego sería para Benveniste unificado por la consideración externa de las dinámicas que se articulan en las prácticas que denotan sus usos metafóricos.

²⁴ Los términos *jocus* y *ludus* serán utilizados por Benveniste para distinguir dos tipos diferentes de juego: el *jocus* entendido como juego de palabras, o relato que ha perdido su relación con una práctica o ritual, mientras que el *ludus* será pensado como un juego o ritual que ha perdido su relación con un contenido verbal. En este sentido, afirmará que el *jocus* es el mito sin ritual, y el *ludus* es el ritual sin mito.

también, a su manera, una realidad. El juego, separado de la realidad y de la vida cotidiana por sus convenciones, debe por tanto tener su propia realidad. Existe, en efecto, una realidad del juego, igual de específica, que tiene sus leyes, su necesidad, su lógica, su código e incluso su lenguaje. ¿De qué naturaleza es esta realidad particular? y ¿qué relación mantiene con esa otra realidad, que ella excluye?²⁵.

El juego realiza, por intermedio de los participantes, una suerte de drama completo, de forma generalmente agonística,²⁶ que consiste en una lucha por la posesión de objetos, instrumentos o símbolos de victoria. Se juega en un agrupamiento cerrado, equipo, círculo, club, tropa, clase, etc., para el que es la razón de ser y que se dedica por completo a su realización. Entre los miembros de esta agrupación, el vínculo del juego puede ser más fuerte que un parentesco de sangre; crea el sentimiento muy fuerte de una comunidad que extrae de allí su misión, su honor, sus símbolos; los jugadores tienen una personalidad de juego, a menudo un disfraz. Todo esto ayuda a definir el tipo de realidad en la que se mueve el juego: es una realidad mística que toma prestadas de lo sagrado algunas de sus características más aparentes.²⁷

²⁵ En mi artículo «Dinámicas lúdicas y representación» busco conceptualizar esta relación entre el entorno de juego y el entorno habitual desde una perspectiva semiótica a partir de las nociones de *sistema de modelización secundaria* y *periferia simbólica* del semiólogo Yuri Lotman. En este trabajo me propongo entender la relación entre ambas esferas como un dispositivo que habilita la producción de prácticas y símbolos emergentes. En tal sentido, puede observarse también una apropiación del concepto de *mundos narrativos* de Lubomír Doležal para pensar al entorno de juego en trabajos de Antonio Planells de la Maza tales como *Videojuegos y mundos de ficción*.

²⁶ El carácter agonístico del juego, su emergencia como una forma regulada de competencia expresa la tendencia antropológica de los grupos sociales a configurar esquemas antitéticos de competencia. Esta tendencia, que encuentra su paralelo en la esfera del juego es ampliamente desarrollada por Caillois en *L'homme et le sacré*, para indagar los principios de reciprocidad que estructuran las sociedades totémicas. El mismo Huizinga, al considerar los aspectos lúdicos de la guerra señala la tendencia congénita de los grupos sociales «a ser el primero», «a ganar», aun cuando ese ganar no comporte ninguna ganancia (2012, p. 157). Sin embargo, es en el plano de esta competencia lúdica que Huizinga observa la yuxtaposición de la expresión de rivalidades, con formas de dirimir un conflicto mediante una consulta a la divinidad que se manifiesta tanto en la prueba de habilidad como en la apelación al azar. En este marco, el autor afirma que «los juegos de azar, la apuesta, el reto, y la decisión divina se hallan comprendidas, como cosa sagrada, en la misma esfera conceptual» (2012, p. 142). Esta ligazón profunda entre la esfera del juego, la esfera judicial, la guerra y la esfera de lo sagrado posee múltiples testimonios en el pensamiento medieval. Puede consultarse mi trabajo «Ejército, juego y orden social. Una aproximación a la metáfora cósmica de la justificación de la guerra en *De bello* de Juan de Legnano» en donde intento recuperar el vínculo que se establece entre el orden cósmico, la guerra y el juego en el pensamiento del jurista medieval.

²⁷ El tipo de realidad al que corresponde el juego será caracterizado por Benveniste como un espacio ficcional, con un carácter místico, en el que el juego se cierra sobre sí mismo, dejando de lado o excluyendo la realidad habitual. Sin embargo, se advierte que esta tendencia a excluir lo habitual en función de dar lugar a una realidad extravagante ya pertenece antes que al juego a la esfera de lo sagrado. Las similitudes formales que ofrece Benveniste también son señaladas por Huizinga y Caillois, el disfraz, el espacio delimitado, lo que Fink denominará el principio de diferenciación entre el espacio sagrado y el mundo profano que también se dan en el espacio de juego. Pero, en este punto, Benveniste advierte que el juego toma de lo sagrado «sus características más aparentes», pues allí donde lo sagrado se presenta como el asunto más serio, el juego es solo apariencia. Mientras que el ritual, en todo aspecto aparentemente relacionado o

Esta conclusión coincide con las que los sociólogos deducen de las formas actuales de juego. Numerosos estudios sobre el origen y el significado de la mayoría de nuestros juegos muestran supervivencias, más o menos claras, de antiguas ceremonias sagradas, danzas, luchas, mascaradas.²⁸ El juego de pelota dramatiza antiguos mitos tribales. En los juegos infantiles y las rondas se perpetúan los ritos nupciales. Los juegos de azar están destinados a consultar o influir en la suerte. Tal tipo de juegos permite todavía reconocer el recuerdo de cultos agrarios. El trompo es un antiguo *toton*²⁹ adivinatorio, etc.

De este modo aparece en todas partes una profunda relación entre el juego y lo sagrado.³⁰ Y estamos tanto más tentados de identificar ambas esencias cuanto que la pasión del jugador, que le sustrae del mundo real, se asemeja a menudo al éxtasis del fiel cuando

similar al juego, establece y restablece el ordenamiento del mundo profano, el juego solo lo exceptúa, careciendo de motivaciones ulteriores o externas. En esto sigue Benveniste las ideas de Caillois expresadas en el segundo apéndice de su libro *L'homme et le sacré*, titulado «Le jeu et le sacré», en el que el antropólogo francés afirma con gran claridad: «Yo no creo que las formas de juego y de culto, por tener el mismo cuidado en separarse del curso ordinario de la existencia, ocupen una posición equivalente en relación con este último, ni que por ello abarquen un contenido idéntico. [...] El juego, como nadie negará, es pura forma, una actividad que encuentra su fin en sí misma, reglas que se respetan solo para ser reglas. El propio Huizinga subraya que el contenido es secundario. No ocurre lo mismo con lo sagrado, que es, por el contrario, puro contenido: una fuerza indivisible, equívoca, fugaz, efectiva» (p. 174).

²⁸ Sobre la conversión gradual de prácticas asociadas a cultos sagrados en juegos infantiles tanto Huizinga como Caillois han ofrecido diversas consideraciones. Por una parte, es conocida la tesis de Huizinga de que el juego constituye una dimensión originaria de la que emergen formas culturales complejas, ya sea laicas o sagradas. Caillois advierte que junto con esta identificación que establece Huizinga del juego como el origen del ritual, existe paradójicamente otra consideración más o menos aceptada que tiende a pensar al juego como una forma de degradación de un proceso cultural relevante, en el que este perdería su contenido y se tornaría en una práctica residual despojada de sus significaciones políticas y religiosas. El carácter aparentemente contradictorio de estas perspectivas solo refleja para el autor diferentes momentos de su evolución como instituciones sociales, en las que habría un primer momento en el que determinadas prácticas no eran juegos en absoluto, y que luego a partir de ser despojadas de sus connotaciones serias han mostrado su estructura en forma aislada, que coincide con la forma de un juego (2014, pp.126-127).

²⁹ El *toton* es una perinola con varios lados rectos que tenía inscripciones en sus lados cuyo uso consistía en ponerla a girar para ver la cara que salía como resultado. Uso similar al de los dados, pero con la variante de que el *toton* podía contar con 4, 6 o 12 caras.

³⁰ [Nota de E. Benveniste] Encontramos aquí, pero para contradecirlos, algunos de los desarrollos del por otra parte notable libro de J. Huizinga, *Homo Ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur* (Basilea, 1944). Las presentes reflexiones ya estaban elaboradas cuando nos encontramos con esta obra, en la que solo habríamos encontrado argumentos en contra de la tesis que sostiene. Huizinga añade al juego absolutamente toda la actividad humana sujeta a reglas. Ya no es posible ver a qué se opone el juego ni, por consiguiente, en qué consiste. La cuestión fundamental de la relación entre el juego y lo sagrado queda así, en nuestra opinión, totalmente desvirtuada y, sin embargo, éste es el núcleo del problema. Lo cierto es que Huizinga arroja luz sobre el análisis de los grandes fenómenos de la cultura, mostrando a menudo de forma muy sugerente la importancia de, al menos, las formas de juego. [M. Roger Caillois, que pudo leer nuestro artículo en manuscrito, tuvo la amabilidad de indicarnos un estudio suyo (publicado en *Confluences* 10 [1946], pp. 66-77), en el que analiza y discute con penetración esta misma obra de J. Huizinga. A pesar de la diferencia de puntos de vista, sus observaciones anticipan algunas de nuestras conclusiones sobre la relación entre el juego y lo sagrado].

está en contacto con lo sagrado; es la misma exaltación, el mismo patetismo, un frenesí que puede conducir al asesinato o al suicidio.

Y, sin embargo, debajo de este cierto parentesco, discernimos las diferencias fundamentales de las cuales es necesario clarificar las principales. Lo sagrado supone una realidad, la de lo divino; por medio del rito, el fiel es introducido en un mundo distinto, más real que el verdadero. El juego, en cambio, se separa deliberadamente de la realidad. Podemos decir que lo sagrado es lo supra-real, el juego, lo extra-real. –Además, la operación sagrada tiene un fin práctico, que es volver habitable el mundo terrenal, rechazar las fuerzas hostiles, organizar la sociedad, proporcionar la subsistencia o la victoria. El juego no tiene ninguna finalidad práctica en sí mismo; su esencia reside en su propia gratuidad. Porque no podemos atribuir como fin del juego las emociones que suscita; estas emociones no son más que sus consecuencias y no se refieren a la naturaleza del fenómeno–. Finalmente, dentro de lo sagrado, las reglas muy estrictas de la ceremonia tienen cada una y en sí su propia eficacia; deben provocar la intervención de la divinidad por apelación directa y al mismo tiempo permitir a los hombres soportar sin peligro el contacto terrible y maligno de lo sagrado. En el juego, las reglas no son nada por separado y son todo en conjunto, lo que demuestra su propiedad estructuradora; sirven para delimitar el marco espacial y temporal, las «convenciones», y al mismo tiempo ellas constituyen por sí mismas el juego entero.³¹ Es por ello que, en definitiva, lo sagrado es tensión y angustia; el juego, exaltación y liberación.

³¹ En la década del setenta, a propósito de la redacción de un estudio preliminar para *Homo ludens*, Umberto Eco formulará una objeción al planteo inicial de Huizinga que en gran medida puede extenderse a la mayor parte de los estudios sobre el juego de primera mitad del siglo XX. Esta objeción estaba orientada a la falta de definición del objeto de estudio, y a la ambigüedad con la que los abordajes consideraban el término juego, al considerarlo como un concepto que remite de manera principal a una actitud por parte del jugador, pero, a la vez, como un concepto que remite a un conjunto de normas que promueven, preconizan y prescriben determinadas acciones. Esta ambigüedad estaría dada por las diferentes acepciones de los términos del inglés *Game* y *Play*, aludiendo el primero a una matriz combinatoria de normas y restricciones que se identificarían con los juegos particulares, mientras que el segundo a la actitud lúdica implicada por el jugador. En su opinión, Huizinga tiende a desatender la comprensión del juego como un conjunto articulado de normas, pero esta noción termina por reaparecer en diferentes puntos de su estudio sin ser adecuadamente tratada. En sus palabras, «no haber comprendido que hay dos significados abarcados por un mismo significante invalida todo el discurso de Huizinga, continuamente turbado por el fantasma de un juego-matriz que emerge a cada paso de su análisis a turbar la lucidez del juego-comportamiento» (1988). Podría indagarse hasta qué punto Benveniste logra sortear esta objeción presentada por Eco. La solución que ofrece su perspectiva no es del todo clara. Su planteo parece orientarse a la estructura formal del juego, es decir, a pensar el juego fundamentalmente en tanto forma, pero la variable que ofrece el autor para distinguir la modalidad de acciones que el juego constituye frente a otras prácticas no está dada en su estructura formal. No es la forma del juicio o de la guerra lo que la diferencian del juego, sino su contenido. Es decir, el hecho de que las acciones en su interior se realizan o no con atención a fines y utilidades externas. Por consiguiente, es la actitud del jugador lo que distingue el hecho de que un mismo conjunto de normas y acciones se corresponda o no con un juego. No es la forma del juego lo que lo caracteriza, sino el hecho de consistir en una mera forma. Este abordaje no da cuenta de las dos dimensiones señaladas por Eco, pero, en cierta medida, las contiene, al entender que el juego es esencialmente un conjunto de restricciones y requerimientos para la acción,

Todo opone, por lo tanto, el juego a lo sagrado. Y, sin embargo, todo se le parece también. En esta relación dialéctica reside su verdadera relación. De hecho, tienen una estructura simétrica, pero opuesta. Esta homología define el juego y lo sagrado por rasgos comunes y por una orientación opuesta. Mientras que lo sagrado eleva al hombre a lo divino, que es algo «dado» y que es la fuente de toda realidad, el juego devuelve sin riesgo lo divino al nivel del hombre y, por un conjunto de convenciones, lo hace inmediatamente accesible. Por lo tanto, el juego en el fondo no es más que una *operación de desacralización*.³² El juego es lo sagrado invertido y las reglas del juego no sirven más que para asegurar esta inversión.³³ Esto quedará más claro si mostramos en qué consiste esta transmutación y cómo se realiza.

En lo sagrado reside la eficacia suprema, la condición primordial de la eficacia humana. Nuestros actos no logran nada y permanecen para siempre en vano si su poder no está garantizado primero por la ceremonia en la que el oficiante los ha realizado en las formas prescritas y ha evocado su prototipo divino. Ahora bien, el poder de este «acto» sagrado reside precisamente en la conjunción del mito que enuncia la historia y el rito que la reproduce. Si comparamos este esquema con el del juego, la diferencia parece esencial: en el juego, solo el «rito» sobrevive, no se conserva más que la forma del drama sagrado, donde todas las cosas son establecidas nuevamente cada vez. Pero ha sido olvidado o abolido el «mito», la afabulación en las palabras pregnantas que dan a los actos su sentido

pero que debe ser tomado como un juego, desarrollado sin atención a finalidades externas, para ser considerado como tal.

Una lectura similar propone Henriot en *Sous couleur du jouer* cuando señala que el uso del término estructura que utiliza Benveniste en este trabajo es problemático para generar una comprensión de la especificidad del juego, en la medida que no existen elementos formales comunes a los diferentes juegos, sino que lo que caracteriza al juego siempre depende de la actitud de los jugadores (1989, pp. 109-111).

³² Sin excluir de esta manera al juego de la esfera de lo sagrado, autores como Fink en *Le jeu comme symbole du monde*, tienden a distinguir la esfera del juego sagrado de lo que el autor llamará las formas profanas de juego. Mientras que el primer tipo es el que coincide efectivamente con aquellas prácticas rituales en las que el juego se constituye en un ícono de la totalidad que nos permite acceder a una apertura a la totalidad trascendente, el juego profano constituiría una degradación o profanación del juego cultural. Sin embargo, comprometido con una concepción particular de la trascendencia el carácter simbólico del juego, en tanto clave simbólica de acceso a la concepción de la totalidad y su juego cósmico, debe evitar en simultáneo el carácter religioso del juego cúltico como toda forma de profanación de la esfera ritual (2021, p. 202).

La idea de que el juego es el opuesto simétrico de lo sagrado sigue la tesis de Caillois (ver nota 26) y también es coincidente con la del filósofo y psicoanalista francés Jacques Henriot, tal como es formulada en su libro *Le jeu*. Para el autor el juego es esencialmente sacrilego, y se opone en todo momento al ritual. «Lo religioso y más precisamente lo sagrado excluye el juego. Como la risa, el juego corroe lo sagrado. La risa lo ataca y desprecia desde fuera, y el juego lo socava y lo destruye desde dentro. Frente a lo sagrado, el espíritu se inclina, en el juego, él domina. Por destinación, a pesar de que no siempre sea tomado en cuenta, el juego es sacrilego. No es a lo serio a lo que se opone el juego sino a lo sagrado» (1969, p. 96). Otro autor que sigue a Benveniste en este punto es el filósofo italiano Giorgio Agamben en su trabajo titulado «El país de los juguetes» en el que se contraponen el carácter fugaz del tiempo abocado al juego frente a la función ordenadora de las ceremonias y fiestas que restituyen el tiempo calendario.

³³ Una reconstrucción del debate entre Caillois y Huizinga respecto de su comprensión del carácter sagrado del juego y su recepción en Benveniste puede encontrarse en mi trabajo «El juego y lo sagrado. Miradas contrapuestas de significado antropológico del juego y del ritual».

y su virtud. Separado de su mito, el rito se reduce a un conjunto reglamentado de actos, ahora ineficaces, a una reproducción inofensiva de la ceremonia, a un puro «juego». De la lucha divina por la posesión del sol, queda un juego de pelota en el que el jugador puede impunemente –¿acaso algún dios tuvo jamás un privilegio parecido?– tomar a voluntad del disco solar. Así es el *ludus*.

El *Jocus* ofrece una estructura parecida, pero invertida. Aquí son las palabras, no ya los actos, los que constituyen el juego. Palabras que solo tienen su propia virtud; que son proferidas «como si» tradujeran una realidad, pero bajo esta convención, aceptada por todos los participantes, de que no tienen de hecho ningún contenido real. El *jocus* se caracteriza por el carácter deliberadamente ficticio de la realidad a la que hace alusión; pero no se trata de una realidad falsificada, que sería una simple mentira; la mentira presupone o crea el mismo tipo de realidad que la veracidad, mientras que el juego de palabras, la historia «para reírse» nos reconduce a una realidad diferente admitida como tal. Parece entonces que, al revés del *ludus*, y de una manera simétrica, el *jocus* consiste en un puro «mito», al que no corresponde ningún «rito» que le dé un anclaje en la realidad.

En suma, tenemos los elementos de una definición del juego como estructura. El mismo tiene su origen en lo sagrado, del que ofrece una imagen invertida y rota. Si lo sagrado puede definirse por la unidad consustancial del mito y el rito, podemos decir que hay juego cuando se realiza solo la mitad de la operación sagrada, traduciendo solo el mito en palabras o el rito solo en actos. Se está, pues, fuera de la esfera divina y humana de lo eficiente. El juego así entendido tendrá dos variedades: *jocique*³⁴ cuando el mito es reducido a su propio contenido y separado de su rito; lúdico, cuando el rito es practicado por sí mismo y se separa de su mito. En este doble aspecto, el juego encarna cada una de las dos mitades en que la ceremonia sagrada se encuentra escindida. Por otra parte, lo propio del juego es recomponer ficticiamente, en cada una de sus dos formas, la mitad ausente: en el juego de las palabras, se hace como si una realidad de hecho la siguiera; en el juego del cuerpo, se hace como si una realidad de razón la motivara. Esta ficción permite que los actos y las palabras sean coherentes consigo mismos, en un mundo autónomo que las convenciones han sustraído de las fatalidades de la realidad.

Llevando más lejos esta definición, para verificarla, podemos afirmar que ofrece las condiciones necesarias y suficientes para la producción de cualquier juego, y para convertir en juego cualquier actividad regulada. De hecho, para que una actividad sujeta a reglas se convierta³⁵ en un juego, es necesario y suficiente que se la considere en su estructura organizada, haciendo abstracción del fin «real» que ella se propone: es juego, la justicia con su ceremonial y sus ritos inmutables, si se descuida la causa juzgada; es juego, la política, que se desarrolla entre tantas formas y reglas, si se desatiende del gobierno de los hombres; es juego, la poesía, ordenamiento de formas arbitrarias estrechamente reguladas, si se desdeña el sentimiento expresado; es juego, el culto, que es la cosa mejor reglamentada, si se separa de los mitos que actualiza; es juego, la guerra... etc. Toda manifestación coherente

³⁴ Neologismo construido a partir de la palabra latina *jocus*. Benveniste emplea primero los términos *jocus* para referir a los juegos de palabras desprovistos de ritual y *ludus* para referir a los rituales desprovistos de mito, para luego establecer dos variedades de juegos: los lúdicos y los *jociques*, que podrían denominarse con el neologismo «jóquicos».

³⁵ Literalmente «revertirse» o «invertirse en juego».

y regulada de la vida colectiva e individual puede transponerse en un juego cuando le quitamos la motivación de la razón o del hecho que le confiere eficacia.

Tal vez ahora estemos en condiciones de discernir qué es lo que en nosotros reclama el juego y encuentra satisfacción en él. El juego como estructura se refiere, sin duda, a una estructura humana que, habiéndose modelado, se adapta a ella. Si lo consideramos desde un punto de vista muy general en relación con el hombre, observamos en primer lugar que el juego está ligado al predominio de la vida subconsciente, de la que es una manifestación vital desde la primera edad. Precisamente, al liberar una actividad espontánea, corresponde a un instinto profundo. Cuando el niño adquiere la primera noción de la realidad, cuando comprende que ese mundo «útil» está compuesto de peligros, de incoherencias y de prohibiciones, encuentra refugio en el juego y compensa así el agotador esfuerzo que el aprendizaje de la realidad impone a su espíritu. Y a cualquier edad, tanto si uno se entrega a ello como si lo busca, el juego significa un olvido de lo útil, un abandono beneficioso a las fuerzas que la vida real limita y estropea.³⁶ Dentro del juego de grupo, es, más allá del inconsciente individual, un fuerte inconsciente colectivo el que encuentra satisfacción. Porque la actividad del juego en los niños corresponde a su representación nativa de las cosas, cuya esencia es mágica. Esta visión mágica, que el mundo real defrauda a cada instante y cada vez más, es la que el juego le permite experimentar: [el juego] puede identificarse con cualquiera, crear cualquier cosa, romper el reino de lo posible y lo imposible. De una época a otra, los prestigios del juego no varían: la suspensión. El rigor de lo ficticio subvierte lo real. Es suficiente con devenir esto que el juego exige y asumir los riesgos previstos para que un mundo satisfactorio e inteligible nazca de sus propias reglas.

Es necesario plantear bien esta antinomia entre el espíritu y el mundo «real»³⁷ para que se revele la autenticidad de la vida del juego y también su función. El juego permite resolver o abolir el conflicto en el que se resume la relación de la conciencia con el mundo. La conciencia está condenada a ir a tientas dolorosamente en una realidad con la que no puede convivir desde el principio, ni puede asumirla completamente, porque aunque a menudo consigue modificarla, nunca está en condiciones de comprenderla. Tal es su fatalidad. Para realizarse según su tendencia más profunda, la conciencia debe desrealizarse³⁸ según el universo. Aquí es donde el juego interviene: él figura una de las modalidades más reveladoras de esta desrealización a la que aspira el subconsciente, y por ello el juego significa libre expansión. No es esta la única prueba de ello: la imaginación,

³⁶ Siguiendo la misma intuición Fink presenta al juego, en su trabajo, *El oasis de la felicidad*, como la posibilidad del hombre de sustraerse del encadenamiento teleológico que orienta su vida práctica en busca del bienestar y recuperar el presente. El mundo de juego, a partir de su autocontención y su carácter *autotélico* permite al hombre encontrar un oasis frente al tedio y el peso de su búsqueda de bienestar.

³⁷ En esta y varias ocasiones Benveniste utiliza el término «verdadero» en lugar de «real», pero opto por la expresión «mundo real» pues su oposición o tensión conceptual no es con la falsedad como tal sino con lo ficticio, entendido como aquello que es ordenado por un conjunto de acciones que no tienen eficacia desde una perspectiva útil.

³⁸ En francés *irréaliser*, he optado por *desrealizada* para el participio e *irrealizar* para el infinitivo.

los sueños, el arte son otros. Pero el juego, y solo el juego, permite a la conciencia vivir su desrealización en un mundo que le es concedido y en el que la desrealización es la ley.³⁹

Nos encontramos, por lo tanto, en el punto donde se unen una necesidad que emana de la conciencia y una forma que ofrece el juego. La necesidad de irrealizarse se expulsa dentro de esta estructura dada y completa.⁴⁰ No habremos de encontrar en otra parte, en lo sagrado por ejemplo, la misma satisfacción, ya que lo sagrado, incluso si ha sido separado, no se encuentra menos coordinado con la vida real, que organiza; solo lo sagrado da a lo real su realidad, su consistencia, y a los hombres el poder de organizarlo y gobernarlo. Por lo tanto, la distinción entre lo sagrado y lo profano no abarca en absoluto la que existe entre el juego y la realidad; solo es paralela a ella. En la medida en que solo conserva la forma de lo sagrado y la proyecta fuera de la realidad, el juego asegura a la vez la magia de lo irreal y la consistencia de lo humano, la alegría de la libre expansión y el orden de la seguridad. Cada persona puede entonces, en la medida de su imaginación y su pasión, valorarlo nuevamente e incluso resacralizarlo en función de un mito personal.⁴¹

³⁹ En este punto sigue también Benveniste a Caillois, para quien el juego aparece como lo profano de lo profano. La jerarquía establecida por Caillois entre lo sagrado, lo profano y el juego, encuentra a este último como una forma de desvío que le quita a las dinámicas propias de lo profano su contenido, para volverlas meramente formales.

⁴⁰ Es notable que este impulso al que hace referencia Benveniste y que se expresaría de un modo paradigmático en el juego, por construir esquemas imaginarios, aquello que Huizinga denominaría «expresiones parciales de perfección», ya es señalado también por Bataille a propósito de un conjunto más amplio de prácticas. La resistencia que encuentra la conciencia al lidiar con el carácter impredecible y vinculante de la materialidad que el juego permitiría evadir temporalmente ya es confrontada y asumida a partir de la misma construcción de marcos normativos para vincularnos de un modo regular con las cosas y con los otros individuos. En este sentido, señala Bataille siguiendo a Huizinga que el juego crea orden, pero que la misma existencia de las reglas o leyes expresa un miedo a la violencia, subyace la anomia siempre posible que da lugar y razón de ser a esas normas.

⁴¹ En este último pasaje Benveniste parece dejar lugar a la comprensión de un proceso inverso al de desacralización, en el que las prácticas de juego puro sean investidas nuevamente de contenidos sagrados. Esta última posibilidad, apenas planteada por el autor, permitiría vislumbrar una lectura menos antinómica de las tesis de Benveniste y de Huizinga en torno del juego y lo sagrado. Véase por ejemplo mi trabajo «El juego y lo sagrado» en donde se realiza un contrapunto entre ambas posiciones.

Lawrence-Mathers, Anne, *The Magic Books. A History of Enchantment in 20 Medieval Manuscripts*, Yale University Press, 2025, e-ISBN 978-0-300-28145-3

Lucio Nontol
Seton Hall University
nontollu@shu.edu

La obra *The Magic Books. A History of Enchantment in 20 Medieval Manuscripts* (publicada el 11 de marzo de 2025) de Anne Lawrence-Mathers se erige como un aporte significativo al estudio de la magia medieval a través del análisis de veinte manuscritos iluminados que abordan la fascinación de la Europa medieval por lo esotérico y lo sobrenatural. El libro no solo ofrece un recorrido historiográfico sobre la evolución de la magia, sino que también enfatiza la interconexión entre prácticas mágicas, ciencia y religiosidad en la Edad Media.

Anne Lawrence-Mathers, profesora de Historia Medieval en la Universidad de Reading, ya ha abordado previamente el tema en trabajos como *Medieval Meteorology: Forecasting the Weather from Aristotle to the Almanac* (2019), donde exploró la relación entre la ciencia y lo oculto en el pensamiento medieval. En esta nueva obra, la autora examina cómo la magia no fue una mera superchería, sino una disciplina compleja que atrajo la atención de reyes, eclesiásticos y eruditos, generando un corpus textual de gran valor tanto intelectual como artístico.

El libro se estructura en torno al análisis de manuscritos clave, entre ellos un compendio astronómico elaborado para el hijo de Carlomagno, *The Sworn Book of Honorius*, utilizado por sociedades mágicas, y el *Picatrix*, texto fundamental para la tradición astrológica y alquímica medieval. A través de estos documentos, Lawrence-Mathers ilustra cómo la magia transitó desde un conocimiento restringido a elites intelectuales hasta su transformación y censura en la temprana modernidad.

Uno de los aciertos de la obra radica en su aproximación interdisciplinaria. La autora combina el análisis codicológico con estudios de historia cultural y del pensamiento medieval, logrando una síntesis rigurosa y accesible. Asimismo, el libro está profusamente ilustrado, lo que permite apreciar el impacto visual y artístico de estos manuscritos, además de su contenido textual.

Sin embargo, a pesar de su riqueza informativa, podría argumentarse que el libro podría haber profundizado en la relación de estos manuscritos con las controversias teológicas y filosóficas de su tiempo, así como en la recepción de estos textos en contextos no europeos. Aun así, *The Magic Books* se perfila como una contribución fundamental para estudiosos de la historia de la magia, la ciencia medieval y la tradición manuscrita.

En conclusión, Lawrence-Mathers ofrece una obra erudita y visualmente cautivadora que revela el papel central de la magia en la cultura medieval. Su análisis de estos veinte manuscritos permite comprender no solo las prácticas mágicas medievales, sino también el proceso por el cual la magia fue gradualmente desplazada en favor del racionalismo científico emergente. Con ello, *The Magic Books* se convierte en una referencia ineludible para historiadores, filólogos y estudiosos de la cultura medieval.