



Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana.

Editorial

El juego, lo sagrado, la paz, la intención y la importancia de la marginalidad

Lucio Nontol

Artículos

El juego y lo sagrado. Miradas contrapuestas de significado antropológico del juego y el ritual

Emiliano Aldegani

¿Cuál paz? Aproximación a los postulados de Sergio Méndez Arceo y de Ignacio Ellacuría sobre las causas y salidas de la guerra civil salvadoreña

Carlos Mauricio Hernández

La angeología cristiana medieval: una aproximación filosófico política a través del *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis

Cecilia Devia

Una interpretación neurocognitiva de Pedro Abelardo

José María Gil

Debates

Beguinas, terciarias y Tercera Orden Franciscana en Mallorca

Tomeu Pastor Oliver— Albert Cassanyes Roig— Pere Fullana Puigserver

Reseñas

Mark J. Cherry, *Bioethics after God: Morality, Culture, and Medicine*

Lucio Nontol

El juego, lo sagrado, la paz, la intención y la importancia de la marginalidad

Lucio Nontol, TOR

Seton Hall University

nontollu@shu.edu

En este número, la revista *Hispanoamericana TOR* explora cuestiones filosóficas de gran relevancia en el contexto de la historia del pensamiento y su diálogo con disciplinas contemporáneas. Desde la antropología del juego y lo sagrado hasta las complejidades políticas de la guerra civil salvadoreña, pasando por el medievalismo filosófico y el pensamiento neurocognitivo, cada uno de estos temas plantea interrogantes fundamentales sobre la naturaleza humana y la sociedad. «El juego y lo sagrado: miradas contrapuestas de significado antropológico del juego y del ritual». El juego y lo sagrado, aunque en apariencia distantes, comparten una estructura simbólica común que ha sido objeto de estudio desde diferentes tradiciones filosóficas. Johan Huizinga, en *Homo Ludens*, señaló que «el juego es más antiguo que la cultura misma, pues la cultura, por muy incompleta que sea la definición que de ella demos, presupone siempre la sociedad humana, y los animales no han esperado a que el hombre les enseñe a jugar» (Huizinga, 1938). Huizinga muestra que, en las culturas primitivas, el juego tenía un componente ritual que lo vinculaba con lo sagrado. Sin embargo, pensadores como Roger Caillois, en *Les Jeux et les Hommes* (1958), se distancian de esta visión y argumentan que el juego y el ritual, aunque estructuralmente similares, representan actividades con finalidades opuestas. Para Caillois, mientras que el ritual busca reafirmar un orden social y cósmico, el juego genera un espacio de libertad donde las reglas son temporales y no vinculantes. Esta tensión filosófica entre lo sagrado y lo lúdico invita a un debate profundo sobre el significado antropológico de ambas esferas.

«¿Cuál paz? Aproximación a los postulados de Sergio Méndez Arceo y de Ignacio Ellacuría sobre las causas y salidas a la guerra civil salvadoreña». El contexto de la guerra civil salvadoreña marcó un antes y un después en el pensamiento teológico y filosófico en América Latina. La obra de Sergio Méndez Arceo y la de Ignacio Ellacuría fueron fundamentales para articular una visión crítica de la paz en un contexto de profunda violencia estructural. Ellacuría, quien desarrolló su filosofía de la liberación, expresó con contundencia que «la paz verdadera, la paz de la justicia, no puede fundarse en la injusticia ni en la mentira» (Ellacuría, 1982). El enfoque de Ellacuría pone de relieve la necesidad de

una paz que no solo sea la ausencia de conflicto armado, sino una justicia social profunda que se vincule con la dignidad humana y la erradicación de las causas de la violencia estructural. Sergio Méndez Arceo, en una línea cercana, planteaba que «la paz no es un estado natural, sino un proceso dinámico de construcción, donde la lucha por los derechos de los más vulnerables es una obligación cristiana» (Méndez Arceo, 1981). La crítica filosófica de ambos pensadores subraya que la paz no puede ser entendida como una concesión del poder, sino como un derecho humano fundamental.

«La angelología cristiana medieval: una aproximación filosófico-política a través del *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis». El pensamiento medieval está repleto de analogías simbólicas que relacionan la política terrestre con las jerarquías celestiales. Francesc Eiximenis, en su *Llibre dels àngels*, hace un uso sofisticado de la angelología para proponer una estructura política que refleje el orden divino. Este enfoque no es exclusivo de Eiximenis, ya que pensadores como Tomás de Aquino también vinculan la jerarquía angelical con el gobierno en la tierra. Según Aquino, «los ángeles, como seres superiores, reflejan el orden natural y justo que debe regir la vida humana» (Suma Teológica, 1265). Eiximenis lleva esta idea más allá al sugerir que la organización política y social debe reflejar el equilibrio divino representado en las jerarquías angélicas. Así, las virtudes de los ángeles, como la obediencia y la sabiduría, son paradigmas para los gobernantes humanos. Esto abre un campo de investigación fascinante que vincula la angelología cristiana con una filosofía política medieval que buscaba legitimar el poder en términos teológicos.

«Una interpretación neurocognitiva de Pedro Abelardo». Pedro Abelardo, conocido por su enfoque dialéctico y racionalista, puede ser revisitado desde la perspectiva de la neurociencia cognitiva. Abelardo creía que la razón humana tenía la capacidad de desentrañar los misterios de la fe, y en este sentido, su pensamiento se adelanta a algunos aspectos del estudio contemporáneo de los procesos cognitivos. En su *Ética* (1120), Abelardo postula que el pecado no reside en la acción sino en la intención, lo cual refleja una concepción moral que anticipa algunas nociones actuales sobre la conciencia y la toma de decisiones. Desde una interpretación neurocognitiva, su enfoque sobre la intención y la moralidad puede relacionarse con las teorías modernas sobre la relación entre el cerebro, las emociones y la conducta ética. El estudio de la neurociencia moral contemporánea, que examina cómo las áreas del cerebro relacionadas con la empatía y la toma de decisiones éticas funcionan, permite reinterpretar las intuiciones filosóficas de Abelardo a través de un lente científico actual.

En la sección de debates contamos con una investigación titulada: «Las beguinas en la Edad Media». En los debates académicos contemporáneos, el análisis de las beguinas medievales ofrece una ventana crucial para comprender la resistencia y el pensamiento independiente de las mujeres en la Edad Media. Filósofas como Simone de Beauvoir argumentaron que «la historia ha ignorado a las mujeres, y es tiempo de redescubrir su papel no solo como espectadoras, sino como protagonistas en la construcción de nuestra civilización» (*El segundo sexo*, 1949). Las beguinas, con su estilo de vida semi-monástico, desafiaron las normas patriarcales y ofrecieron un modelo alternativo de vida espiritual, intelectual y social.

Estos temas, interconectados, reflejan la importancia de un análisis filosófico interdisciplinario que pueda iluminar las relaciones entre lo antiguo y lo moderno, entre lo teológico y lo político, y entre lo individual y lo estructural en la configuración de la experiencia humana. Agradecemos mucho a todos los autores que han colaborado en este número.

El juego y lo sagrado. Miradas contrapuestas de significado antropológico del juego y del ritual

Play and the Sacred. Contrasting Views of the Anthropological Meaning of Play and Ritual

Emiliano Aldegani

Universidad Nacional de Mar del Plata

emilianoaldegani@gmail.com

Resumen

El presente trabajo tiene por objeto conjugar dos esferas de la experiencia humana que se han asociado en la tradición de maneras muy diversas. Por un lado, el juego entendido como una constante antropológica y, por el otro, la experiencia de la trascendencia que puede asociarse de manera general a la dimensión religiosa del mundo humano. Para ello, se recuperarán los aportes de autores de referencia en la reflexión sobre el juego tales como Johan Huizinga, Roger Caillois, Eugen Fink, Georges Bataille y Émile Benveniste. La finalidad de volver sobre esta tensión original entre el concepto de juego y el de ritual o acción sagrada, se advierte al repensar el modo en que estas dimensiones se configuran en las sociedades occidentales actuales y el paralelo que ofrecen con diferentes problemáticas que presenta la cultura en su estado actual.

Palabras clave

Juego, Sagrado, Profano, Huizinga, Fink

Abstract

The present work aims to combine two spheres of human experience that have been associated in tradition in very diverse ways. On one hand, play understood as an anthropological constant, and on the other hand, the experience of transcendence that can generally be associated with the religious dimension of the human world. To this end, the contributions of key authors in the reflection on play, such as Johan Huizinga, Roger Caillois, Eugen Fink, Georges Bataille, and Émile Benveniste, will be revisited. The purpose of revisiting this original tension between the concept of play and that of ritual or sacred action becomes apparent when rethinking how these dimensions are configured in contemporary Western societies and the parallels they offer with different issues currently presented by culture.

Keywords

Game, Sacred, Profane, Huizinga, Fink

Introducción

El presente trabajo tiene por objeto conjugar dos esferas de la experiencia humana que se han asociado en la tradición de maneras muy diversas. Por un lado, se propone pensar el juego como una práctica social o una dimensión del hacer social de las comunidades que se presenta como una constante antropológica, aunque asuma diferentes configuraciones en cada tiempo y lugar. Por el otro, se propone pensar la experiencia de la trascendencia que puede asociarse de manera general a la dimensión religiosa del mundo humano, a la postulación de valores o normas trascendentes o al objeto de especulación intelectual.

El vínculo entre estas esferas, o las diferentes formas en las que se han pensado en conjunto, establece un espacio de aparición más cercano cuando el juego se entrelaza con determinadas experiencias extáticas que lo asimilan al éxtasis ritual y a otras prácticas indisociables del mundo religioso. Lo lúdico es entendido en estos casos como una clave o puerta de acceso a distintas formas de trascendencia.

Una formulación concreta de esta característica del juego puede encontrarse en la obra de Johan Huizinga cuando afirma que el juego como tal expresa el contacto del hombre con un elemento inmaterial. En sus palabras:

«Todo juego significa algo. Si designamos al principio activo que compone la esencia del juego “espíritu”, habremos dicho demasiado, pero si le llamamos “instinto”, demasiado poco. Piénsese lo que se quiera, el caso es que por albergar el juego un sentido se revela en él, en su esencia, la presencia de un elemento inmaterial»¹.

El juego expresa, en este sentido, un salirse al encuentro con otra cosa que el mundo ordinario en su proceder habitual. Esto es notorio en la idea de desvío que acompaña al concepto a lo largo de las diferentes expresiones con las que es enunciado. Un caso probablemente notorio sea el de la palabra deporte, *sport*, que proviene del término latino *deportare* que significa fundamentalmente desviar o separar, del que derivan términos como *deportar*, conducir a alguien a un lugar. También otros términos asociados al juego como «distracción» participan del campo semántico de la idea de salirse de un curso o exceptuarse del recorrido o el espacio habitual. Las formas que asume este desvío, no obstante, no conservan una acepción común en el pensamiento occidental a lo largo de su historia.² Si se quiere recorrer en forma muy esquemática algunas apreciaciones sobre este

¹ HUIZINGA, J., *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2012, p. 14.

² En su prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes, Ortega sugiere una acepción de *deporte* en la que los marineros oponen su vida de trabajo arduo en el mar, a la vida de recreo y diversión cuando están en puerto a la que refieren como «estar de

desvío podrá corroborarse que este aspecto del juego puede ser señalado en oportunidades como un desvío frente al trabajo y la búsqueda del bienestar o, en ocasiones, como un desvío precisamente por conducir al hombre a lo mundano y alejarlo de la vida espiritual. Estas apreciaciones se apoyan en características diferentes del juego y de su capacidad de generar excepciones al curso vital habitual.

Ahora bien, otro aspecto que vincula al juego con la trascendencia no se produce tanto en la medida en que el juego aparece como una clave de acceso a lo trascendente, es decir, desde el juego hacia el éxtasis religioso sino, en la medida en que las prácticas rituales asumen la forma de un juego, o pueden asimilarse a prácticas lúdicas. En este sentido, el vínculo estrecho que se establece entre el juego y las prácticas rituales o liturgias religiosas es un aspecto que puede corroborarse en las culturas arcaicas, y que en gran medida acompaña el desarrollo de las sociedades occidentales a lo largo de toda su historia reciente. Ya sea por el paralelo o la similitud formal entre las prácticas lúdicas y las prácticas que acompañan el ritual sagrado, por su coincidencia en formas rituales eminentemente ludificadas, o por la oposición entre ambas como esferas excluyentes, el juego se ha establecido en diferentes momentos como una instancia sociocultural que se posiciona en un diálogo estrecho con las formas rituales.

Puede pensarse en los juegos de pelota practicados por diferentes culturas americanas, en las que el *agon* y el ritual emparentado a la divinidad y el sacrificio coinciden ampliamente, o en prácticas asociadas a las culturas arcaicas en el contexto europeo, tales como las prácticas mánticas,³ determinados procesos judiciales o los juegos funerarios, en los que instancias como la adivinación, las prácticas de justicia y la expresión del veredicto divino se entrelazaban con diferentes formas de ritual y de juego.⁴ Incluso las censuras de los Padres de la Iglesia al juego y al teatro romano tienden a apoyarse en una identificación

portu». Esta noción de deporte agregaría a la idea de desvío, la contraposición al trabajo y la pertenencia a un espacio de recreo. ORTEGA y GASSET, J., *La caza y los toros*, España, Ediciones Desusto, 2023, p. 21.

³ El vínculo entre el juego y la adivinación puede corroborarse también en otras culturas. Véase por ejemplo el trabajo de Iwona Kabzińska-Stawarz, «Mongolian Games of Dice: Their Symbolic and Magic Meaning», *Ethnologia Polona*, 11, (1985), pp. 237-263, en el que observa el vínculo entre los dados y las prácticas mánticas en Mongolia.

⁴ COLLI, G., *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquest, 1977. DETIENNE, M., *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid, Taurus, 1986. HUIZINGA, J., *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 2012. LOSYTE, V., *Jouer à l'ombre des dieux*, [Tesis doctoral], Université de Toulouse, 2022.

del juego con prácticas paganas, lo que refuerza el vínculo cultural que se señala entre el juego y el ritual.⁵

Tal como ha señalado Huizinga, el juego y las diferentes formas de ritual sagrado ofrecen un lugar de encuentro privilegiado en las festividades arcaicas, en donde hundirán sus raíces los torneos medievales, celebración en la que se conjugan la ornamentación, lo teatral, la máscara y la competencia. El juego, en conjunción con la festividad, expresará un vínculo particular con el ritual, al constituirse como una instancia originaria de toda expresión cultural.⁶

En este marco, en el presente trabajo se recuperarán los aportes de autores de referencia en la reflexión sobre el juego tales como Huizinga, Roger Caillois o Eugen Fink, en diálogo con el aporte de otros pensadores que han retornado sobre el vínculo que se establece entre el juego y lo sagrado tales como Georges Bataille, Giorgio Agamben o Émile Benveniste. La finalidad de volver sobre esta tensión original entre el concepto de juego y el de ritual o acción sagrada, se advierte al repensar el modo en que estas dimensiones se configuran en las sociedades occidentales actuales y el paralelo que ofrecen con diferentes problemáticas que presenta la cultura en su estado actual.

En consecuencia, el trabajo iniciará con la reconstrucción de algunos planteamientos fundamentales de Huizinga, para entrar en diálogo, en un segundo apartado, con perspectivas teóricas que ponen el acento en la propiedad trascendente del juego. Seguidamente, se recuperarán los aportes de Caillois a la comprensión del juego y la oposición que establece Bataille entre el juego y las actividades productivas. Esta perspectiva busca caracterizar la actitud lúdica en el marco como una acción soberana que se desprende del cálculo y el resguardo de lo material para acceder a una instancia en la que el hombre se aproxima a una libertad trascendente.

A continuación, se observará la oposición entre juego y ritual que se desprende de la perspectiva formalista de Benveniste y el modo en que esta concepción es recuperada por el pensamiento de Agamben. Esta oposición entre ambas esferas, inspirada en las tesis de Caillois, incorporan la idea de un desvío intrínsecamente asociado al juego, en la medida en que observan en el mundo lúdico la incorporación en una realidad que se desliga del mundo habitual.

⁵ MARTÍNEZ SÁEZ, N., «La eutrapelia. Recepción en los primeros cristianos y en los Padres de la Iglesia», en *Las emociones en la Edad Media*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021, pp. 20-32.

⁶ HUIZINGA, *Homo ludens*, op. cit., p. 34.

En este marco, se rescatarán las líneas generales de la concepción del juego que presenta Fink y su caracterización como clave de acceso para la concepción de la totalidad y lo trascendente. Fink busca, en este contexto, recobrar una perspectiva que reconoce al juego un rol relevante en su relación con la trascendencia, aunque muy diferente a la noción utilizada por los otros pensadores en relación con lo sagrado. La distinción entre un *juego cósmico* y un *juego humano* tenderá a pensar al juego como símbolo que permite remitir al hombre a la totalidad y, en tal sentido, observarlo como una clave de acceso, como una práctica en la que el hombre se abre a la concepción especulativa de lo trascendente.

Finalmente se ofrecerán algunos contrapuntos entre estos autores al observar cómo se presentan algunas líneas problemáticas comunes en sus diferentes propuestas. En particular se destacará en la mayor parte de estos abordajes (a) la ubicuidad de la idea de un *desvío* asociada al juego, (b) la caracterización de un ámbito especial al que el juego nos transporta, (c) la oposición entre el juego y el trabajo, (d) la distinción de una forma esencial y genuina de juego frente a otras formas derivadas o secundarias, (e) el diagnóstico de una crisis cultural en Occidente derivada de diversas formas de secularización de las prácticas lúdicas, (f) el potencial estetizante del juego para revitalizar y reordenar la esfera social y (g) la evolución de un debate en torno al vínculo entre el juego y lo sagrado que surge de la contraposición de los argumentos de Caillois a las consideraciones iniciales de Huizinga.

La aproximación de Johan Huizinga al juego: lo lúdico comprendido como la dimensión originaria de las formas culturales

Probablemente la tesis más inquietante con la que Huizinga se propone comprender el fenómeno lúdico, más allá de ofrecer una caracterización formal y de sus elementos principales, puede resumirse de la siguiente manera: el juego es anterior a la cultura, porque la cultura al principio tiene la forma del juego. Lo lúdico es una forma originaria de producción cultural, y este elemento lúdico luego se desplaza hacia el fondo de las instituciones sociales, pero permanece siempre como un aspecto estructural dispuesto a ser reabierto y reformulado.⁷ Sin embargo, una de sus características principales es la de ofrecer una demarcación entre el espacio propio, el lugar en el que se desarrollan las prácticas lúdicas y las formas de la vida habitual. Todo contexto en el que el juego se desarrolla entre un grupo de individuos pertenecientes a una comunidad aparece como una forma de excepción y de extravagancia con respecto a sus quehaceres habituales. En

⁷ *Ibidem*, pp. 8082.

particular, frente al desarrollo serio de su vida orientada hacia el bienestar, o la obtención de sus medios materiales.

Otras prácticas, *a priori* no asociadas al universo de lo lúdico compartirán esta capacidad de exceptuar el flujo de actividades habituales para proponer un escenario simbólico-práctico diferente en el que los individuos ingresan al incorporarse a ellas. Y en tal sentido Huizinga buscará desandar la apariencia externa de estas prácticas para mostrar su vínculo conceptual estrecho y su similitud formal con el juego. Entre estas prácticas se encuentran la guerra, como una forma de ordenación que establece formas excepcionales de interacción por un tiempo y en un espacio determinado, las prácticas judiciales, la poesía, diferentes formas de producción artística y científica, entre otras. A cada una de estas esferas, Huizinga dedicará un capítulo de su libro *Homo ludens* analizando sus vínculos con lo lúdico y con una potencia estetizante de los fenómenos culturales.

Esta característica del fenómeno lúdico es señalada por el autor a partir de la capacidad del juego para crear orden, y para presentarse como una forma de orden. El juego esquematiza la complejidad de la experiencia del mundo permitiendo al hombre acceder a «una forma parcial de perfección». Este orden interno del juego, que delimita un conjunto de prácticas que permanecen separadas del entorno habitual, forman un mundo dentro del mundo que refuerza la idea de *desvío* consustancial al fenómeno lúdico. El espacio de juego inaugura así una esfera que se encierra sobre sí misma. Esta característica le permite asociar la acción llevada dentro del entorno de juego con una acción sagrada. En sus palabras:

«No existe diferencia alguna entre un juego y una acción sagrada, es decir, que esta se desarrolla con las mismas formas que aquel, tampoco el lugar sagrado se puede diferenciar formalmente del campo de juego. El estadio, la mesa de juego, el círculo mágico, el templo, la escena, la pantalla, el estrado judicial, son todos ellos, por la forma y la función, campos o lugares de juego; es decir, terreno consagrado, dominio santo, cercado, separado, en los que rigen determinadas reglas. Mundos temporales dentro del mundo habitual, que sirven para la ejecución de una acción que se consume en sí misma»⁸.

El *desvío*, o el acto excepcional que comporta el juego, se constituye de manera primaria por la construcción de un entorno excepcional en el que las acciones y existencias cobran significados diversos. Este espacio, tan propio del juego como de la liturgia, se demarca del mundo habitual y otorga valor y significado a lo que define como propio. En tal sentido, el entorno ritual posee lo que autores como Cornelius Castoriadis denominan el carácter

⁸ *Ibíd.*, p. 28.

saturante de la institución social, que consiste en anticipar un sentido y un valor a todo aquello que acontece, ha acontecido o acontecerá en un entorno determinado.⁹ Parfraseando a Castoriadis podríamos decir que el juego no admite ruidos. Todo lo que acontece en su interior debe estar contemplado o el *círculo mágico* se disuelve. La cristalización de este sentido otorgado a la *praxis* es una de las formas principales que remiten a lo sagrado, es decir, a la fijación del marco de sentido en el que la sociedad se estructura.¹⁰

Sin embargo, la relación entre el juego y el ritual no será abordada de manera separada en un apartado del *Homo ludens*, sino que se constituirá en un eje transversal del libro, consustancial al análisis del elemento lúdico en la cultura. El ritual aparece como juego festivo, como una dinámica propia de la fiesta arcaica, y se tornará en una práctica seria hasta asumir, a veces, la forma de lo sagrado, pero incluso en estos casos se puede retornar desde la forma sagrada hasta el juego libre.¹¹ En sus palabras:

«La representación sacra es algo más que una realización aparente, y también algo más que una realización simbólica, porque es mística. En ella algo invisible e inexpressado reviste una forma bella, esencial y sagrada. [...] Sin embargo, la realización mediante representación lleva también, en todos sus aspectos, los caracteres formales del juego. Se “juega”, se lleva a cabo la representación, dentro de un campo de juego propio, efectivamente delimitado como fiesta, es decir, con alegría y libertad. Para ello se ha creado un mundo de temporada. Su efecto no cesa con el término del juego, sino que su esplendor ilumina el mundo todos los días y proporciona al grupo que ha celebrado la fiesta seguridad, orden y bienestar, hasta que vuelve de nuevo la temporada de los juegos sagrados»¹².

7

El espacio de lo sagrado comparte con el juego la capacidad de establecer aquello que Fink ha denominado la «distinción»¹³, es decir, aquella disposición que se expresa en el juego y en el templo, mediante la que se delimita un espacio y un tiempo determinados que se separan del resto de lo accesible, para constituirse como un espacio excepcional.¹⁴ El orden divergente propuesto por este nuevo ámbito se identifica con lo que Huizinga expresara en

⁹ CASTORIADIS, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2010, pp. 148-150.

¹⁰ CASTORIADIS, C., «La institución de la sociedad y de la religión», en *Los dominios del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2005.

¹¹ HUIZINGA, *Homo ludens*, op. cit., pp. 198-199.

¹² *Ibidem*, p. 34

¹³ FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, Francia, Éditions de Minut, 2021, p. 131.

¹⁴ «Un bosque, una zona boscosa como cualquier otra, una colina o un recinto especial en la ciudad se delimita, se separa por fronteras sagradas del resto del suelo, se considera suelo consagrado, un lugar para la aparición y la automanifestación de los dioses. En ese terreno se erige un templo. Y se organiza en la alineación adecuada con las direcciones cardinales de los cielos: la salida y la puesta del sol, la bóveda estrellada y mucho de este tipo de cosas encuentra su contrapartida en las medidas de los templos más antiguos». (*Ibidem*, p. 131)

la noción de *círculo mágico*, por medio del cual los jugadores ingresan en un espacio de excepcionalidad y extravagancia en el que se sumergen en el mundo del juego.¹⁵

Ahora bien, el juego coincide con lo sacro no solo desde una perspectiva formal sino desde una perspectiva anímica. Lo que caracteriza al juego no es la falta de seriedad o la liviandad sino, por el contrario, el abandono y la exaltación. El ánimo lúdico se caracteriza por la más ferviente gravedad. Aquí la conexión entre el juego y lo sagrado se hace más explícita pues el espacio del juego abre la posibilidad de expresión de la divinidad y de sus designios. Ello se expresa de manera paradigmática en la comprensión de la victoria o del resultado de un juego agonal como la manifestación del veredicto divino en la resolución de un conflicto o de un litigio.

Desde la perspectiva de Huizinga la conexión entre el derecho, la suerte y el juego de azar puede rastrearse en múltiples culturas, pero este vínculo se expresa también en otras esferas como la guerra y la adivinación. Tal como lo señala al observar los vínculos entre el juego y el derecho: «La palabra de Dios habla por el resultado de una prueba de fuerza o de lucha por armas del mismo modo que por los dados. [...] El resultado del juego de azar es ya, por sí, una decisión sagrada»¹⁶. La conexión entre el azar y la expresión de la voluntad divina, que ya puede encontrarse en el pensamiento griego,¹⁷ se incorpora en el espacio de juego, en el espacio festivo o en el ámbito de lo sagrado y el culto, para dirimir aquello que el juicio de los hombres no puede determinar de un modo inequívoco. Ejemplo de esto pueden constituir prácticas como el juicio por combate durante la Edad Media, pero también la batalla campal en el marco de una guerra sucesoria, o las prácticas mánticas que recurren mediante el procedimiento del juego-ritual a la divinidad para ampliar la visión mundana del hombre.

La tesis de Huizinga se precipita al mundo cultural en su conjunto cuando señala que este vínculo latente entre lo lúdico y la creación cultural comienza a atravesar, a lo largo del

¹⁵ La noción de *playworld* ha tomado una enorme popularidad en las últimas décadas en el ámbito de los *Game Studies* y tiene una fuerte connotación semiótica al comprenderse como el marco ficcional en el que los símbolos y normas del juego operan. Sin embargo, al referir al mundo de juego, tal como lo entiende Fink o el círculo mágico en los términos de Huizinga, se hace referencia a un horizonte conceptual más amplio que el de ser un escenario simbólico, en tanto que se constituye como un espacio de emergencia, de formas culturales, para Huizinga, y en el pensamiento de Fink de lo que llamará apariencias ontológicas, es decir, de órdenes divergentes que mediante la conformación de imágenes y escenarios imaginarios poseen un carácter performático en la conducta de los individuos que se incorporan a su influjo y permiten una captación especulativa diferente del tiempo y del espacio.

¹⁶ HUIZINGA, *Homo ludens*, op. cit., p. 130.

¹⁷ Véase por ejemplo Aristóteles en relación con la fortuna *EN*, 1099b - 1100a, 9; *EE*, 1247a-1248b, 6.

siglo XVIII, un cierto declive. Desde la perspectiva del autor, el elemento lúdico que subyace a las prácticas culturales de las sociedades occidentales decae a partir del siglo XVIII, en parte como un efecto del proceso de secularización que se expresa en estas culturas. El vínculo inicial entre la poesía y la libertad imaginaria del juego asume formas serias al tornarse en literatura sagrada, pero esta seriedad no restaba carácter lúdico al ritual y al juego-cúltico, mientras que la asimilación del juego al trabajo, y a otras esferas de la vida práctica tornan a las prácticas lúdicas hacia una esfera cada vez más estéril para la cultura. A partir del siglo XVIII y marcadamente en el siglo XIX «el trabajo y la producción se convirtieron en ideales y pronto en ídolos. Europa se viste la ropa de trabajo. El sentido social, el afán de instrucción y la estimación económica fueron dominantes del proceso cultural»¹⁸. En mayor medida, el vínculo originario entre lo lúdico y la creación cultural, así como entre el juego y lo sagrado, se diluye para el autor a partir de un proceso cultural en el que la esfera de lo práctico se dirime bajo la noción performativa de la utilidad y el interés¹⁹.

Es entonces el trabajo como noción secular que apunta a la consideración sobre las condiciones materiales de existencia, aquella esfera que termina por desdibujar el vínculo estrecho que la dimensión lúdica de las sociedades arcaicas estableciese entre el juego ritual, las festividades y el desenvolvimiento del mundo de la cultura.

Las lecturas de Roger Caillois y Georges Bataille

El abordaje de Bataille del juego y su vínculo con lo sagrado también destaca una tensión conceptual entre lo lúdico como tal y la utilidad. Pero en un sentido más amplio se distingue en el pensamiento del autor una tensión entre lo sagrado y lo profano, en la que la utilidad y el cálculo material parecen ser aquello que se opone de manera más clara a lo sagrado. En sus comentarios sobre la obra de Caillois²⁰ destaca que el diagnóstico del antropólogo francés sobre el declive de lo sagrado en la actualidad europea y su inclinación por el

¹⁸ HUIZINGA, *Homo ludens*, op. cit., p. 289.

¹⁹ Las censuras medievales al juego orientadas a la perversión moral recriminan ahora, desde una perspectiva propiamente moderna, el desgaste gratuito de tiempo, recursos y energía. El juego se halla por fuera de los cálculos de costo y beneficio, por consiguiente, merece y debe ser limitado. El carácter improductivo del juego es lo que promueve las mayores censuras en la modernidad, a la vez que el riesgo económico derivado de la apuesta al mismo tiempo es reapropiado por los poderes estatales con la aparición de las loterías (ARMENARES, L. T., «Los juegos de azar: ¿Una pasión novohispana?», *Estudios de Historia Novohispana*, 11 (1991), pp. 155-181).

²⁰ Comentario de la segunda edición de *El hombre y lo sagrado*, de Roger Caillois titulado «La guerra y la filosofía de lo sagrado». CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 2015.

cálculo material, termina por reflejarse de manera paradójica en la guerra desatada. Esto se da en la medida en que la guerra y la batalla comparten con la festividad arcaica y con el *potlach*, un impulso destructivo y desenfrenado de derroche de recursos materiales. Aquella esfera originaria que constituía el elemento lúdico de la cultura, o lo sagrado en una connotación religiosa, encuentra todavía un espacio en la actualidad, en tanto la batalla y el exceso que acompaña el despliegue militar parece trascender el cálculo racional y expresar aquello que supera y se desentiende del cálculo profano.²¹

Al igual que la danza o la festividad, la batalla impone nuevas normas y habilita acciones que fuera de su entorno serían consideradas aberrantes o inadecuadas, pero la afinidad conceptual entre la danza, la festividad y la batalla se amplía en el pensamiento de Bataille al considerar el carácter lúdico de estas esferas en otros ámbitos como la apuesta desmedida, el sacrificio, la acción temeraria y, en general, a aquellas instancias en las que los hombres efectúan acciones que trascienden el cálculo y el riesgo de lo material y ponen su vida en juego. En sus palabras:

«El juego -el hecho de burlarse de los mayores bienes- es la manera soberana de sobresalir, que no tiene otro fin que la indiferencia ante cualquier fin, que no es sino la ocasión de dar pruebas de un alma que está por encima de las preocupaciones de la utilidad, mediante destrucciones o dones espléndidos»²².

El carácter gratuito y *autotélico* señalado por Huizinga y Caillois como un aspecto esencial y constitutivo del juego, se hace consciente en la perspectiva de Bataille del consumo de energía y recursos que es destinado a esta gratuidad. En tal sentido, Bataille apunta al juego en el marco de la concepción de una acción soberana en la que el jugador arriesga, regala o destruye sus recursos materiales y, en particular, en la que pone en riesgo su propia vida. El vínculo entre el *juego mayor* y el sacrificio o la ofrenda ritual se evidencia cuando la acción que contraviene el cálculo material busca el restablecimiento del equilibrio roto por la entrega del don, en tanto que el individuo ha realizado algo contra su propio beneficio.

²¹ *Ibidem*, pp. 167-170. La asociación cultural entre el derroche festivo y la acción militar, en particular la batalla campal, posee una huella profunda en la tradición occidental y puede rastrearse hasta la descripción de Hesíodo de los eácidas quienes «se regocijan en la guerra como en un banquete» (Polibio, V 2). Incluso cuando la analogía apunta de manera primaria a la sensación de placer o comodidad obtenida, en ambas situaciones también se puede asociar a las características que comparten ambas esferas como el derroche, el exceso, la excepcionalidad. Esta similitud entre ambas esferas es recuperada por Borges con gran elocuencia en *El jardín de los senderos que se bifurcan* cuando escribe: «el mismo ejército atraviesa un palacio en el que hay una fiesta; la resplandeciente batalla les parece una continuación de la fiesta y logran la victoria».

²² BATAILLE, G., *La Felicidad, el erotismo y la literatura*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2015, pp. 194-195.

En este sentido, la acción soberana que Bataille asocia fuertemente al *juego mayor*, en cuanto esta se desentiende del interés personal y acciona contra él, enmarca este *juego mayor* en una forma de ascetismo u ofrenda. El sacrificio de un bien propio en busca de una respuesta por parte de la divinidad o de una esfera supra-real. Y tal como afirma Caillois, «la víctima ofrecida, destruida en el sacrificio, muestra una restricción impuesta a uno mismo con la esperanza de abundancia o generosidad»²³.

El polo opuesto al juego, el trabajo y su constante resguardo y preocupación por el bienestar y la seguridad, no permite la expresión de la libertad y soberanía que el juego reabre al poner en riesgo desinteresadamente lo propio. Tal como expresa Alexander Pushkin en boca de su personaje Herman en *La dama de picas*, «El juego me interesa mucho, pero no puedo permitirme sacrificar lo esencial con la esperanza de conseguir lo superfluo».

El juego mayor, aquel que expresa la acción soberana del hombre frente a la mezquindad de sus intereses mundanos, se identifica finalmente con una forma de acción gratuita en la que la vida y la muerte están en juego. «Trabajar –afirmará Bataille– es siempre confesar que la servidumbre, la subordinación y el dolor son preferibles a la muerte, y que el juego deberá cesar desde el instante en el que la vida está amenazada»²⁴. El juego constituye una apertura a la trascendencia, en tanto que libera al jugador que asume el deseo ingenuo de enfrentar la muerte, de la pesadez de la subsistencia y del mundo material.

No resulta complejo encontrar ejemplos de aquello que Bataille identifica como *juego mayor* en prácticas que entrelazan el ritual, el riesgo de muerte, la danza y el juego. La tauromaquia, los juegos funerarios, las contiendas de gladiadores pueden ser pensados en esta clave. También algunos juegos rituales de culturas americanas como los de pelota mostraron una conexión estrecha entre la competencia agonal, el traje ritual y el sacrificio. Otros como los voladores de Papantla expresan de manera notable aquello que Bataille observa como acción soberana, y conjugan la música ritual, la acrobacia temeraria y la coreografía en el marco de la celebración de la fertilidad.

²³ CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 2015, p. 25.

²⁴ BATAILLE, G., *La Felicidad, el erotismo y la literatura*, op. cit., p. 207.



Imagen 1. Voladores de Papantla²⁵

Sin embargo, Bataille se ve obligado a distinguir lo que denominará *juego mayor* de otras prácticas que se estructuran como juego pero que constituyen un mero entretenimiento. Podemos pensar, en este sentido, en juegos como el *backgammon*, la generala o una partida de naipes.²⁶ Estas formas profanas de juego no comportan una acción soberana y, en alguna medida, participan de la concepción del juego y de la diversión que se inicia con el pensamiento aristotélico en la que es una forma del descanso y tiene como finalidad el trabajo.²⁷

²⁵ El ritual de los voladores es una práctica americana de la zona de México y Guatemala en la que cuatro hombres descienden, colgados de un pie, girando en espiral desde un poste, mientras otro ejecuta música con un tambor o una flauta en la punta de poste.

²⁶ «Esos juegos menores, esos golfs y ese turismo en grupo, esas literaturas reblandecidas y esas filosofías exangües son la medida de una inmensa abdicación, el reflejo de una triste humanidad que prefiere el trabajo antes que la muerte» (BATAILLE, G., *La Felicidad, el erotismo y la literatura*, op. cit., p. 209).

²⁷ Contraponiendo la diversión al carácter autotélico de la *eudaimonia*, el pensamiento de Aristóteles señala ya que la finalidad de ciertos entretenimientos es descansar la mente para el trabajo. Pues el descanso tiene por finalidad la actividad (EN, 1176b, 30 – 1177a. 11). Esto también es observado por Huizinga al identificar en Aristóteles una comprensión del juego como recreo que tiene por finalidad el descanso para la actividad subsiguiente (HUIZINGA, *Homo ludens*, op. cit., p. 244). En este sentido, resulta llamativo no encontrar referencias en los textos principales de Huizinga del abordaje de la virtud de la *eutrapelia* en los tratadistas medievales de tradición aristotélica tales como Tomas de Aquino, Alfonso el Sabio o Alberto Magno (MARTÍNEZ SÁEZ, N., «Alfonso X “el Sabio” y los juegos en la Edad Media», *Revista Hispanoamericana TOR*, 2 (2021), pp. 2-4).

En el pensamiento de Huizinga esto se traduce como el carácter pueril y la esterilidad cultural que muestran los juegos a partir del siglo XIX, sin que por ello se niegue el hecho evidente de que se juega también en estos períodos, pero advirtiendo que estas formas de juego no comportan el carácter originario que el elemento lúdico mostraba en períodos anteriores.²⁸ Al referir a las carreras y competiciones en las sociedades modernas, más proclives a expresar la tensión entre facciones que a generar una unidad cultural, Huizinga termina por caracterizarlas como una: «mezcla postrera de diversión festiva y de vida pública no tiene mucho que ver con la unidad arcaica de juego y acción en que surgieron las formas de la cultura. Representa más bien un epílogo, un postludio y no un preludio»²⁹.

La puerilidad, entendida como fingimiento de juego, se presenta como un aspecto determinante de las sociedades occidentales para Huizinga, y se identifica en Bataille como la soberanía del trabajo sobre esferas que antes tuvieron un componente eminentemente lúdico. Por el contrario, el jugador que asume las formas del *juego mayor*, en su acción soberana se encuentra inmerso en el campo de lo sagrado, al punto que no solo es sujeto del juego, sino que es superado por este y vuelto un objeto de juego. En su apertura a la trascendencia el jugador termina por ingresar en una lógica y una dinámica que lo exceden y en la que se encuentra inmerso.

Ahora bien, del mismo modo que la festividad, la guerra y el juego se someten al cálculo y el interés que provienen del trabajo; la filosofía y el pensamiento occidental no escapan para Bataille a esta degradación. Al subordinarse al cálculo productivo y a la lógica del bienestar material, el pensamiento racional se vuelve un polo opuesto al juego, tan enemigo del *juego mayor* como lo es el trabajo, pues se convierte en una serie de razonamientos que combaten lo inútil y lo perjudicial mientras que el juego es por esencia «lo soberano, lo caprichoso, lo que no es útil»³⁰.

Por otra parte, Bataille establecerá una distinción con la propuesta inicial de Huizinga al oponer a la concepción del juego como creador orden, a la idea de que el juego es una forma de *desorden limitado*. La existencia de una dimensión normativa en las prácticas lúdicas parece innegable, en tanto que la regularidad de lo habitual es confrontada y suspendida en pos de un nuevo conjunto de regularidades excepcionales. Sin embargo, la relación entre las reglas y el desorden se articula de diferentes maneras en la cultura, ya sea en el ritual sagrado o en prácticas meramente lúdicas. El establecimiento de las reglas busca

²⁸ HUIZINGA, *Homo ludens*, op. cit., p. 289-293.

²⁹ *Ibidem*, p. 271.

³⁰ BATAILLE, G., *La Felicidad, el erotismo y la literatura*, op., p. 216.

tabicar la esfera de lo sagrado de la esfera de lo profano. En términos de Bataille existe una matriz cultural en las sociedades que está dada por la tensión entre dos tendencias no dialectizables: el marco de lo prohibido y la trasgresión.³¹ Esto es un aspecto que comparte el juego con las prácticas sagradas: su sustracción constante del espacio de lo profano.

En las prácticas rituales las normas y el *tabú* distinguen en todo momento el mundo profano del horror que el enorme poder de la esfera sagrada produce al orden humano. Sin embargo, tal como advierte Caillois, las normas y las prohibiciones permiten a la cultura conservarse, pero no evitan que envejezca y es por ello que como contracara del *tabú* aparece la festividad y el exceso ritual como instancias en las que todos los límites se disuelven y se retorna de manera periódica al momento de libertad creativa concedido culturalmente a la divinidad. En sus palabras:

«Las prohibiciones se han mostrado impotentes para mantener la integridad de la naturaleza y de la sociedad. A fortiori, no pueden contribuir a devolverles su juventud original. La propia norma no tiene ningún principio capaz de revigorizarla. Debemos apelar a la virtud creadora de los dioses y remontarnos al principio del mundo, a las fuerzas que transformaron el caos en cosmos. [...] La fiesta es, de hecho, una actualización de los primeros tiempos del universo, del Urzeit, de la era original, eminentemente creativa, que vio cómo todas las cosas, todos los seres, todas las instituciones se asentaban en su forma tradicional y definitiva»³².

14

El juego, en su ambivalencia como concepto, contiene la actitud lúdica que posee una tendencia intrínseca a la disolución de las normas que estructuran el curso de lo habitual, aspecto que comparte probablemente con la comicidad, en tanto que se presenta como una tendencia a ironizar el marco habitual, a la vez que se caracteriza por comportar y promover una estructura interna que organiza de un modo diverso el curso de la vida ordinaria. Estas dos tendencias, al orden y a la apertura, son las distinciones constantes que establecen las culturas totémicas entre lo sagrado y lo profano. Por un lado, la tendencia a separar mediante convenciones arbitrarias, pero vinculantes el espacio de lo sagrado de lo profano evitando toda clase de contaminación, y por otro lado, generando periódicos

³¹ BATAILLE, G., *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 2009, p. 44.

³² BATAILLE, G., *La Felicidad, el erotismo y la literatura*, op., p. 110.

estados de indistinción³³ en los que se subvierten las prohibiciones y se da lugar a formas de orden divergentes.³⁴

Ahora bien, luego de corroborar de múltiples maneras y proveer una gran cantidad de ejemplos que parecen conducir a reforzar la tesis de Huizinga sobre la identificación de lo lúdico y las festividades sagradas, Caillois termina por tomar distancia de manera explícita de esta tesis, siendo seguido por Bataille, y finalmente por Benveniste.

El núcleo de la argumentación de Caillois consiste en señalar que incluso cuando el juego se sustrae formalmente del curso de lo profano, la naturaleza de esta separación es opuesta a la que realiza la delimitación de lo sagrado. Esta oposición no es una diferencia, sino que el juego constituye el opuesto simétrico de lo sagrado. Las similitudes entre el juego y el ritual sagrado que parecen innegables en su estructura formal, se oscurecen tan pronto como se atiende al contenido de ambas esferas. Mientras que el juego apunta a una forma de ligereza en la que el contenido no es del todo relevante, lo sagrado posee un carácter solemne que apunta a la preservación de la vida mundana. En palabras de Caillois:

«Lo sagrado, fuente de omnipotencia, sobrecoge al fiel. Está indefenso ante él y a su completa merced. En el juego ocurre lo contrario: todo es humano, inventado por el hombre creador. Por eso el juego descansa, relaja, nos distrae de la vida y nos hace olvidar los peligros, las preocupaciones y el trabajo. Lo sagrado, en cambio, es el reino de la tensión interior, y es precisamente la existencia secular la fuente de relajación, descanso y distracción. La situación es inversa»³⁵.

³³ Siguiendo de cerca la teoría de la fiesta propuesta por Caillois, Bataille propone la trasgresión como aquella instancia en la que las normas inhibitorias de la violencia natural dadas en las prohibiciones son confrontadas por una emergencia o reincorporación de la violencia en el mundo social. Sin embargo, ello no constituye un retorno a la violencia natural, sino una reincorporación de la violencia en el marco de las prohibiciones dadas, que exceptúa y trasgrede las prohibiciones sin retornar por ello a la libertad del estado anterior a las normas. La trasgresión, en el marco de la fiesta, tiene un carácter limitado y ritual. (ZAPATA, D. G. y SUNIGA, N. C., «Fiesta y sacrificio. Explorando el problema de la transgresión en Georges Bataille», *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LIX, 222 (2014), pp. 235-256).

³⁴ «La inversión de todas las relaciones parece una prueba evidente del retorno del *Caos*, de la era de la fluidez y la confusión. Las fiestas que reviven la primera edad del mundo, como la *Kronia* griega o la *Saturnalia* romana, con sus significativos nombres, implican todas ellas el derrocamiento del orden social. Los esclavos comen en la mesa de sus amos, les ordenan y se burlan de ellos, mientras que sus amos les sirven, les obedecen y sufren afrentas y reprimendas». (CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, op. cit., pp. 131-132)

³⁵ *Ibidem*, p. 174. La formulación más explícita de la tesis de Caillois en torno a la relación que establece el juego con lo sagrado aparece en la segunda edición de su libro *L'homme et le sacré* en un apéndice incorporado a esta edición que se denomina *Le jeu et le sacré*. En la misma edición el autor comenta en el prólogo haber debatido estas ideas en múltiples ocasiones con George Bataille y recupera la lectura de su tesis formulada posteriormente por Émile Benveniste.

El sentido en el que lo profano se separa de lo sagrado será para Caillois simétrico al modo en el que el juego se separa de lo profano. El pasaje de la esfera sagrada al mundo habitual provoca en los hombres una distención, mientras que el pasaje de la esfera profana a la esfera de juego constituye nuevamente una distención. «Se puede establecer una jerarquía sagrado-profano-lúdico -afirma Caillois-. Lo sagrado y lo lúdico confluyen en la medida en que ambos se oponen a la vida práctica, pero ocupan posiciones simétricas en relación con ella»³⁶. Mientras que el juego debe sustraerse de la vida habitual para que el círculo mágico no se diluya, la vida habitual se sustrae de lo sagrado por temor a ser destruida. Esta tesis será luego formulada de un modo más explícito por Benveniste, quitando toda eficacia a la esfera del juego frente a las esferas de lo profano y lo sagrado.

La distinción entre juego y ritual: *ludus* y *jocus*

Un desarrollo de las tesis de Callois puede recuperarse de la perspectiva de Émile Benveniste, expresada en su breve artículo titulado *Le jeu comme structure* de 1947. La posición del lingüista francés resulta relevante en la medida en que reconoce una similitud formal entre el juego y el ritual sagrado, a la vez que señala la incompatibilidad entre ambos fenómenos, al punto de proponer uno como el opuesto simétrico del otro. Esta tesis se opone de manera central a la concepción del juego de Huizinga al punto de que el mismo Benveniste reconoce que, al tener contacto con el trabajo del autor holandés, encontró un conjunto de tesis que amplían tanto el campo semántico del término juego que desvirtúan la posibilidad de observar su relación con otras esferas.³⁷

El autor propone un análisis del juego que apunta a su estructura formal. La definición de juego que propone puede expresarse en pocas palabras, pues apunta a sus dos características fundamentales: «llamaremos juego a toda actividad regulada que tenga su fin en sí misma y no tenga como objetivo una modificación útil de la realidad»³⁸. En efecto, cualquier actividad regulada puede pensarse como juego si se le extrae su contenido, es decir, si se desentiende de la realidad que es afectada por ella. Allí donde Huizinga observaba la dimensión lúdica de las prácticas judiciales, de la guerra, o de la producción

³⁶ *Ibidem*, p. 176.

³⁷ «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». (BENVENISTE, M. *Le jeu comme structure*, *Deucalion. Cahier de philosophie*, 2, (1947), p. 164)

³⁸ *Ibidem*, p. 161.

poética, Benveniste señala que para ser consideradas juego deben desentenderse de todos los componentes reales que les atañen de manera inherente. «Cualquier manifestación coherente 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 da eficacia»³⁹.

El juego aparece entonces vinculado a una forma de acción particular que, a partir de su gratuidad y falta de interés práctico, constituye una forma *desrealizada* de efectuar cambios en lo real. Y esto se produce pues el juego solo conserva la estructura formal de las prácticas de las que se deriva sin conservar su contenido. Sin embargo, el juego crea una realidad para sí, y agota el sentido de sus acciones en su interior. En cierto punto, el juego crea las ficciones de las que carece o es despojado, para otorgar sentido a lo que acontece en su interior.

Allí donde Huizinga observa un origen de las formas culturales en el juego, y en particular de la liturgia y lo sagrado, Benveniste observa, no solo una incompatibilidad estructural entre el juego y lo sagrado, sino una derivación del primero que se desprende como una forma sin contenido de lo sagrado, o incluso como forma sin contenido que se deriva de lo profano. El juego es ritual sin mito, o mito sin ritual, el juego es la estructura simétricamente opuesta a la estructura formal del ritual sagrado que es indisoluble de su contenido, es decir, de la referencia interna a una instancia supra-real. Así, mientras que el ritual sagrado y la liturgia religiosa constituyen una totalidad entre el marco formal y práctico que se desenvuelve y una trascendencia real que constituye su contenido, el juego aparece como una forma despojada de contenido que vuelve la espalda a la realidad para cerrarse sobre una instancia extra-real.

«[El juego] se origina 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 sólo la mitad de la operación sagrada se realiza traduciendo sólo el mito en palabras o el rito sólo en actos. Se está, pues, fuera de la esfera divina y humana de lo eficiente. El juego así entendido tendrá dos variedades: jocus, cuando el mito se reduce a su propio contenido y se separa de su rito; ludus, cuando el rito se practica por sí mismo y se separa de su mito. En este doble aspecto, el juego encarna cada una de las dos mitades en que se divide la ceremonia sagrada. Además, la propia naturaleza del juego es recomponer ficticiamente la mitad ausente en cada una de sus dos formas. [...] Esta ficción permite que los actos y las palabras sean coherentes consigo mismos, en un mundo autónomo que las convenciones han alejado de las fatalidades de la realidad»⁴⁰.

³⁹ *Ibidem*, p. 166.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 165-166.

Puede observarse que, mientras que lo sagrado se constituye en la unión de dos dimensiones, el juego se define por la abstracción y delimitación de una de estas dimensiones. Benveniste identifica la unión del ritual y el mito con la estructura de lo sagrado, mientras que en sus dos formas incompletas, el ritual desarrollado sin contenido aparece como un mero juego al que denominará *ludus*, y el mito sin ritual, sin una práctica concreta y un conjunto de acciones convenidas, deviene mero juego de palabras. El juego aparece así como una realidad que se superpone a lo habitual, que se desentiende de las limitaciones materiales y de la atención a lo útil, pero ello no implica que no cuente para Benveniste con una función específica. A pesar de considerarlo una actividad en la que esencialmente no se modifica el entorno real de manera útil, y de identificar las acciones dentro del juego como una forma específicamente «irrealizada» o «desrealizadora» de actuar sobre el mundo, el autor contempla al juego como una forma de liberar a la conciencia de las limitaciones de lo material para expresarse en el mundo en forma tal que sus acciones no comporten ni riesgo ni resistencia por parte del mundo. A ello refiere el autor con las aludidas «fatalidades de la realidad».

En el curso de la vida profana la conciencia se encuentra constreñida en los riesgos y limitaciones que ofrece el entorno habitual a las acciones, y es en ese sentido que el juego aparece como una irrupción en la que la conciencia se libera de estas limitaciones y decide, a su vez, los riesgos que está dispuesta a asumir para tales acciones. Incluso cuando pueden señalarse riesgos propios del juego o consecuencias como las que preceden a la realización de una apuesta, la asunción de los riesgos es voluntaria, y el jugador está en condiciones de aceptarlos o no, frente a la realidad que se impone en el mundo habitual en el que los riesgos de cada acción no solo no se asumen voluntariamente, sino que ni siquiera se conocen en mayor parte.

Benveniste observa que la conciencia se encuentra atrapada en una realidad que apenas logra modificar, y lo sagrado, aunque se separa de la realidad profana, siempre está sincronizado con ella. «Para realizarse –afirma Benveniste– según su tendencia más profunda, la conciencia debe desrealizarse⁴¹ según el universo». El juego constituye un desvío frente a la *eficiencia* propia del mundo profano y del ámbito de lo sagrado. El hacer que se desarrolla en el juego, resulta en una forma desrealizada de intervenir el curso de las cosas.

Es notable que, incluso cuando Benveniste busca separarse de la concepción de Huizinga, y piensa al juego como una forma sin contenido derivada de una práctica profana

⁴¹ Traducimos por *desrealizarse* el término francés *se irréaliser*. se ha optado por *desrealizada*, para el participio o *irrealizar* para el infinitivo. *Ibidem*, p. 167.

o sagrada, su artículo finaliza con algunas afirmaciones que permiten pensar este procedimiento en sentido inverso. Es decir, partiendo de una dinámica formal sin contenido a la que se adhiere luego un mito para dar lugar a un nuevo ritual. Esto es afirmado por el autor en el último párrafo con el que cierra su trabajo:

«En la medida en que sólo 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»⁴².

Si el juego, devenido ya una mera estructura formal, puede volver a la esfera de lo sagrado en función de un nuevo mito con el que sea asociado en la esfera colectiva, entonces la dinámica de emergencia de las formas culturales que va desde la dimensión lúdica originaria hasta las formas de lo sagrado descripta por Huizinga, no sería del todo incompatible con el planteo de Benveniste, sino que habría un énfasis en el autor holandés en la dinámica de emergencia de formas culturales a partir del juego, y un énfasis del autor francés en el camino inverso de desacralización que va de las formas culturalmente consolidadas a sus expresiones formales en el juego tras ser vaciadas de su contenido. Esto es notable, en tanto Huizinga señala la posibilidad de reabrir la estructura de juego detrás de sus formas más solidificadas,⁴³ aunque se conserva una consideración muy diferente en ambas perspectivas sobre la identificación misma de lo lúdico y lo sagrado, pues tanto Caillois como Benveniste contraponen ambas esferas.

Apoyado en las distinciones de Benveniste, el autor italiano Giorgio Agamben ofrecerá otro factor para pensar la contraposición entre la esfera de lo lúdico y lo sagrado. Este será la consideración del tiempo como tal al interior de ambas esferas.⁴⁴ En efecto, el autor identifica las formas de ritual con un elemento que restituye el vínculo de la comunidad con el pasado, y en tal sentido, restituye y re-encausa el tiempo calendario, mientras que el juego, en tanto desvincula al ritual de su sentido mítico, genera una fragmentación del tiempo y, en cierta forma, lo destruye. La función cultural de ambas

⁴² Ibidem, p. 167.

⁴³ Huizinga señala esta posibilidad de reabrir el juego de asociaciones que se cifran en las formas culturales en diversos puntos de su obra. Una de las expresiones más explícita puede encontrarse cuando afirma que: «generalmente, lo lúdico queda en el trasfondo de los fenómenos culturales. Pero, en todas las épocas, el ímpetu lúdico puede hacerse valer de nuevo en las formas de una cultura muy desarrollada y arrebatarse consigo al individuo y a las masas en la embriaguez de un juego gigantesco» (HUIZINGA, *Homo ludens*, op. cit., p. 81).

⁴⁴ AGAMBEN, G., *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2001.

esferas será antagónica, pues mientras que lo sagrado restablece y ordena el tiempo de una sociedad, el juego se caracteriza por la fugacidad, por la eliminación del tiempo.

Esta tensión llevará a Agamben a recuperar las nociones griegas de *aion* y *chronos*, como las dos maneras de experimentar el tiempo entre las que se cifra la temporalidad histórica. A saber, el tiempo del ritual en el que se mantiene una unidad entre el presente y el tiempo fundante, frente al tiempo medible, que puede dividirse en intervalos y consumirse. A diferencia de Agamben, en la obra de Huizinga, es en la festividad y en los rituales arcaicos donde lo lúdico muestra su esencia, sin que su relación con lo sagrado o lo solemne limite el carácter lúdico de las artes y las diferentes instituciones sociales que se diferencian a partir del desarrollo histórico, como los procedimientos judiciales, la poesía y la música secular, la guerra, etc.

El juego cúltilo y el juego profano en el pensamiento de Eugen Fink

El abordaje del juego que propone Fink piensa también lo lúdico como una apertura a trascender la utilidad. Sin embargo, la relación no se limita a señalar la necesidad de trascender el elemento práctico y racional, sino que también deben ser superadas las prácticas lúdicas que se asimilan al culto para abrir el horizonte existencial del juego. Este aspecto de la teoría finkeana lo vuelve más radical en su caracterización del juego, pues la interrogación cosmológica para ser formulada requiere de una superación del marco teológico que ha orientado a la metafísica tradicional.

Al igual que Huizinga y Bataille, Fink pondrá un énfasis particular en el carácter liberador del juego frente a los requerimientos del proyecto vital del hombre. «Al jugar nos liberamos, por un momento, del engranaje vital [...] 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 sólo tiene fines internos»⁴⁵.

La vida de los hombres, proyectada siempre hacia un *por-ser* que se encamina en torno a la búsqueda de un difuso horizonte de bienestar o *eudemonía*, se encuentra siempre enmarcada en el peso y el tedio de lo cotidiano y de su persecución de fines materiales.⁴⁶ Sin embargo, esta perspectiva, aunque ajustada al juego en tanto fenómeno, no corresponde con el horizonte semántico que puede observarse en el juego entendido en sentido amplio. El juego permite al hombre abrirse a una relación genuina con la

⁴⁵ FINK, E., *Oasis de la felicidad* (Trad. Elsa C. Frost), México, UNAM, 1966.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 60-61.

temporalidad y el presente, en la medida en que lo saca de su proyectiva y su búsqueda del bienestar, pero la tradición quiso ver en este aspecto solo una subordinación del ocio y la diversión lúdica al trabajo, al asumir una forma de descanso. Por el contrario, el gesto liberador del juego para el hombre se fundará en su oposición e independencia del mundo del trabajo. De este modo, afirma:

«Cuando sólo se limita, como es usual, el juego frente al trabajo, frente a la realidad, frente a la seriedad y frente a la autenticidad, se le coloca falsamente al lado de otros fenómenos vitales. El juego es un fenómeno fundamental de la existencia, tan original y autónomo como la muerte, el amor, el trabajo y el dominio, pero no está traspasado como los restantes fenómenos fundamentales por una aspiración común hacia el último fin»⁴⁷.

La acción soberana que apunta a la trascendencia tal como propone Bataille en el acto de la guerra que ofrece un espacio de arrojo y derroche, no será asimilada por Fink a la apertura de una forma de trascendencia, por estar la guerra también atravesada por la búsqueda de objetivos externos y el cálculo de medios y fines. Incluso cuando el trabajo, la guerra y el amor constituyen para Fink *fenómenos existenciales* del hombre, su dependencia a fines exteriores los subordina a una dependencia por la adquisición y administración de medios materiales que solo es eclipsada en el ámbito del juego.⁴⁸

El abordaje de Fink resulta algo más complejo en la medida en que considera al juego como un fenómeno existencial en el que se manifiesta una apertura del hombre al movimiento total del cosmos.⁴⁹ La imposibilidad de separar su comprensión del juego de una pregunta cosmológica y una *fenomenología meóntica* tornan complejo su tratamiento en términos esquemáticos, pero es sin embargo, esta misma concepción como clave de acceso del hombre a la totalidad donde radica el interés de sus ideas para repensar el juego y el ritual como formas de acceso a la trascendencia.⁵⁰

⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁸ FINK, E., «Fenómenos fundamentales de la existencia humana», *Observaciones filosóficas*, [Traducción de C. Holzapfel], 12 (2011), 285 pp. HOLZAPFEL, C., «Fenómenos existenciales fundamentales de Eugen Fink: juego y muerte», *Revista de Filosofía*, 67 (2014), pp. 201-214.

⁴⁹ La comprensión de juego humano como correlato simbólico del movimiento de la totalidad será ampliamente recuperada por el pensador Kostas Axelos en sus tres libros principales sobre el juego: *Le Jeu du monde* de 1969, *Pour une éthique problématique* de 1972 y *Horizons du monde* de 1974. Desde su abordaje, la distinción formulada por Fink entre un juego humano y un juego del mundo habilitará también que se proponga al juego como una clave simbólica de acceso al horizonte del pensar cosmológico en el que el hacer humano puede encontrar su orientación y sentido (AXELOS, K., *Hacia una ética problemática*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 89-94; AXELOS, K., *Les horizons du monde*, Paris, Éditions de Minut, 1974, pp. 84-83).

⁵⁰ Esta concepción de la trascendencia, cabe mencionarlo, asume una caracterización de la totalidad que no puede asimilarse a las formas de acceso a la divinidad o a un

En tal sentido, Fink advierte dos dimensiones de abordaje del juego: el juego entendido como un fenómeno óntico situado en el plano en el que el hombre desarrolla su vida práctica, y el juego abordado desde una perspectiva ontológica, en la que los elementos que intervienen se presentan como íconos del movimiento de la totalidad, o de lo que denominará como *juego cósmico*.

En efecto, una de las nociones principales que orientan la comprensión finkeana del fenómeno lúdico desde una perspectiva óntica es la construcción de lo que llamará un *mundo del juego*. Este espacio simbólico en el que los hombres o niños se desenvuelven al jugar se establece en paralelo y en simultáneo con el mundo práctico que es habitado y comprendido como habitual. Los hombres se divierten y absorben por el juego, no *con* el juego, sino *en* el juego.⁵¹ Este espacio y este tiempo de acción que se inaugura con el juego permite a los hombres desarrollar una actividad en el marco de un entorno irreal. El *mundo de juego* no es una mera falsedad o engaño como podría presentarse, algo que *no es nada*, sino que se construye a partir de lo que Fink denominará como una *apariencia ontológica*, es decir, la construcción de imágenes imaginarias que orientan y dan sentido a las prácticas desarrolladas al interior del juego.

«Cada juego es una producción mágica en un mundo lúdico. En él están los papeles de los jugadores, los papeles alternativos de la comunidad lúdica, la obligatoriedad de la regla de juego, la significación del juguete. El mundo lúdico es una dimensión imaginaria cuyo sentido óntico presenta un oscuro y difícil problema. Jugamos en el llamado mundo real, pero creamos jugando un reino, un campo enigmático que es y a la vez no es real. En el mundo lúdico nos movemos de acuerdo con nuestro papel; pero en tal mundo se dan las figuras imaginarias»⁵².

El mundo de juego es un espacio creativo en el que el hombre experimenta el influjo de su imaginación y somete incluso a la influencia de la apariencia y de la mera imagen. Pero la caracterización de lo aparente como una instancia ontológicamente secundaria se deriva de la consideración del juego y de la poesía que desde la perspectiva del autor puede rastrearse hasta la metafísica y el pensamiento de Platón.

plano inmaterial, sino que se presenta como un afuera del plano intramundano en el que el hombre se despliega, para afrontar el movimiento total en el que este mundo se desenvuelve (FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, Francia, Éditions de Minut, 2021, pp. 18-30; DELGADO PÁEZ, U., «La metafísica ontogónica de Eugen Fink como filosofía meóntica del Absoluto», *Metafísica y Persona*, 26 (2021), pp. 11-22; GARRIDO MATURANO, A. G., «Del ente en el mundo al mundo en el ente. Introducción al concepto cosmológico de mundo de Eugen Fink», *Franciscanum*, 64. 178 (2022), pp. 9-45).

⁵¹ FINK, E., *Oasis de la felicidad*, op. cit., p. 18.

⁵² *Ibidem*, p. 22.

El potencial del juego como clave metafísica para la comprensión de la totalidad y para reabrir la relación del hombre con las cosas que lo rodean es velado en la antigüedad al reducir el juego y la tragedia a la captación o imposición de imágenes, pero fundamentalmente al reducir a la imagen a la capacidad de representar. Si el juego y la poesía consisten en la creación de imágenes, pero estas imágenes solo poseen un carácter derivado y mimético en relación con la naturaleza, entonces, el objeto mismo del juego y de la tragedia aparece bajo la mirada de una degradación ontológica. Siguiendo el curso de las ideas generales de Platón, las cosas son copias de las formas puras, y las imágenes copias de las cosas. Esto explica para Fink por qué la controversia de Platón con los poetas es incluso más radical que su confrontación con los sofistas. Pues filósofo y sofista, en última instancia, se encuentran ambos en el campo del concepto. Mediante un riguroso análisis del discurso puede mostrarse el error del sofista en favor del filósofo, pero en el caso del poeta esto no resulta posible ya que las imágenes que el poeta impone en su discurso provienen de una intelección diferente al pensamiento conceptual. «El poeta es el vidente, el espectador del gran juego en el que todas las cosas se ponen en juego, en el que tienen su surgimiento y su declive, su fortuna y su caída, su resplandor y su extinción»⁵³. Pero la metafísica occidental tenderá a reducir esta captación del movimiento total del mundo a la mera reproducción mimética de las cosas mundanas mediante la representación con imágenes.⁵⁴

En este punto, la ontología cosmológica de Fink se vuelve indisociable de su comprensión del juego. La degradación a la que es sometida la apariencia ontológica comprendida en el juego por parte de la metafísica platónica, consiste en reducir la construcción de imágenes a la mera representación, es decir, a la relación de representación entre dos cosas intramundanas. La imagen se comprende así como una representación derivada de las cosas que salen al encuentro con el hombre en el mundo. En contraposición a esta concepción tradicional del juego, y de la imagen como derivación, Fink propone al juego como un *fenómeno existencial* del hombre que permite superar su comprensión teórica y práctica de los entes, en la medida que habilita la apertura del horizonte vivencial en el que puede formularse la pregunta por la totalidad.⁵⁵

⁵³ FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit., p. 125.

⁵⁴ FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit., pp. 78-80. DELGADO PÁEZ, U., *La pregunta por la experiencia originaria a través de la fórmula finkeana: El juego como símbolo del mundo a la luz de una fenomenología meóntica*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Puebla, 2020, pp. 96-97.

⁵⁵ FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit., pp. 54-65.

La perspectiva del juego y de la poesía que se deriva de la metafísica platónica corresponde a una perspectiva «desencantada» del mundo que ha *trivializado* la relación del hombre con las cosas, al reducir la existencia a su relación con entes intramundanos, sean estos dioses, seres u objetos. La creación imaginaria de apariencias ontológicas por parte del hombre reabre su relación con los entes intramundanos, no por que permita una captación directa e intuitiva del mundo y de la totalidad, sino porque permite un acceso simbólico y especulativo en el que los entes se muestran en su carácter fragmentario y finito, como una parcialidad que simboliza de manera icónica el movimiento de una totalidad a la que el hombre no puede acceder como un fenómeno óptico. Esta forma de acceso a la concepción de la totalidad mediante una apertura extática, permite al hombre advertir en el ente intramundano el movimiento total que lo distingue y organiza como un objeto parcial.⁵⁶

El juego, ya sea cúlctico o ritual, o el juego profano, permite a los hombres partir de lo intramundano hacia la reapertura de la dinámica y organización de las cosas. Y este acceso al movimiento general de organización e indistinción de las cosas se produce mediante la delimitación de un espacio y una serie de roles que exceptúan el influjo de la perspectiva desencantada del mundo, para re-encantar la relación del hombre con las cosas, y *des-trivializar* aquello que la relación profana y mundana con los entes ha despojado del brillo de la trascendencia. En el marco de estas reflexiones, afirma:

«Nos movemos como una cosa entre otras cosas, nos comportamos con la comprensión de las cosas en todos los ámbitos, pero ordinariamente no comprendemos la fuerza imperante que unifica a los seres en su multiplicidad y al mismo tiempo los desgarran en su delimitación. En la comprensión habitual del Ser tratamos con fragmentos del Ser sin experimentarlos como fragmentos. La filosofía como sabiduría del mundo se despierta cuando lo finito allora en su intramundanía y se refiere al mundo-todo, cuando el carácter fragmentario de los seres brilla en la luz del mundo»⁵⁷.

No se trata entonces de una captación del ser verdadero, o de la totalidad lo que habilita al hombre a reencontrar el sentido perdido u oculto de las cosas, sino la captación de los entes intramundanos, habilitada por la proyección gratuita y arbitraria del juego, lo que permite dar cuenta desde una aproximación simbólica al movimiento total en el que estos entes fragmentarios se unifican y delimitan.

El juego cúlctico, el juego ritual, la apertura del hombre a la totalidad mediante la máscara y la apariencia, devuelven al hombre su apertura a la trascendencia, al permitirle retornar a su captación óptica y mundana de los entes bajo la luz del mundo. Lo sagrado,

⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 60-65.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 129.

en este sentido, constituye una dimensión inherente al juego cultural, en la medida en que las imágenes que el juego ritual expresa no se reducen a la mera reproducción y representación de lo intramundano, sino que ofrecen un acceso a la problematización simbólica de lo extra-mundano que da tiempo y espacio a las cosas que son en-el-mundo.

El vínculo que se establece entre el juego y la acción sagrada, o el acceso a la captación de lo trascendente, no se reduce a la asociación histórica y diacrónica entre dos esferas o dimensiones del mundo cultural, sino que es el juego mismo, en tanto fenómeno, lo que permite una apertura del hombre a la trascendencia que le permite participar del juego arbitrario del movimiento de la totalidad.

En este punto es notable que la cosmología finkeana se aleje de una concepción teológica al proponer que la relación del hombre con toda forma de divinidad sería, sin importar la distancia que medie entre el hombre y la divinidad, una relación entre entes intramundanos. Sin embargo, autores como el filósofo argentino Ángel Garrido observan que el planteo de Fink no resulta del todo incompatible con una concepción religiosa del mundo, pues aunque se rechaza una concepción teológica desde una perspectiva especulativa, su filosofía trascendental constituye un llamado en favor de la apertura del hombre a una relación sagrada con las cosas. En sus palabras, «la idea omnipresencia de lo divino como creatividad resulta inescindible de la cosmología finkeana»⁵⁸. Y ello precisamente, en la medida en que el proceso de *destrivialización* del mundo en el que se retorna a un contacto con los entes en su parcialidad y en su vínculo intrínseco con la totalidad comporta una apertura del hombre al mundo que es perfectamente compatible con el éxtasis ritual y con la experiencia religiosa en sentido amplio.

En efecto, tal como señala Garrido, Fink advierte la preservación de una memoria en los ritos culturales de un contacto inmediato y sagrado con las cosas, por lo que propone que el culto es una forma de elevar simbólicamente las cosas para recordar su apertura al mundo de un estado inicial anterior a la distinción de lo sagrado y lo profano, y esto en gran medida, establece de manera vicaria espacios y roles sagrados que operan como heraldos de la totalidad y de la divinidad en el mundo secular. Sin embargo, esta operación se da de manera ambigua en el culto religioso, pues a la vez que se conserva la memoria de tal apertura, se produce un desvío del hombre al mundo, es decir, hacia la concepción de su vínculo con un ser superior⁵⁹ cayendo nuevamente en el marco de la metafísica teológica tradicional.

⁵⁸ GARRIDO MATURANO, A. G., «Del ente en el mundo», op. cit., p. 32

⁵⁹ FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit., p. 135.

Es notable que ahí donde Caillois encuentra una distancia equivalente entre el juego y lo sagrado en relación con lo profano, Fink encontrará al primero como una representación icónica y simbólica de lo segundo, es decir, al juego libre en su devenir abierto arbitrario como un símbolo del movimiento arbitrario de la totalidad. Esto no es porque el juego y lo trascendente se identifiquen en su contenido, sino porque parece presentarse al juego como un esquema abierto intramundano que reabre la relación entre los entes por encima de su vínculo teórico o práctico hacia una relación extática por parte del hombre que deriva de su gratuidad y de su carácter *autotélico*. Es la ausencia misma de contenido de la trascendencia lo que liga al juego y la totalidad como movimiento arbitrario.

Lo sagrado como tal no parece asimilable a lo que Fink identifica con la trascendencia o con la totalidad extra-mundana, pues como el autor señala con cierto énfasis, cualquier instancia divina en el sentido que pueda concebir la teología seguiría en el marco de una jerarquía. La jerarquía propuesta por Caillois entre lo sagrado, lo profano y el juego solo podría resultar viable desde la perspectiva de Fink si se observa la posibilidad de pensar en forma especulativa una trascendencia ajena a las jerarquías propuestas por la metafísica en sus versiones teológicas.

En este sentido, identificar lo sagrado con un sentimiento, y este sentimiento con la esencia de lo religioso, tal como propone Caillois en las primeras páginas de *L'homme et le sacré*, no es del todo incompatible con aquello que Fink denominará el *pathos* de totalidad. El sentimiento que aspira a la comprensión de la totalidad extra-mundana por encima de cualquier prescripción o restricción gnoseológica. Esto puede apoyarse en cierta medida la interpretación de Garrido, en tanto que lo religioso abarca tanto las creencias respecto de la divinidad, que Fink rechaza como marco para su cosmología, como el sentimiento de apertura a la creación sagrada que envuelve la experiencia del mundo, y que el juego en cierta medida logra reavivar *destrivializando* aquello que oscurece un vínculo exclusivamente óptico con las cosas.⁶⁰

⁶⁰ Tal como describe Fink, instancias como el juego permiten recuperar el carácter fragmentario de los entes intramundanos en el marco del Ser primordial, el decir del mundo. Para ello es necesario generar una apertura a la fuerza primordial que unifica y divide los entes en el mundo. En sus palabras: «No comprendemos la fuerza imperante que unifica a los seres en su multiplicidad y al mismo tiempo los desgarran en su delimitación. En la comprensión ontológica ordinaria, tratamos con fragmentos del Ser sin experimentarlos como fragmentos» (FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit., p. 129) La reflexión cosmológica de Fink busca en este sentido distinguir una perspectiva óptica del hombre proyectado al mundo de los «entes» tal como se daría en su aproximación práctica o teórica, de una aproximación simbólica en la que el hombre experimenta el carácter fragmentario de los entes bajo el marco de una totalidad extra-mundana.

Puede verse esquemáticamente una identificación entre el juego y lo trascendente que se desprende de su contraposición con la actividad productiva y con la atención por lo mundano y material. Esto que aparece en el pensamiento de Huizinga como un espacio de creatividad y de religamiento de la esfera social y que en el pensamiento de Bataille se presenta como una acción soberana, pero que en ambos casos se produce por su oposición al trabajo. También Fink, al contraponer el juego a la búsqueda del bienestar, advertirá una característica fundamental del juego en la posibilidad de habitar el presente, y salir del continuo *por ser*. Pero su planteo se vuelve más radical al observar el juego desde una perspectiva ontológica y proponerlo no solo como una separación de los fines que ordenan la acción humana en su vida habitual, sino como un símbolo del movimiento total del cosmos.

El interés que revisten estas ideas en el presente marco se funda principalmente en constituir un planteo más explícito y enfático en la relación del juego como instancia mediadora entre la vida práctica de los hombres y la apertura a la trascendencia. Concepciones como las de Caillois y Benveniste, en las que el juego no puede asimilarse a lo sagrado por carecer de contenido, no son del todo contradictorias con la propuesta de Fink, en tanto que este lo identifica con la apertura al movimiento de lo trascendente por la falta de contenido de ambas instancias. La diferencia entre ambas posiciones no se da, en principio, en su caracterización del juego sino en su caracterización de lo sagrado y de lo trascendente, de la que deriva luego una concepción completamente distinta respecto de la relación de esta esfera con el juego.

Consideraciones finales

El recorrido propuesto permite recuperar algunas líneas en las que se observan puntos de contacto en la caracterización del juego y su relación con lo sagrado propuesta por diferentes autores. En particular sería importante recuperar algunos lineamientos:

- a. Por empezar puede observarse la idea de *desvío* como una constante en la comprensión de juego. Partiendo su caracterización como una excepción que irrumpe el curso de lo habitual para alejarnos de la vida corriente, el *desvío* implicado en la noción de juego se asocia al alejamiento de lo profano y del marco de normas sociales establecidas. Esta concepción aparece de un modo claro en Caillois, mientras que Bataille y Fink pondrán el acento en el alejamiento del cálculo material y de la búsqueda del beneficio propio. El desvío que implica el

carácter *autotélico* del juego se hace evidente en la medida en que se observa al hombre imbuido en el tedio de su curso vital orientado a la búsqueda del bienestar y a lo lúdico como la posibilidad de liberarse temporalmente de ese curso.

- b. Esta idea de desvío tiende a reforzarse con la conceptualización de una instancia excepcional a la que el juego nos conduce. En este sentido, surgen nociones como el *círculo mágico*, que refieren a un espacio y un tiempo excepcionales donde el juego se desarrolla, tal como propone Huizinga y es seguido en gran medida por Caillois.⁶¹ El concepto de *acción soberana* de Bataille tiende también a identificarse con la proyección hacia una esfera supra-racional. La soberanía que comporta el abandono de la búsqueda del bienestar se cimenta en la orientación hacia una forma trascendente de valor, expresada en el accionar del jugador. La idea de Benveniste de que el juego nos conduce a una extra-realidad, cuyo carácter meramente formal la convierte en un espacio ficticio, comporta de manera visible la expresión de un desvío de lo habitual hacia el juego.

En el pensamiento de Fink pueden distinguirse esquemáticamente tres formas en las que se manifiesta la noción de desvío: (1) una noción óptica: el abandono excepcional del curso vital. Esta idea aparece señalada en nociones como *oasis*, o la idea de apropiarse del presente al salirse del *por ser* que enmarca la vida del hombre. (2) Una noción ontológica que se identifica con las apariencias imaginarias que tienen lugar en el *mundo de juego*. (3) Una noción cosmológica que se identifica con el proceso de apertura extática hacia la totalidad. Estas tres formas de desvío se enlazan de esta manera cada una con una forma particular de instancia excepcional que le corresponde.

- c. En tercer lugar, como se ha señalado en todos los casos, el trabajo y su atención a las condiciones materiales de existencia se erigen como el polo opuesto a lo lúdico. Esta característica, tan propia del juego como de lo sagrado, es probablemente el eje principal sobre el que se cimenta la identificación y tensión entre ambas nociones. Esta oposición al trabajo se traduce a su vez en diferentes tensiones conceptuales

⁶¹ Carlos Morillas en su artículo «Huizinga-Caillois. Variaciones sobre una visión antropológica del juego» señala algunas discrepancias de Caillois respecto de la conjunción de los términos ficticio y reglamentado en la definición del juego ofrecida por Huizinga. Sin embargo, esta señalada incompatibilidad entre los momentos de reglamentación y los momentos de imitación o de funcionalización del juego solo dará lugar a una clasificación interna de los tipos de juegos que terminará por incorporar ambos elementos. (MORILLAS GONZÁLEZ, C., «Huizinga-Caillois. Variaciones sobre una visión antropológica del juego», *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 16 (1990), pp. 11-39, p. 25).

como la tensión entre lo voluntario y lo obligatorio o necesario, lo *autotélico* y lo productivo, lo excepcional y lo habitual, lo extravagante y lo regular, etc.

- d. Al otorgar una dimensión tan relevante a la esfera de lo lúdico, ya sea como una dimensión originaria de la creación cultural en Huizinga, como *instintos lúdicos* que orientan el desarrollo de una civilización para Caillois, como la esfera de un hacer soberano y libre por parte del hombre en Bataille, como símbolo de la totalidad y clave para la *destrivialización* de la experiencia del mundo en el pensamiento de Fink, o como una esfera en la que la conciencia del hombre logra realizarse mediante la *desrealización* de sus actos, tal como describe Benveniste, todas estas propuestas se ven en cierta medida forzadas a distinguir una forma originaria o esencial de juego frente a formas derivadas o triviales. Es decir, manifestaciones culturales que con toda evidencia pertenecen al mundo del juego, pero no comportan el potencial estetizante y ordenador que se le confiere a su forma originaria.

La concepción en estos abordajes de formas menores de juego es muy diferente en cada uno de estos pensadores y puede enumerarse esquemáticamente del siguiente modo:

- La descripción de Huizinga del declive del elemento lúdico a partir del siglo XVIII conlleva la identificación de prácticas de juego contemporáneas al autor como formas de juego que no participan de la dimensión lúdica originaria de las formas culturales. Estas formas degradadas de juego, entre las que Huizinga incluye con cierto énfasis al bridge y al ajedrez, son juegos en toda regla, pero no comportan el elemento lúdico de etapas anteriores ni expresan una unidad cultural mediante sus esquemas antitéticos como pudieron hacerlo los torneos medievales o las celebraciones antiguas. La noción de puerilidad, como fingimiento de juego, posee una enorme relevancia en el marco de este señalamiento para caracterizar la actitud reinante en las sociedades occidentales y el advenimiento de su crisis cultural.⁶²

⁶² La referencia al puerilismo que caracteriza a las sociedades occidentales contemporáneas es expresada por Huizinga en el marco de su descripción del decaimiento del elemento lúdico en Occidente en su obra *Homo ludens* y se asocia a la idea de fingimiento o falsificación de juego (HUIZINGA, J., *Homo ludens*, op. cit., pp. 310-312), pero también es señalada en *Entre las sombras del mañana*, en el que el carácter pueril se expresa en diferentes formas de confusión entre el juego y lo serio. Asuntos que constituyen dimensiones serias de la vida social, pero que se han impregnado de juego, o juegos que se desarrollan de modo tan serio que pierden su carácter lúdico (Barcelona, Península, 2007, p. 156), pero también en otras expresiones como la falta de conclusión de los juegos modernos (considérense las ligas y la concatenación de torneos) que difumina la finalización propia de los juegos sagrados. En su última obra, *En los albores de la paz*, el autor vuelve sobre el concepto de

- En el caso de Caillois no hay una categoría de juego que se considere más propia frente a una forma degradada o menor. Sin embargo, el potencial civilizatorio que manifiestan para su perspectiva, las actitudes elementales que rigen los juegos de competencia y azar, constituyen un eslabón central de lo que denominará las *sociedades desarrolladas*, mientras que la *imitación* y el *vértigo* como conjunción de actitudes elementales darán lugar a sociedades primitivas a las que denominará *sociedades de confusión*.⁶³
 - La distinción entre *juego mayor* y *juego menor* en Bataille probablemente sea el ejemplo más explícito, pues una vez que el autor ha caracterizado la acción soberana del jugador que arriesga su vida o su integridad, se ve forzado a construir una categoría menor en la que enmarcar otras formas menores de juego, como lo son el ajedrez, las damas o los entretenimientos. Esta distinción rebasa el ámbito del juego para volcarse también sobre formas menores de arte o de filosofía.
 - Benveniste, es una excepción en este sentido, pues al privar al juego de toda eficacia, no requiere distinguir una forma esencial y una forma derivada de juego, ni por su contenido ni por sus efectos.
 - En el caso de Fink existe una distinción notable entre lo que denominará *juego cultural* o *sagrado* y las formas de *juego profano*.⁶⁴ El primero vinculado a la apertura extática a la totalidad, mientras que el juego profano, mayormente asociado al juego reglado, se asociarán a los pasatiempos. Estos últimos surgen en ocasiones como rastro cultural de una práctica sagrada que ha sido desplazada.⁶⁵
- e. El declive señalado en estas perspectivas de las formas elevadas de juego terminará por anunciar de diferentes maneras una crisis cultural en Occidente. El planteo más explícito en este sentido lo establece el diagnóstico de Huizinga sobre el decaimiento en Occidente del elemento lúdico que impulsaba y daba cohesión a la cultura. La unidad cultural expresada en períodos anteriores vendría a ser reemplazada en el mundo moderno por un enjambre de deseos desencontrados

puerilismo para referir a la perversión de una época marcada por un notable infantilismo (HUIZINGA J., *En los albores de la paz*, Barcelona, Los libros de nuestro tiempo, 1946, pp. 91-92).

⁶³ Estas actitudes esenciales que orientan a los juegos constituyen instintos universales que orientan para Caillois a las sociedades, y que poseen consecuencias fuera de los espacios de juego. Estas son denominadas como *agon*, *alea*, *ilix* y *mimicry* por Caillois y tendrán un lugar fundamental en la clasificación de los distintos tipos de juego propuesta por el autor (CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, op. cit., pp. 171-172).

⁶⁴ FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit., pp. 225-227.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 198-203.

en el que conjuntos fragmentarios de individualidades perseguirán fines diversos sin cohesión social.⁶⁶ Este declive de lo sagrado, y su correlato en la fragmentación social ha sido señalado también por Bataille y por Caillois. En su libro *L'homme et le sacré* afirmará incluso Caillois que el principio de reciprocidad que ha sido fundante en las sociedades totémicas, es reemplazado luego por la búsqueda de la supremacía de diferentes facciones que ya no atienden a un intercambio y reconocimiento recíproco con sus pares.⁶⁷

La propuesta de Fink advierte también una tendencia de los juegos sagrados a reducirse a su contenido doctrinal al interior de los cultos occidentales. En sus palabras: «en la trayectoria histórica de la humanidad sucede de diversas maneras que el ritual cultural se desvanece cada vez más, y pasa cada vez más a segundo plano, mientras que lo que toma la delantera es la doctrina, la promulgación de las palabras del profeta y predicador»⁶⁸.

El énfasis del autor apuntará a observar el potencial del juego para reanudar un contacto más genuino entre el hombre y la totalidad. En este caso, no apelando a aspectos de las sociedades pre-modernas, sino a un tiempo arquetípico en el que la distinción entre lo sagrado y lo profano no se hubiera constituido aún.

- f. Como conclusión derivada de la crisis cultural señalada se vuelve en varios casos sobre el potencial estetizante del juego para reordenar y restablecer la esfera social. En este sentido, se apuesta por la dimensión lúdica como aquella esfera capaz de re-encantar la experiencia del mundo, *destrivializar* nuestra relación con las cosas, revitalizar a partir de la fiesta el marco normativo que estructura la esfera colectiva. El juego, y en gran medida el retorno de lo sagrado como tal, bajo la forma de un reencantamiento, posee la doble función de establecer un orden sobre la

⁶⁶ HUIZINGA, H. *Entre las sombras del mañana*, op. cit., pp. 40-45. Autores contemporáneos como el filósofo surcoreano Byung-Chul Han señalarán también la asociación entre la crisis cultural occidental y el declive de los rituales en los que esta encontrará su cohesión, y al igual que Huizinga propondrá el retorno a los rituales comunitarios que ofrece la religión como forma de *re-ligar* la esfera social (HAN B-CH., *La desaparición de los rituales*, Buenos Aires, Herder, 2021). Estas perspectivas, por otra parte, coinciden con el diagnóstico de una crisis cultural señalado por otros pensadores contemporáneos como Cornelius Castoriadis, quien referirá a la tendencia predominante de las sociedades occidentales como un proceso de fragmentación del imaginario social y de avance de lo insignificante (CASTORIADIS C., *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007).

⁶⁷ CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, op. cit., p. 92.

⁶⁸ FINK, E., *Le jeu comme symbole du monde*, op. cit., p. 184.

dispersión, pero también de resemantizar los elementos y reabrir un esquema imaginario que permita proyectar nuevas dinámicas y lógicas asociación entre ellos. Estas perspectivas de reencantamiento del mundo buscan contraponerse a la tendencia materialista emergente que es señalada en todos los casos, y proviene, como se ha observado, del polo opuesto al juego: el trabajo, la necesidad y la conservación de los medios materiales de existencia. Pero el carácter de juego, en tanto esquema imaginario en el que el mito y el ritual se han separado, abarca también la esfera del trabajo, cuando este se autonomiza del sentido comunitario y comienza a ritualizarse en atención exclusiva al interés. El proceso de reificación o alienación en el ámbito productivo al que refiere la crítica marxista a las sociedades modernas sin duda surge de la falta de sentido orientador que termina por abarcar también a la esfera productiva.

- g. Por último, queda señalado también a lo largo del trabajo la evolución de un debate en torno a la relación entre el juego y lo sagrado que parte de un posicionamiento algo ambiguo en Huizinga pero que tiende a identificar ambas esferas, hasta arribar a la tesis de Caillois que busca delimitarlas y contraponer el juego a lo sagrado, considerándolos como opuestos simétricos frente a lo profano. En una recepción eminentemente formalista de esta tesis, Benveniste terminará por identificar al juego con una *modalidad* de la *praxis* que se caracteriza por la falta de contenido y por su carácter exclusivamente formal, oponiendo de manera terminante la esfera del juego a la de lo sagrado, pero advirtiendo que el juego puede constituirse a partir de lo sagrado si éste es vaciado de contenido.

En este punto es necesario hacer dos observaciones finales:

En primer lugar, es necesario reconsiderar algunas afirmaciones de Benveniste, no porque sus tesis se muestren erradas, sino por poseer un grado de compatibilidad y coherencia mayor del que el mismo ha querido ver con la perspectiva de Huizinga. En particular, en función de la dinámica de emergencia y solidificación de formas culturales que Huizinga advierte se produce desde la dimensión lúdica del campo cultural, y que Benveniste describe fundamentalmente como un proceso inverso. En verdad, no hay en ambos planteos más que un énfasis diferenciado en el momento de la dinámica que se describe. Huizinga no se desentiende de la posibilidad de recorrer un camino inverso en la vuelta a la arbitrariedad y apertura del juego que muestran las formas culturales, e incluso lo sagrado. Mientras que puede observarse sobre el final del ensayo de Benveniste que este advierte que un rito siempre puede volver a ser investido por un nuevo mito en la medida

que se reinserte dentro de sus dinámicas un contenido nuevo. Puede observarse como algo transversal a estas propuestas la posibilidad de ver ambos revces de una dinámica:

- 1) una que va desde la apertura irreverente del juego hasta la consolidación de lo sagrado;
- 2) y otra que va desde las formas establecidas de dinámica social hasta su reapertura a un juego de interrelaciones que goza de cierta gratuidad, imprevisibilidad y arbitrariedad.

Por consiguiente, si se acepta la capacidad de reanudar el lazo entre una dinámica ritual y un mito personal, descrito por Benveniste, en la esfera social, podrían verse ambos movimientos como pertenecientes a una misma dinámica de creación y de reestructuración de la esfera cultural sin necesidad de establecer una oposición como la que pretende Benveniste, sino considerando al juego y al ritual sagrado como momentos diferentes de una misma dinámica.

En segundo lugar, las tesis de Fink en este sentido resultarán ambiguas pues por un lado identifica al juego como un símbolo de la totalidad que promueve una apertura del hombre a la trascendencia, pero por otro lado, advierte que el juego sagrado constituye un desvío en la apertura a la totalidad por orientarse hacia la divinidad. En cierta medida, tanto Caillois como Benveniste y el mismo Fink, observan la similitud formal entre el juego y lo sagrado. Fink incluso terminará por distinguir el juego sagrado del juego profano, evidenciando la similitud entre ambos. Pero para Caillois y sobre todo para Benveniste lo sagrado es indisociable de un contenido, es la unión de mito y ritual, mientras que para Fink es la falta de sentido y de contenido del movimiento libre, creador y arbitrario del juego lo coincide con el devenir arbitrario y sin fundamento de la realidad. A pesar de que Fink vuelve a enlazar al juego y lo sagrado bajo la forma de la trascendencia, coincide con estos autores en la falta de contenido del juego, pues es en este punto en el que se apoya para señalar su apertura al movimiento de la totalidad. La discrepancia no puede resolverse, por lo tanto, en el plano de una caracterización antropológica o semiótica del juego, sino en el marco de una caracterización metafísica (o en sentido estricto cosmológica) de la trascendencia.

¿Cuál paz? Aproximación a los postulados de Sergio Méndez Arceo y de Ignacio Ellacuría sobre las causas y salidas a la guerra civil salvadoreña

What Peace? Approach to the Postulates of Sergio Méndez Arceo and Ignacio Ellacuría on the Causes and Solutions to the Salvadoran Civil War

Carlos Mauricio Hernández

Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones

*Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur**

hrzcarlos@gmail.com

Resumen

En este artículo se realiza una aproximación a los postulados de Sergio Méndez Arceo e Ignacio Ellacuría sobre las causas y posibles soluciones a la guerra civil salvadoreña (1980-1992) desde la categoría de teopraxis. La cual ayuda a comprender por qué, a partir del análisis coyuntural, se fue generando una crítica radical contra la estructura de la realidad que posibilitaba distintos tipos de violencia. Ambos autores coinciden en que la civilización presente debe ser superada por una generadora de un orden social racional, justo y acorde con los valores del Evangelio entendido desde la Teología de la liberación.

Palabras clave

Teopraxis, Capitalismo, Civilización, Utopía, Socialismo

Abstract

This article discusses the viewpoints of Sergio Méndez Arceo and Ignacio Ellacuría on the causes and potential solutions to the Salvadoran civil war (1980-1992) from a theopraxic perspective. This approach helps in understanding how a radical critique of the structure of reality led to various forms of violence, based on the current analysis. Both authors agree that the current civilization needs to be replaced by one that establishes a rational and just social order in line with the values of the Gospel as interpreted by liberation theology.

Keywords

Theopraxis, Capitalism, Civilization, Utopia, Socialism

* Becario del Programa de Becas Posdoctorales, México, asesorado por el Dr. Luis Rodríguez.

Introducción

El Salvador lleva un poco más de tres décadas de haber salido de una cruenta guerra civil que se dio en el marco de la Guerra fría. El 16 de enero de 1992 con la firma de los Acuerdos de paz realizada en el Castillo de Chapultepec (México) y con el posterior proceso llamado Cese del Enfrentamiento Armado, durante varios meses de ese mismo año se cerró ese duro ciclo de violencia político-militar. La paz fue un concepto, una palabra omnipresente durante 1992 en El Salvador. Una abstracción ocupada por protagonistas de ambos bandos en pugna, pero también por sectores al interior y fuera del país centroamericano que discutieron el contenido de lo que implicaba realmente la paz. Aquí se presenta una aproximación hecha por dos personajes a los que no siempre se les ha conocido o reconocido su papel para que ese enfrentamiento llegara a su fin por la vía de la negociación política y que el fruto de esa negociación no se agotara en el callar de los fusiles sino en una sociedad realmente civilizada, justa, humana. Se trata de Sergio Méndez Arceo (1907-1992), considerado «obispo y pastor de salvadoreños en lucha por su liberación»¹ e Ignacio Ellacuría (1930-1989), filósofo y teólogo de la liberación.

Ambos estaban ligados a la Iglesia y fueron sacerdotes católicos. Don Sergio –como se le llamó popularmente– fue obispo de Cuernavaca desde 1952 hasta 1982, mientras que Ellacuría fungió como rector de la jesuita Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA) entre 1979 y 1989. Ambos abrazaron la Teología de la liberación y fueron marcados por la labor pastoral a favor de las mayorías populares que realizó Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador (1977-1980), asesinado por escuadrones de la muerte. Aunque tuvieron poca comunicación entre sí y algún encuentro fortuito a lo largo de sus vidas, hay dos elementos que los vincula entre sí: uno de carácter coyuntural, la guerra civil salvadoreña y otro aquí llamado hermenéutico-estructural, que explicaría el porqué de esa guerra y la alternativa pertinente para superar condiciones generadoras de cualquier tipo de violencia, no solo la que propició el conflicto en El Salvador.

Más específicamente, Don Sergio y Ellacuría propugnaron el fin de la guerra civil desde sus trincheras; uno desde México y otro desde El Salvador, pero su horizonte no se redujo a acabar con la guerra, sino que apuntaba a algo estructural, en tanto buscaban la construcción de una paz duradera. La paz que promovieron es fruto de la justicia. Algo que solo se puede lograr si, por un lado, se supera el sistema imperante, fuente inagotable de violencia e injusticias sociales y, por otro, se sustituye por una civilización más acorde

¹ Cfr. VIDELA, G., *Sergio Méndez Arceo, un Señor Obispo*, Juan Pablos Editor, Ciudad de México, 2010, pp. 52, 176 y 200.

con los principios evangélicos que organice a la sociedad de un modo diferente de como lo hace el capitalismo, anticristiano en esencia.

Don Sergio apostó por la construcción del socialismo. Ellacuría promovió la «civilización de la pobreza». Por ello, se examinan sus aportes y vida desde el concepto de teopraxis: acciones derivadas de la fe que buscan transformaciones profundas de la realidad.

En el primer apartado se expone un contexto de la guerra civil salvadoreña desde las etapas planteadas por el Informe de la Comisión de la Verdad conformada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU). En el segundo, se plantea la categoría sociológica de *teopraxis* que se utiliza para enmarcar los postulados sobre las causas y salidas a la guerra civil salvadoreña. En la tercera parte se plantea la aproximación de qué tipo de paz promovieron ambos personajes.

El dilema del fin de la guerra en El Salvador: triunfo militar o salida política

Desde los primeros años de la guerra civil hubo posturas encontradas sobre cómo salir de ella. El esquema belicista de Ronald Reagan apostaba por el triunfo militar bajo el estandarte de la «seguridad nacional» de los Estados Unidos, que se tradujo en millones de dólares dirigidos al ejército salvadoreño y que conllevó a graves violaciones de derechos humanos desde el Estado y a la destrucción del pequeño país centroamericano. Del lado insurgente también se apostó por la vía militar ante el cierre de espacios de expresión social y –sobre todo– políticos. Además, pretendieron emular la hazaña del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) del 19 de julio de 1979 en Nicaragua, donde la guerrilla tomó el poder con las armas, derrotando al ejército somocista.

La guerra salvadoreña se convirtió así en un espacio de disputa bajo el esquema de la Guerra Fría. Según el Informe de la Comisión de la Verdad titulado «De la locura a la Esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador»², publicado originalmente en 1993, sugiere dividir en cuatro bloques históricos ese período. A continuación, se presenta una breve semblanza de cada uno de ellos.

I bloque (1980-1983) «La institucionalización de la violencia»

En respuesta a la dura represión estatal se forma el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) compuesta su comandancia por quienes representaban a las

² ONU, *De la locura a la esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador. Informe de la Comisión de la Verdad para El Salvador*, Editorial de Cultura Popular, San Salvador, 2006.

cinco guerrillas³ surgidas en la década de los setenta en su mayoría. Por su parte, los escuadrones de la muerte, financiados por grupos oligárquicos y protegidos desde el Estado, torturaron y asesinaron a líderes sindicales, integrantes de movimientos populares, opositores políticos y fueron los responsables del magnicidio del arzobispo Oscar Romero el 24 de marzo de 1980 y otras personas vinculadas con la Iglesia. El ejército llevó a cabo matanzas emblemáticas como la de El Mozote y El Sumpul, donde aplicó tácticas de tierra arrasada contra población desarmada.

En enero de 1981, el FMLN lanzó la primera ofensiva guerrillera. «Se realizan ataques contra objetivos militares en todo el país, que dejaron un saldo de centenares de muertos»⁴. Este mismo año, creció el fenómeno migratorio, fruto del desplazamiento forzado de alrededor de 164 mil personas afectadas hasta entonces. Un año después, se registraron casi 300 mil refugiados en países latinoamericanos. Las cifras sangrientas con el paso de los años fueron aumentando. En 1982 «la embajada norteamericana reporta un total de 5639 muertos, entre los cuales 2330 son civiles, 762 militares y 2547 guerrilleros. Socorro Jurídico Cristiano informa que durante los primeros ocho meses de 1982, se llevaron a cabo 3059 asesinatos políticos»⁵.

En el quehacer gubernamental, José Napoleón Duarte del Partido Demócrata Cristiano (PDC) asumió la dirección de la Junta Revolucionaria de Gobierno el 9 de marzo de 1980. Cuatro años después ganaría la presidencia por medio de elecciones. La Asamblea Constituyente nombró a Álvaro Magaña presidente interino en 1982 y se nombró presidente legislativo a Roberto D'Aubuisson, líder de derecha vinculado con escuadrones de la muerte, además de fundador de Alianza Republicana Nacionalista (ARENA).

Respecto al financiamiento de la guerra, el Informe plantea que en enero de 1981, el presidente de Estados Unidos, Jimmy Carter envió 5 millones de dólares para acciones militares. El siguiente presidente, Ronald Reagan, aumentó «significativamente» ese apoyo al ejército salvadoreño.

³ Fuerzas Populares de Liberación «Farabundo Martí» (FPL, 1970), Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP, 1972), Fuerzas Armadas de Resistencia Nacional (FARN, 1975), Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC, 1976) y las Fuerzas Armadas para la Liberación (FAL, 1980).

⁴ ONU, op. cit., p. 33.

⁵ *Ibidem*, p. 36.

II Bloque (1983-1987) «El enfrentamiento armado como marco de las violaciones»

La Fuerza Armada desde 1983 regularizó los «bombardeos aéreos indiscriminados, ataques masivos de artillería, incursiones de infantería, todo lo cual se expresa en masacres y destrucción de comunidades en un esfuerzo por “quitarle el agua al pez”»⁶.

El hecho político más relevante de este período fue la aprobación de la actual Constitución Política (1983) y las primeras elecciones presidenciales bajo esta Carta Magna en 1984. La Democracia Cristiana resultó con la mayoría de votos y Duarte se convirtió en el primer presidente civil –formalmente electo– en cincuenta años. Al siguiente año, fueron las elecciones legislativas y municipales en las que ganó la mayoría de alcaldías y escaños el PDC.

De lado internacional, algunas personalidades de relevancia mundial visitaron El Salvador. El Papa Juan Pablo II llegó en marzo de 1983 e hizo un llamado a la paz:

«El diálogo que nos pide la Iglesia no es una tregua táctica para fortalecer posiciones en orden a la prosecución de la lucha, sino el esfuerzo sincero de responder con la búsqueda de oportunas soluciones a la angustia, el dolor, el cansancio, la fatiga de tantos y tantos que anhelan la paz. Tantos y tantos que quieren vivir, renacer de las cenizas, buscar el calor de la sonrisa de los niños, lejos del terror y en un clima de convivencia democrática»⁷.

38

Por su parte, el entonces vicepresidente de Estados Unidos, George Bush, visitó El Salvador en diciembre de 1983 y condenó a los escuadrones de la muerte. A lo que se sumó la denuncia del embajador estadounidense en El Salvador, Thomas Pickering, quien señaló a altos mandos del ejército vinculados con ellos. Solo en ese año se le atribuyeron 4700 ejecuciones por parte de esos paramilitares. No obstante, la Cámara Baja del Congreso de EE. UU. aprobó 67,75 millones de dólares en «ayuda de emergencia» en 1984, dirigida en su mayoría al ejército salvadoreño.⁸

Este mismo año se dieron los primeros intentos de diálogo entre el Gobierno y el FMLN sin éxito. La guerrilla llegó a secuestrar a una hija de Duarte. Se negoció por presos políticos su liberación que ocurrió en 1985. Por su parte, D'Aubuisson reconoció públicamente la existencia de escuadrones de la muerte (1986). Para agravar más la situación, se declaró emergencia nacional por el terremoto del 10 de octubre de 1986.

⁶ Ibidem, p. 38.

⁷ Juan Pablo II, *Homilía del 6 de marzo de 1983*, con acceso disponible en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1983/documents/hf_jp-ii_hom_19830306_san-salvador.html

⁸ ONU, op. cit., p. 41.

III Bloque (1987-1989) «el conflicto militar como obstáculo a la paz»

Este período se caracterizó por la intensificación diplomática de la salida negociada. En 1987 los cinco presidentes de Centroamérica firmaron un pacto *Esquipulas II* en el que estipularon pacificar la región. «La Nunciatura Apostólica ofrece su sede para encuentros entre el Gobierno y el FMLN-FDR y el arzobispo Mons. Rivera y Damas actúa como moderador. Las partes se adhieren públicamente al Acuerdo Esquipulas II»⁹. Los asesinatos no pararon a pesar de ese intento de negociación. La Fuerza Armada salvadoreña reportó 470 pérdidas de sus miembros por 1004 de parte de la guerrilla sin contabilizar las víctimas civiles. «Globalmente, sin embargo, el número de víctimas ese año fue menor que en 1986»¹⁰.

En lo electoral, se realizaron elecciones legislativas y municipales en 1988, donde la mayoría fue para ARENA. Procesos electorales que no pararon el quehacer de los escuadrones de la muerte, puesto que arreciaron en su acción ese mismo año, dejando un promedio de ocho crímenes al mes. Mientras el FMLN incluyó a alcaldes entre sus víctimas, además colocó minas que afectaron a civiles.

IV Bloque (1989-1991) «De la “ofensiva final” a la Firma de los Acuerdos de Paz»

La llegada a la presidencia de Alfredo Cristiani, un empresario miembro de las familias oligárquicas más influyentes, parecía que aceleraría la vía negociada que pusiera fin a la guerra debido a la apertura dialoguista que mostró cuando asumió el poder el 1 de junio de 1989. Sin embargo, el 11 noviembre de 1989 el FMLN lanzó la ofensiva final «Hasta el tope y punto», que llevó la guerra al centro de la capital salvadoreña. Antes los conflictos se habían concentrado en zonas rurales. Fue uno de los momentos más violentos de la guerra. En ese contexto fue asesinado Ellacuría el 16 de noviembre, víctima de la llamada «masacre de la UCA» perpetrada por un batallón especializado de la Fuerza Armada.

Después de esa ofensiva, ambas partes consideraron improbable el triunfo de la vía militar por lo que se inició con más fuerza la negociación puesto que la misma ONU asumió el rol protagónico como mediador clave.

«La posibilidad del diálogo se recuperó a partir de la reunión de San Isidro Coronado, Costa Rica, celebrada en diciembre de 1989, donde, paradójicamente, se condenó al FMLN por los cinco presidentes de Centroamérica, pero se aprobó el llamado al secretario general de la ONU para que participe como mediador entre el FMLN y el gobierno. Esto posibilitó que el 4 de abril de 1990 se reunieran en Ginebra representantes de la insurgencia y el

⁹ Ibidem, p. 46.

¹⁰ Ibidem, p. 47.

gobierno y se firmara el Acuerdo de Ginebra, que compromete a las partes a la no interrupción de reuniones de diálogo y a la continuidad de éste, en reuniones mensuales»¹¹.

Aunque tuvo sus momentos álgidos, específicamente en la relación con el punto del ejército y los cuerpos de seguridad, el diálogo no paró hasta alcanzar el fin de la guerra con la Firma de los Acuerdos en el Castillo de Chapultepec, México. No fue mera casualidad la elección del lugar. Más bien fue parte de un reconocimiento simbólico a México por su papel sustancial en la negociación ya que, desde el 28 de agosto de 1981 con la Declaración franco-mexicana,¹² había planteado su postura a favor de la salida política no militar.



Imagen 1. Portada de periódico salvadoreño sobre la Firma de los Acuerdos de Paz.
Fuente: Portada de *El Diario de Hoy*, 16 de enero 1992. Material consultado en Acervos Históricos de la Biblioteca «Florentino Idoate» de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA-El Salvador)

¹¹ BENÍTEZ, R., «Guerra civil en El Salvador y esfuerzos para alcanzar la paz», *Revista Mexicana de Política Exterior*, 28 (1990), pp. 29-30.

¹² Texto de la Declaración disponible en: https://cedema.org/digital_items/4599



Imagen 2. Invitación de ARENA para la celebración de la Firma de los Acuerdos de Paz. **Fuente:** *La Prensa Gráfica*, 16 de enero de 1992, pág. 55. Material consultado en Acervos Históricos de la Biblioteca «Florentino Idoate» de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA-El Salvador)



Imagen 3. Invitación del FMLN a celebrar el Cese del Enfrentamiento Armado. **Fuente:** *La Prensa Gráfica*, 1 de febrero de 1992, p. 55. Material consultado en Acervos Históricos de la Biblioteca «Florentino Idoate» de la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA-El Salvador)

Teopraxis

Ante ese contexto de guerra civil tanto Don Sergio como Ellacuría plantearon que para terminarla era necesario tocar la raíz, la causa última de la violencia estructural. De ahí que, si bien es cierto, se les debe considerar dentro de ese amplio grupo de personas que promovieron la Firma de los Acuerdos de Paz, en sus planteamientos el fin de la guerra era apenas un paso, muy importante y elemental, pero no bastaba con acallar los fusiles para tener una paz plena. Habría que tocar de raíz el sistema para evitar más guerras o conflictos como los que aquejan en el presente a Latinoamérica y el mundo.

¿Qué llevó a que este perfil de clérigos en América Latina tuviera un compromiso y rol protagónico en las luchas de liberación en el siglo XX? ¿Qué concepto de las ciencias sociales enmarca la práctica política desde la fe cristiana/católica de buscar transformar radicalmente la realidad y no solo interpretarla? Desde las ciencias sociales Enriqueta Lerma desarrolla una categoría aplicable al quehacer y teoría de Méndez Arceo y Ellacuría: teopraxis.

«Dado que todas las religiones se traducen en cierta forma de actuar -conservadora o revolucionaria, contestataria o tradicionalista- es posible decir que todas conllevan a una teopráctica, pero solo son teopraxis aquellas que se proponen autotransformarse e incidir en la transformación social con un posicionamiento crítico al sistema económico y político»¹³.

42

Frente a la situación de guerra en El Salvador, ambos personajes pudieron haberse quedado haciendo oración por la paz, lamentándose en sus rituales por las muertes violentas, torturas, desapariciones, etc., o ser indiferentes porque se trataba de «problemas del mundo» ajenos a la Iglesia. Lo cual hubiese sido una teopráctica a secas, de talante conservadora o tradicionalista. Posiciones religiosas así fueron incluso promovidas y financiadas desde algunos sectores de Estados Unidos en el siglo XX.

Alejados de la comodidad teopráctica conservadora, que en algunos casos más que comodidad llegó a ser complicidad con el poder represor, Don Sergio, Ellacuría y otras muchas personas más ligadas a Comunidades Eclesiales de Base o a la Teología de la Liberación, optaron por la teopraxis. Asumieron desde la fe un compromiso por cambiar el orden social, político y económico de la región e incluso de la civilización en todo el planeta. De hecho, la Teología de la Liberación consiste en una manera de expresar la fe en la que se concibe a Dios contra la riqueza, con preferencia por los pobres, que exige

¹³ Lerma, E., *Los otros creyentes. Territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora en Región Fronteriza de Chiapas*, CIMSUR-UNAM, San Cristóbal de Las Casas, 2019, p. 40.

reorganizar la sociedad para construir el Reino de Dios desde el aquí y el ahora y superar la creencia de «sufrir lo más que se pueda en la Tierra para gozar en el cielo». En la línea del concepto *teopraxis*, esta versión de la fe tiene efectos políticos transformadores en tanto buscan favorecer a las mayorías populares, principales víctimas del capitalismo.

Don Sergio

Sergio Méndez Arceo (VII obispo de Cuernavaca, México), asumió desde su diócesis un compromiso particular con algunos grupos insurgentes o socialistas en América Latina, en especial con la Revolución cubana, el Gobierno de Salvador Allende en Chile y con «Cristianos por el Socialismo» de ese país, la Revolución sandinista en Nicaragua y la lucha en El Salvador. Quienes procuraban tomar el poder para crear una sociedad justa, solidaria y humana acorde con los principios del Evangelio desde distintas trincheras, no solo eclesiales o la vía armada, encontraron en Don Sergio un apoyo abierto y decidido.

Cuernavaca se convirtió en un espacio de sostén para personas exiliadas o migrantes obligados a salir de El Salvador por la situación de guerra. Mientras fue obispo, su Catedral fue una tribuna de denuncia de lo que sucedía en aquel país. Al terminar su obispado en 1983 continuó desde la presidencia del Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con América Latina «Oscar Arnulfo Romero» (SICSAL), que había fundado con creyentes y no creyentes como apoyo internacional al proceso de lucha salvadoreña.

Don Sergio tenía interés y un alto grado de conocimiento de las circunstancias salvadoreñas. Platicaba y compartía sus impresiones con dirigentes de la guerrilla, con sacerdotes, con líderes y lideresas de organizaciones sociales salvadoreñas. De hecho, sus últimas tres cartas publicadas en la revista *Proceso* N° 797, las escribió pocos días antes de morir (falleció el 6 de febrero) y estaban dirigidas a Schafik Handal, un líder guerrillero del FMLN, al arzobispo de San Salvador, Arturo Rivera y Damas y al expresidente Cristiani, con motivo del fin de la guerra.

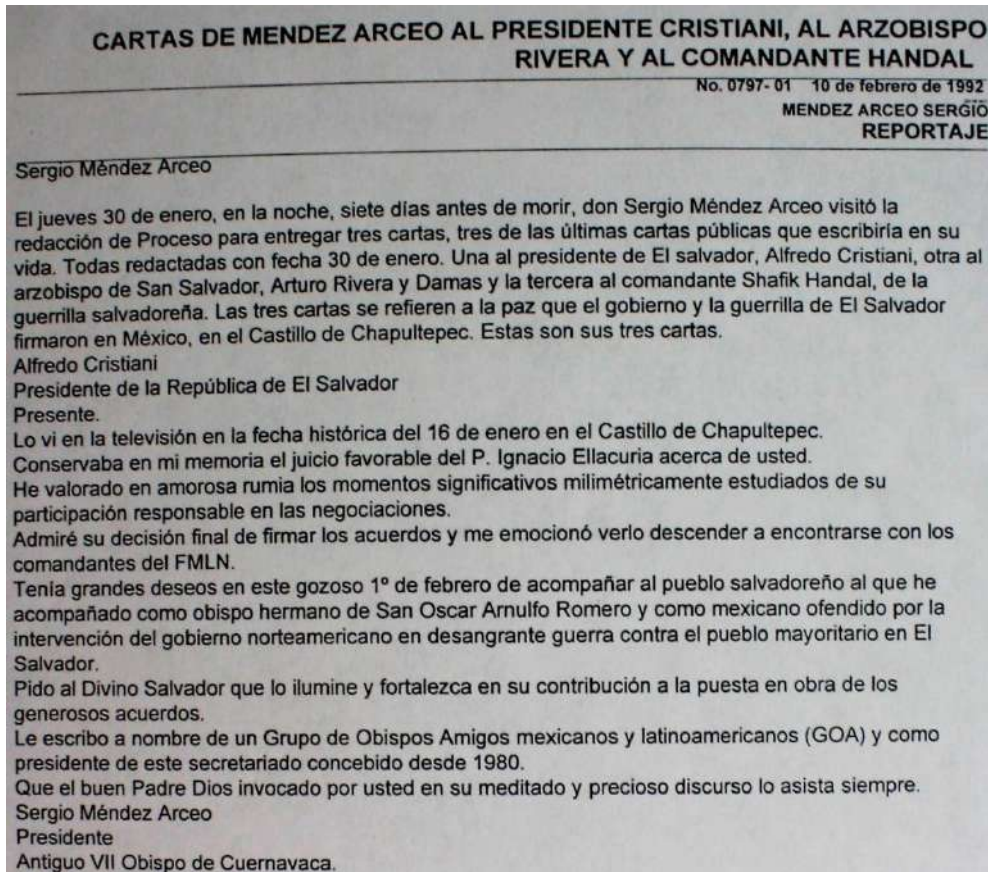


Imagen 4. Extracto con la carta de Don Sergio dirigida al presidente salvadoreño en 1992, Alfredo Cristiani. **Fuente:** Archivo Digital SICSAL, Caja 3, Legajo 1, Expediente 17 A

En estas cartas Don Sergio expresa cuál ha sido su postura desde los inicios de la guerra, una posición de diálogo como salida al conflicto salvadoreño, en el marco de la Declaración franco-mexicana (1981). En la homilía dominical del 16 de enero de 1983 expresó a propósito del viaje a Centroamérica de Juan Pablo II:

«En primer lugar reitero mi reflexión para ayudar a la de ustedes sobre el próximo viaje del Papa. El Papa también ha comenzado a prepararlo, nuevamente habló de Centroamérica, ayer, con los representantes diplomáticos ante la Santa Sede, insistiendo en el diálogo como camino imprescindible para la paz. Un diálogo donde no será nada más intercambio de palabras, sino que conduzca al cambio de mentalidad... ha habido naciones que insisten en ese diálogo: México con Francia, Venezuela.

»Otras naciones se han sumado, en particular para resolver el caso de El Salvador, insistiendo en que el diálogo tiene que ser con los que están en la oposición formada, porque ya son un interlocutor, los insurrectos, imprescindible. Se han ganado la capacidad de interlocutores; a pesar de toda la ayuda material de los Estados Unidos no se ha podido acallar a este interlocutor»¹⁴.

¹⁴ MÉNDEZ ARCEO, S., *Compromiso cristiano y liberación (Vol. 1)*, Ediciones Nuevo Mar – Centro de Estudios Ecueménicos, México, 1985, pp. 219-220.

Su apuesta por el diálogo, conllevaba dos situaciones específicas: que se acabara con la guerra y con las causas de la guerra, esto es, propiciar condiciones de vida que no solo se redujeran a acabar con la represión de tipo política, sino que incluyera medidas económicas y sociales que propiciaran condiciones de vida digna, particularmente dirigida hacia poblaciones marginadas o empobrecidas. Así se lo expresa al comandante Handal en relación con la «paz», fruto del diálogo:

«Las tareas de la paz, sin embargo, pueden ser más arduas. Haber sido los vencedores del poder imperial desenmascarado por Mons. Romero y proceder ahora de tal manera que los vencidos sean con ustedes compañeros leales en la construcción de un [El] Salvador nuevo, no perfecto, pero sí diferente radicalmente de aquél en que fueron posibles el exterminio de 1932 y el fusilamiento de Farabundo Martí, la matanza del Río Sumpul, la eliminación de los sacerdotes desde Rutilio Grande hasta Ellacuría y sus compañeros, comprendiendo a Mons. Romero en la clave del arco»¹⁵.

Al parecer, el trato de «vencedores» que le da a la insurgencia se debió a la posición estadounidense que por años apostó por la vía militar. Algo que fue confirmado luego de la ofensiva guerrillera de 1989:

«Estados Unidos, uno de los principales involucrados en la guerra salvadoreña, ha revalorado al FMLN, considerándolo como una fuerza militar con gran capacidad de fuego y sin posibilidad de ser derrotada a corto plazo... En ese sentido, el subsecretario de Estado estadounidense para Asuntos Latinoamericanos, Bernard W. Aronson, declaró ante la Cámara de Representantes en enero de 1990 que El Salvador no necesita otra ofensiva. El Salvador no necesita otra ronda de violencia y destrucción. El Salvador necesita la paz y el único camino para alcanzarla es la mesa de negociaciones»¹⁶.

¹⁵ MÉNDEZ ARCEO, S., «Cartas de Méndez Arceo al presidente Cristiani, al arzobispo Rivera y al comandante Handal», *Archivo Histórico del Secretariado Internacional Cristiano de Solidaridad con América Latina (SICSAL)*, Caja 3, Legajo 1, Expediente 17 B, México, 1992.

¹⁶ BENÍTEZ, R., op. cit., pp. 30-31.



Marzo de 1982. Convento de la catedral. Celebración del Tercer Encuentro Internacional de Solidaridad Cristiana con El Salvador



Con el periodista Koos Koster, poco antes que éste fuera asesinado por la junta militar salvadoreña, en abril de 1982

Imagen 5. La solidaridad de Don Sergio con El Salvador. **Fuente:** Videla, 2010, p. 144

Ellacuría

Ignacio Ellacuría, jesuita nacido en España, pero nacionalizado salvadoreño, no solamente es un referente teórico de la Filosofía de la liberación o de la Teología de la liberación, sino que se convirtió en un actor político de primera línea en la guerra civil sufrida por El Salvador en la década de los ochenta. Su tribuna fue la rectoría de la UCA, que ejerció de 1979 hasta su asesinato en 1989. Desde ahí elaboró análisis de coyuntura que se leían en la radio del arzobispado (YSAX) y que tenían fuerte impacto en la opinión pública dado que era la radio donde Mons. Romero transmitía sus homilias dominicales.

Por otro lado, más allá de la coyuntura, elaboró otras publicaciones más extensas sobre su visión teológica y filosófica de la realidad. Influida por el filósofo español Xavier

Zubiri, dialogó con distintas tradiciones filosóficas occidentales y desarrolló o defendió postulados a favor de la Teología de la liberación.

Este talante teórico no fue excusa para alejarse de los problemas concretos del país en guerra. Al contrario, puso su capacidad racional al servicio de la transformación social a favor de lo que él llamaba «mayorías populares», rostros concretos de personas víctimas de la represión políticas y de un sistema capitalista excluyente, injusto e irracional en cuanto a la organización de la vida humana en sociedad. Ellacuría desde la UCA como rector,

«Insistía una y otra vez: que en esa universidad la asignatura primera y más importante era la realidad nacional. Por supuesto que no era sólo un decir; y es que, en los «tiempos heroicos» de la UCA –como los caracterizó el poeta Francisco Andrés Escobar–, el conjunto de esta institución universitaria estaba en función del análisis y la reflexión sobre la realidad del país, en sus distintas dinámicas estructurales y coyunturales. Además de las publicaciones académicas, entre las cuales la Revista Estudios Centroamericanos (ECA) ocupaba un lugar central, vienen a mi mente dos iniciativas de una envergadura extraordinaria: el Seminario Permanente para el Análisis de la Realidad Nacional y la Cátedra de Realidad Nacional»¹⁷.

Al igual que Méndez Arceo, Ellacuría se sumó a las voces que presionaron por una salida negociada al conflicto salvadoreño. Esto lo llevó a ser parte del Comité Permanente del Debate Nacional (también llamado solamente «Debate Nacional»), compuesto por diferentes organizaciones sociales no combatientes, impulsado por el arzobispo de San Salvador en 1988, Arturo Rivera y Damas, cuyo objetivo fundamental era presionar para terminar con la guerra por la vía del diálogo o negociación.

47



Imagen 6. Ignacio Ellacuría en la Cátedra de Realidad Nacional, 1986. **Fuente:** Archivo Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas», UCA

¹⁷ GONZÁLEZ, L., «Pensar la realidad nacional», *Alianet.org*, con acceso en: <https://www.alainet.org/es/articulo/206054>

En tanto actor político, fungió como mediador en el secuestro de la hija del presidente de la república en 1985. Tenía pláticas con comandantes del FMLN y con personeros del gobierno, especialmente con la llegada de Cristiani a la presidencia. En medio de un proceso judicial poco claro en cuanto a la búsqueda de justicia por la masacre de la UCA, en marzo de 2022, el expresidente expresó: «Desde que fui electo presidente de la República, compartí con el padre Ellacuría el objetivo de lograr la paz a través del diálogo político»¹⁸. También quien fuera el pivote en los tres intentos de crear una comisión gubernamental negociadora, David Escobar Galindo testimonia lo siguiente:

«Puedo dar fe personal de que el padre Ellacuría estuvo muy interesado desde el primer momento en el desenvolvimiento de aquel proceso. El 1 de junio de 1989, día de la Toma de Posesión Presidencial, fue un jueves; y el lunes siguiente me convocó el Presidente Cristiani a Casa Presidencial para el martes 6. El tema: conversar sobre lo ofrecido por el Presidente en su Discurso inaugural en lo referente a la oferta de diálogo con la guerrilla ahí plasmada. »El Presidente quería comenzar de inmediato. Acepté formar parte de su Comisión Negociadora, y lo primero que hice al salir fue buscar un encuentro directo con el Padre Ellacuría en la UCA para hablar del asunto. Yo quería, además, que él me diera opinión cierta sobre lo que se podía esperar de cada uno de los integrantes de la Comandancia General del FMLN. Y así fue, en aquella y en reuniones posteriores»¹⁹.

Dimensión	Descripción
Democracia y administración pública	a) Frustración popular por la mala marcha del proceso democrático y en concreto la poca contribución de los procesos electorales a la mejora de la situación. b) Fuertes divisiones en los partidos y otras instituciones, que las colocan en estado de crisis permanente, por buscar más los intereses particulares. c) Mal manejo de las reformas estructurales tanto por su intencionalidad política como por deficiencias en su ejecución. d) Corrupción.
Descomposición social e impunidad	a) Persistencia de los escuadrones de la muerte. b) Creciente anomia social, desmoralización y deshumanización de la sociedad salvadoreña. c) Aumento de la delincuencia.

¹⁸ CRISTIANI, A., «El juez ordena la detención del expresidente Cristiani en El Salvador», DW (2022), con acceso en: <https://p.dw.com/p/4800r>

¹⁹ ESCOBAR, D., «Lo que escribió el Padre Ellacuría sobre el inicio del proceso de negociación de la paz en los primeros 100 días del Presidente Cristiani (I)», La Prensa Gráfica (2017), con acceso en: <https://www.laprensagrafica.com/opinion/Lo-que-escribio-el-Padre-Ellacuria-sobre-el-inicio-del-proceso-de-negociacion-de-la-paz-en-los-primeros-100-dias-del-Presidente-Cristiani-I-20170114-0064.html>

Economía	<p>a) Agravamiento coyuntural de la crisis económica estructural por la crisis económica mundial.</p> <p>b) Imposición de medidas económicas por parte de instituciones financieras internacionales.</p> <p>c) Presupuesto nacional orientado a la guerra y no a la solución de las necesidades básicas del pueblo.</p>
Militarismo de Ronald Reagan	<p>Debilitamiento del proyecto de la administración Reagan para El Salvador, con más apoyo en la búsqueda de una solución negociada y con mayor conocimiento y preocupación por la situación salvadoreña, especialmente en el tema de los derechos humanos</p>
Guerra civil	<p>a) La prolongación de la guerra con su efecto sobre la situación económica, social y política.</p> <p>b) Inflexibilidad de ambas partes en conflicto y de los distintos actores sociales y políticos con tendencias ocasionales a la radicalización de las posiciones.</p> <p>c) Envenenamiento y polarización de las mentes por buena parte de los medios de comunicación social.</p> <p>d) Ventajas para algunos sectores de la prolongación de la guerra.</p>
Posturas sobre la salida del conflicto	<p>a) Mayor concientización, especialmente entre los sectores populares sobre la gravedad de la situación, sobre la necesidad de una solución negociada no militar.</p> <p>b) Reconocimiento del FMLN como fuerza política representativa.</p>

Cuadro 1. Aspectos coyunturales de la guerra civil salvadoreña. 1988. **Fuente:** Elaboración propia con base en Ellacuría, Documento síntesis para el Debate Nacional, 1988. Se ha transcrito íntegro los textos de la columna derecha

¿Cuál paz?

Del cuadro 1 se puede deducir que las guerras tienen efectos graves en las sociedades que las sufren. No solo por las muertes violentas sino por toda una cadena de descomposición social abonada por un Estado que gasta recursos en armas y no en desarrollo humano. A la par que se celebraba la Firma de los Acuerdos de Paz, la sociedad salvadoreña experimentaba la creciente delincuencia común. *El Diario de Hoy* del 31 de enero de 1992 recogía el clamor de una víctima de ese tipo de violencia: «¿Cuál paz? ¿Dónde está la paz?»²⁰.

²⁰ Sección Hoy, «Asesinan a comerciante de ganado en Soyapango», *El Diario de Hoy* (31 de enero de 1992), p. 2.



Imagen 7. Reclamo de víctima de la violencia social a dos semanas de la Firma de los Acuerdos de Paz. **Fuente:** Sección Hoy, *El Diario de Hoy*, 31 de enero de 1992, p. 2

En resumidas cuentas, don Sergio y Ellacuría buscaban ponerle fin a la guerra civil en El Salvador por la vía negociada (coyuntura). Querían la paz. Una que no se redujera al fin de la guerra en sí, sino que también acabara con la violencia social-delincuencial o con cualquier otro tipo de violencia surgida de la civilización capitalista (estructura de realidad). En el análisis que hace Ellacuría sobre los primeros cien días del Gobierno de ARENA, afirmó:

«Se reconoce, en primer lugar, que en El Salvador se da una verdadera guerra, considerada por él [Cristiani] como fratricida e injusta y que no basta con el binomio lucha armada-elecciones para acabar con ellas; esta guerra, por más que haya sido «desatada por fuerzas totalitarias marxistas leninistas», tiene como base profundos problemas sociales y económicos, sin cuya superación poco se podrá hacer para alcanzar una paz justa y duradera»²¹.

Así pues, para acabar con la guerra y conseguir una paz realmente justa y verdadera, se debía apuntalar sobre los aspectos estructurales que la habían originado (ver cuadro 2).

«La raíz está en la injusticia estructural, manifestada en la concentración injusta de la riqueza, especialmente de la tierra, pero también de la industria y el comercio en grupos sociales pequeños, que marginan a la inmensa mayoría de los beneficios, imposibilitando la reproducción material y espiritual de la mayor parte de la población»²².

²¹ ELLACURÍA, I., «El diálogo en los primeros cien días de Cristiani», *Centro de Documentación virtual Ignacio Ellacuría*, SJ (1989), Caja 9, Carpeta 18, con disponibilidad en: <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C09-c18-.pdf>

²² ELLACURÍA, I., «Documento síntesis para el Debate Nacional», *Centro de Documentación virtual Ignacio Ellacuría*, SJ (1988), Caja 9, Carpeta 15, con

Dimensión	Descripción
Principales causas estructurales de la guerra	<p>a) El conflicto no surge por una agresión del comunismo internacional, a la que se responde en alianza con Estados Unidos, sino que es fundamental y primordialmente endógeno y se debe sobre todo a la injusticia estructural.</p> <p>b) La injusticia estructural está sostenida por la violencia institucional y la represión, que mantiene al pueblo en condiciones inhumanas con negación de sus derechos fundamentales.</p> <p>c) La lucha armada surgió al agotarse los caminos de solución no violenta y al cerrarse las posibilidades reales de participación popular.</p> <p>d) Ha sido una forma legítima de luchar para superar una situación intolerable y constituyó la respuesta de sectores representativos de la sociedad ante la falta de espacios de participación política, los fraudes electorales, la represión y la injusticia estructural.</p>
Orden capitalista	<p>a) Agotamiento del modelo capitalista agroexportador dependiente en el marco de una estructuración injusta del comercio internacional.</p> <p>b) El poder del Estado y de sus Órganos se configura en beneficio de las minorías... constituyéndose así en un sistema político excluyente, injusto, débil y represivo.</p>
Guerra Fría	<p>a) Injerencia directa permanente de sectores militares en la conducción del Estado y de la sociedad en apoyo a las oligarquías y sectores dominantes y actualmente a los intereses norteamericanos.</p> <p>b) Aunque el conflicto salvadoreño no surge del enfrentamiento Este-Oeste, queda enmarcado e influido por él, porque entran en juego los intereses de los bloques, pero en grado desigual pues en nuestro caso influye mucho más el interés de la seguridad norteamericana que el interés del expansionismo soviético</p>
Desarrollo Humano	<p>a) Enorme presión demográfica sobre un territorio, pobre en recursos y con bajo nivel de desarrollo cultural y científico.</p> <p>b) Un sistema educativo inadecuado para el desarrollo intelectual, moral y político de la mayor parte de la población.</p> <p>c) Existencia masiva de desplazados, refugiados y marginados.</p>

Cuadro 2. Aspectos estructurales de la guerra civil salvadoreña. 1988. **Fuente:** Elaboración propia con base en Ellacuría, Documento síntesis para el Debate Nacional, 1988. Se ha transcrito íntegro los textos de la columna derecha

disponibilidad en: <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C09-c15-.pdf>

Las alternativas al capitalismo

La paz promovida por Don Sergio y Ellacuría implica necesariamente²³ tocar la fuente de todas las violencias: el capitalismo. Para ellos es una contradicción que la Iglesia o cualquier expresión cristiana defienda a este sistema estructuralmente injusto y causante de guerras como la salvadoreña.

En el caso de Don Sergio, «fustiga a la Iglesia del continente que, en general, apoya *de facto* al capitalismo»²⁴. Frente a lo cual, optó abiertamente por apoyar procesos revolucionarios de corte socialista, aunque aclara: «no soy marxista ni comunista, pero no soy tampoco antimarxista ni anticomunista. Soy eso sí, antiimperialista. Porque el capitalismo es de por sí, anticristiano. Mientras que el marxismo, el comunismo, el socialismo no son de por sí anticristianos»²⁵. Asimismo, el 16 de mayo de 1986 le expresó a un grupo de jóvenes nicaragüenses en Cuba la relación que concebía entre el cristianismo y revolución política, un ejemplo de teopraxis:

«No es lo mismo cristianismo que revolución. La revolución es la mediación para que el cristianismo, para que la relación con aquél que es el padre de nuestro señor Jesucristo. La mediación para que ese padre se manifieste, sea conocido y sea glorificado en el pueblo. La mediación para que el amor, la justicia, la igualdad, la libertad florezcan en un pueblo. Se necesitan las mediaciones políticas para que las estructuras de un pueblo sean auténticamente relacionadas con los principios cristianos.

»Pero el proyecto revolucionario es el que debe aplicarlas para que haya igualdad en el pueblo, para que no haya nada más igualdades individuales buscadas por los individuos, sino que la igualdad reine en el pueblo, para que la justicia se aplique en el pueblo y no contra el pueblo, no sobre el pueblo»²⁶.

El país que encarnaba la civilización de corte capitalista era Estados Unidos y su sistema con una estructura injusta:

«Muchos solamente se sumaron en Nicaragua a la revolución por estar contra Somoza. Pero querían después continuar con un sistema que fuera un somocismo sin Somoza. Y desgraciadamente parece que en esto algunos eclesiásticos, algunos obispos participaban de

²³ En esto consiste la esencia de su interpretación del mundo y de su crítica a la estructura de la realidad.

²⁴ VIDELA, G., op. cit., p. 52.

²⁵ MÉNDEZ ARCEO, S., «Homilía dominical del 12 de julio de 1981», *Archivo Sonoro Sergio Méndez Arceo*, SICSAL, Cuernavaca.

²⁶ MÉNDEZ ARCEO, S., «Discurso de don Sergio Méndez Arceo en la escuela nicaragüense de la Isla de la Juventud en 1986», *Archivo Sonoro Sergio Méndez Arceo*, SICSAL, Cuernavaca.

esta idea: de un somocismo sin Somoza. Es decir, del mismo sistema capitalista que continuara en Nicaragua.

«El sistema norteamericano, ese piensa mal. Está organizado el sistema para la explotación de nuestros pueblos, no solo es el gobierno. Es el sistema de vida del aprovechamiento para la propia satisfacción, para el consumismo de la nación norteamericana. Para el armamentismo de la nación norteamericana, que quiere imponer su ley a todo el mundo con las innumerables bases distribuidas por todo el mundo, con las armas más sofisticadas para dominar al mundo»²⁷.

Por su parte, Ellacuría, en coincidencia con Don Sergio, considera que el capitalismo está en contradicción con el cristianismo:

«Ya se han hecho muchas pruebas e intentos de corrección cristiana del capitalismo y los resultados no han sido buenos, ni siquiera en el orden la satisfacción de las necesidades básicas, ya no se diga en el terreno ético de construir un hombre nuevo y una tierra nueva»²⁸.

Plantea como alternativa al capitalismo una civilización radicalmente diferente: la civilización de la pobreza. No se trata de una pauperización de la sociedad. El título tiene un aspecto provocador sin duda. Responde a una paradoja: mientras la civilización actual dice promover la riqueza, en la práctica lo que produce es pobreza en grandes sectores de la humanidad.

«La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida. Ciertamente, la tradición cristiana, estrictamente evangélica, tiene una enorme desconfianza con la riqueza... lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma»²⁹.

El que unos pocos se favorezcan en detrimento de las grandes mayorías no es ni racional ni ético ni humano, es un orden que se acerca más a lo salvaje. En resumidas cuentas, lo central de la civilización de la riqueza es lo siguiente:

«La civilización de la riqueza y del capital es aquella que, en última instancia, propone la acumulación privada del mayor capital posible por parte de individuos, grupos, multinacionales, estados o grupos de estados, como la base fundamental del desarrollo y la acumulación poseedora, individual o familiar, de la mayor riqueza posible como base fundamental de la propia seguridad y de la posibilidad de un consumismo siempre creciente como base de la propia felicidad.

²⁷ Ídem.

²⁸ ELLACURÍA, I., «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica», en I. Ellacuría, *Escritos Teológicos (Vol. II)*, UCA Editores, San Salvador, 2000, p. 286.

²⁹ Ibidem, p. 274.

»No se niega que tal tipo de civilización, vigente tanto en el este como en el oeste y que debe llamarse civilización capitalista –sea capitalismo de Estado o capitalismo privado–, ha traído bienes a la humanidad... pero ha traído males mayores y sus procesos de autocorrección no se muestran suficientes como para revertir su curso destructor»³⁰.

La alternativa, la civilización de la pobreza, en cambio, «propone, como principio dinamizador, frente a la acumulación del capital, la dignificación por el trabajo, un trabajo que no tenga por objetivo principal la producción de capital, sino el perfeccionamiento del hombre»³¹. El aspecto de fondo es que «no se necesita la apropiación privada de los bienes comunes para cuidar y disfrutar de ellos»³².

En definitiva, «el objetivo utópico no es que todos tengan mucho por la vía de la apropiación privada y exclusivista, sino que todos tengan lo necesario y quede abierto a todos el uso y disfrute no acaparador y exclusivista de lo que es primariamente común»³³.

Solo de esta manera, con una nueva civilización, la paz –en toda su plenitud– será posible. Mientras no se toque de raíz la mentalidad que solo desde la acumulación sin límites se puede logra la realización individual y colectiva, las violencias coyunturales seguirán recordando la fuente de donde surgen. Porque el capitalismo con esa lógica «ha llevado a la ruptura caínica de la humanidad y a la formación de un hombre explotador, represivo y violento»³⁴.

Conclusiones

La coyuntura de guerra civil en El Salvador en la década de los ochenta hizo coincidir a Don Sergio e Ignacio Ellacuría en cuanto a la salida negociada. En relación con el marco interpretativo que ambos personajes realizaron para entender en profundidad el porqué de la guerra, también hay coincidencias que se pueden comprender, dado su talante religioso, no tanto desde la teopráctica (mera acción humana derivada de la fe profesada) sino de la teopraxis (pretensión de hacer transformaciones radicales en el ordenamiento de la sociedad con inspiración desde la fe).

Pudiera considerarse que sí hay diferencias entre ambos. Diferencias que no son de fondo sino de forma. Don Sergio planteó que las revoluciones socialistas en América Latina eran la alternativa cristiana para construir un orden político, social y económico más acorde

³⁰ Íbidem, p. 273.

³¹ Íbidem, p. 275.

³² Íbidem, p. 276.

³³ Ídem, p. 277.

³⁴ Ídem, p. 266.

con los valores propios del Evangelio, concebido desde la Teología de la Liberación. Aunque las revoluciones no fueran en sí cristianas, sí las consideraba terreno fértil para la vivencia de la fe.

«En la actualidad esta salida a una sociedad no capitalista, se ha perdido. Incluso en este momento donde hay cambio en el país [México] y se pretende ser un cambio radical, una transformación radical. Lo que dice el jefe del Ejecutivo: va a la raíz de los problemas. La salida que se nos plantea es la construcción de un Estado Benefactor.

»Un Estado Benefactor que existía en 1980, en 1970. Pero ese Estado Benefactor no rompe con los límites del capitalismo. Se ajusta al capitalismo. Lo «humaniza». Lo hace más amable. Explotan menos, te oprimen menos, pero no se acaba la explotación ni la opresión. Lo que está planteando Méndez Arceo en el 78 –o desde los 60 dice él–, es que la única salida para América Latina, es el socialismo»³⁵.

Ellacuría –no asumió el socialismo como vía– teorizó originalmente sobre una civilización que fuera más allá incluso de los socialismos en América Latina. Incluso llegó a etiquetar al socialismo soviético de ser una especie de capitalismo de Estado.

No obstante, en el fondo existe una gran coincidencia entre ambos personajes: desde su concepción teológica, el cristianismo es incompatible con el capitalismo y, por tanto, se hace ineludible la búsqueda de construir alternativas de organizar la vida humana que superen los males intrínsecos a la civilización ahora hegemónica.

Con esa utopía de fondo, Don Sergio y Ellacuría deben ser considerados personajes medulares en la Firma de los Acuerdos de Paz en el Castillo de Chapultepec, aunque ese día o en las conmemoraciones posteriores no hayan tenido mayor notoriedad³⁶ por parte de las autoridades³⁷. Por ejemplo, las siguientes líneas reflejan el olfato político de Ellacuría que se atrevió a pronosticar meses antes de su asesinato lo siguiente:

«Hasta se podía esperar que El Salvador había entrado esta vez definitivamente en el verdadero camino de la paz, por mucho que este camino fuera arduo y largo. Lo que no parecía posible en los primeros noventa días de Cristiani acabó cuajando en los siguientes diez días de septiembre por un conjunto de esfuerzos, que eran la respuesta al proceso profundo de una necesidad histórica, la cual puede ser frenada por uno o por otro en cortos lapsos de tiempo, pero no puede ser cortada definitivamente por nadie»³⁸.

³⁵ CERESO, A. «Foro virtual: el legado de Don Sergio», Ajusco Radio (4 de febrero de 2022), con disponibilidad en: <https://www.facebook.com/AjuscoRadio/videos/4644641455585261>

³⁶ En el discurso de Schafik Handal hizo una referencia a Ellacuría donde le reconoce el papel vital en la negociación.

³⁷ Desde la llegada de la presidencia de Nayib Bukele en junio de 2019, la Firma de los Acuerdos de Paz no se conmemora oficialmente, muy a pesar de la trascendencia histórica para El Salvador.

³⁸ ELLACURÍA, I., «El diálogo en los primeros cien días de Cristiani», op. cit., cursivas añadidas.

Así fue. La ofensiva de 1989 no logró frenar los esfuerzos que derivaron en la Firma de los Acuerdos de Paz en 1992. Aunque las balas represoras del Ejército salvadoreño le arrebataron la vida, la historia le dio la razón sobre este proceso. Don Sergio sí logró presenciar el acto histórico en el Castillo de Chapultepec. Pocos días después, falleció. Por de pronto, queda por decir que la deuda por construir una alternativa al capitalismo, no solo desde la fe, sino también desde la Academia y de la vida social en general, sigue siendo una deuda con estos personajes históricos que procuraron la paz en El Salvador, en México y en el mundo. La memoria histórica les debe tener siempre presente por haber sido verdaderos artesanos de la paz y animadores de utopías que hagan caminar en pro de mejorar cualquier sociedad.

La angelología cristiana medieval: una aproximación filosófico política a
través del *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis*

*Medieval Christian Angelology: A Political Philosophical Approach through
the Llibre dels àngels by Francesc Eiximenis*

Cecilia Devia

Universidad de Buenos Aires

cecidevia@yahoo.com.ar

cecidevia@gmail.com

Resumen

Los ángeles permean todo el Occidente cristiano medieval. Son una presencia constante, cotidiana, en la vida de los seres humanos y, al mismo tiempo, han sido objeto de profundas reflexiones teológicas, filosóficas y políticas. Pensadores de diferentes extracciones han buscado a través de su estudio respuestas sobre la realidad política de su tiempo. En esta oportunidad abordaremos la temática en cuestión a través de Francesc Eiximenis (c. 1330-1409), franciscano nacido en Gerona que tuvo una notable actuación en variados escenarios. En relación con la materia de nuestro interés, redactó el *Llibre dels àngels*, un tratado sobre angelología que incluye reflexiones de índole política. De esta obra trabajaremos especialmente el libro IV, que trata básicamente sobre los demonios, y el libro V, dedicado al arcángel Miguel y su lucha contra los ángeles caídos.

Palabras clave

Angelología, Baja Edad Media, Francesc Eiximenis, *Llibre dels àngels*

Abstract

Angels permeate the entire medieval Christian West. They are a constant, daily presence in the lives of human beings and, at the same time, they have been the object of profound theological, philosophical and political reflections. Thinkers from different backgrounds have sought through his study answers about the political reality of their time. On this occasion I will address the topic in question through Francesc Eiximenis (c. 1330-1409), a Franciscan born in Gerona who had a

* El presente artículo es una versión ampliada y revisada de una ponencia presentada ante el *Congreso Internacional Iglesia, poder y sociedad en el medievo peninsular. Perspectivas actuales de investigación*, organizado por el Instituto de Historia del Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS), Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Universidad Complutense de Madrid, modalidad virtual, que tuvo lugar entre el 17 y el 20 de octubre de 2023.

notable performance in various settings. In relation to the subject of our interest, he wrote the *Llibre dels àngels*, a treatise on angelology that includes reflections of a political nature. From this work I will work especially on book IV, which is basically about demons, and book V, dedicated to the archangel Michael and his fight against the fallen angels.

Keywords

Angelology, Late Middle Ages, Francesc Eiximenis, *Llibre dels àngels*

Introducción

La presencia de los ángeles en el Occidente cristiano medieval es abrumadora.¹ David Keck considera que, dada la extendida importancia de estos seres para los hombres y mujeres de la Edad Media, el tema de la angelología medieval es el tópico más olvidado en los estudios dedicados a dicho período.² En el lapso que va desde la publicación, en 1998, del libro de Keck sobre ángeles y angelología en la Edad Media y el presente parece haber aumentado el interés en este tema, como lo prueba, por ejemplo, la voluminosa obra que Giorgio Agamben y Emanuele Coccia le han dedicado, que incluye su estudio en las que se han denominado las tres religiones del Libro, es decir: la judía, la cristiana y la islámica.³

Es esencial tener presente un amplio rango de fuentes para comprender la evolución de la angelología medieval y sus discontinuidades y continuidades con la de la era patristica. Sin duda, las Sagradas Escrituras constituyen el fundamento de toda la angelología cristiana. Sirvieron como base para las elaboraciones de los que se pueden considerar como dos de los máximos exponentes del pensamiento medieval: Agustín de Hipona (354-430) y Tomás de Aquino (1225-1274). Por otra parte, los siglos XI al XIII son testigos de profundos cambios y ricos desarrollos en angelología. De la misma manera que se desplegó el culto a María, aumentó la importancia del papel del arcángel Gabriel en la Anunciación y en el drama de la salvación humana. También el culto a Miguel –el triunfador en la contienda

¹ La bibliografía sobre el tema es amplísima. Citamos aquí solo una escueta selección de obras que consideramos fundamentales: AGAMBEN, G. y COCCIA, E. (dirs.), *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2009. HOFFMANN, T. (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden/Boston, 2012. HOFFMANN, T., *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020. KECK, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 1998. SUAREZ-NANI, T., *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIIIe siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2002.

² KECK, op. cit., p. 4.

³ AGAMBEN y COCCIA, op. cit.

con Lucifer- continuó creciendo, siendo la figura de dicho arcángel central en la Iglesia a partir del siglo XIII.⁴

El siglo XII también es testigo de un renacimiento del interés en las obras del Pseudo Dionisio Areopagita, cuya *Jerarquía celeste* resultó ser el más profundo y abarcador de todos los textos patrísticos sobre ángeles. La confusión sobre la identidad del que es conocido como el Pseudo Dionisio es, por lo menos, doble. Se lo tomó, en principio, por Dionisio el Areopagita, juez del Areópago convertido al cristianismo por la predicación de Pablo de Tarso y posteriormente obispo de Atenas. Más adelante se lo identificó también con el santo mártir Dionisio, el primer obispo de París. Finalmente, la crítica textual lo ubica entre fines del siglo V y los inicios del VI en un monasterio sirio. Por otra parte, hacemos notar que, en virtud de esta confusión, podríamos decir que en la figura del Pseudo Dionisio Areopagita conviven tres personas en una, lo cual lo hace asimilable a la figura misteriosa por excelencia del cristianismo, la Santísima Trinidad, y a su vez anida en él la tríada, omnipresente en su pensamiento.

Dominique Iogna-Prat señala que el principal aporte de Dionisio es ofrecer una teoría global del orden del mundo a partir de la articulación entre las Escrituras y la cosmología neoplatónica. El conjunto de lo creado está regido por tres movimientos: el movimiento circular, propio de la teología mística; el movimiento helicoidal, de la teología discursiva; y el movimiento recto (o intermediario), que rige la teología simbólica. Cada uno de estos movimientos permite un ascenso por grados de lo creado hacia lo increado, de lo humano hacia lo divino, siguiendo una ley de conjunto, «la ley de divinidad», que reúne lo inferior a lo superior pasando por el estado medio.⁵

En la *Jerarquía celeste* y la *Jerarquía eclesiástica* el Pseudo Dionisio presenta el movimiento procesivo y retrocesivo. La jerarquía celeste es una colección ordenada de grados. Todos participan de la sabiduría y el saber. Siguiendo un modelo ternario, el orden superior, que recibe directamente la iluminación de la tearquía divina, está ocupado por los serafines, los querubines y los tronos. El orden medio agrupa a los señoríos (o dominaciones), las potencias y los poderes (o virtudes). El tercer orden está constituido por los principados, los arcángeles y los ángeles; este último es el que preside a las jerarquías humanas para lograr su elevación espiritual hacia Dios de manera ordenada. Jesús es considerado en este esquema como el punto de articulación entre las dos jerarquías, la

⁴ KECK, op. cit., pp. 5-6.

⁵ IOGNA-PRAT, D., «Penser l'Église, penser la société après le Pseudo-Denys l'Aréopagite», en F. BOUGARD; D. IOGNA-PRAT; R. LE JAN (eds.), *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, 2008, Brepols, Turnhout, pp. 55-81.

celeste y la eclesiástica, en virtud de su condición única de Dios encarnado. La jerarquía eclesiástica también está formada por un conjunto de tres veces tres tríadas,⁶ que no desarrollaremos en esta oportunidad, ya que –si bien más adelante esbozaremos una comparación entre los tópicos jerarquía, revuelta y caída en ángeles y humanos– nuestro estudio se va a abocar a los ángeles.

Eiximenis y el *Llibre dels àngels*

Francesc Eiximenis, franciscano nacido en Gerona hacia 1330 y muerto en 1409, es reconocido como uno de los principales escritores y teólogos de la Baja Edad Media catalana,⁷ habiendo ocupado también altos cargos eclesiásticos –entre los que se destacan sus nombramientos como obispo de Elna y patriarca de Jerusalén– y en la administración de Valencia. Se conoce su formación académica itinerante, ya que pasó por Colonia, París, Oxford, Roma, Toulouse. En esta última ciudad recibió su doctorado en teología.⁸

Eiximenis escribió una vasta producción sobre dogma y teología cristianas, pero también emprendió una amplia descripción de la vida y las costumbres de Valencia en el siglo XIV. La que suele considerarse como su obra mayor es una especie de guía enciclopédica sobre el cristianismo, que nos ha llegado bajo el nombre de *Lo Crestià*. También se destaca el *Regiment de la cosa pública*, un tratado que Eiximenis habría escrito en 1383 a requerimiento de los gobernantes de Valencia, y que trata sobre las funciones y responsabilidades de un gobernante. Posteriormente redacta el *Llibre de les dones*, que se convirtió en una popular guía moral para las mujeres. Ya terminando el siglo XIV escribe la *Vita Christi*. Estas obras fueron escritas en lengua vernácula, pero Eiximenis también tiene producción en lengua latina, entre la que se destacan la *Pastorale* –sobre los deberes de un obispo–, *Scala Dei* –sobre los mandamientos, los pecados capitales y la contemplación– y una guía retórica para el clero titulada *Ars predicandi populo*.⁹

La obra que elegimos como fuente para el presente trabajo, el *Llibre dels àngels*, redactada en 1392, tuvo una extraordinaria aceptación en diferentes partes de Europa.

⁶ IOGNA-PRAT, op. cit., pp. 64-77.

⁷ «Francesc Eiximenis (c. 1327-1409) is undoubtedly the most distinguished Catalan theologian and writer of the fourteenth century», FIDORA, A., «Ramon Martí in Context: The Influence of the *Pugio Fidei* on Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis», *Recherches e Théologie et Philosophie médiévales* 79, 2 (2012), p. 386, pp. 373-397.

⁸ GILLETTE, M., *A Paleographic Transcription and Edition of Francesc Eiximenis' Libro delos angeles (Castilian Translation)*, Thesis Degree of Doctor of Philosophy, Pennsylvania State University, Pensilvania, 1996, pp. 1-2

⁹ Ídem, pp. 2-5.

Eiximenis la escribió en catalán y se la dedicó al entonces canciller de Juan I de Aragón, Pere d'Artés. Está compuesta por 201 capítulos, divididos en cinco libros. Este tratado de angelología fue traducido al latín –sería la única obra de Eiximenis volcada a dicha lengua–, al castellano, al francés y al flamenco. Posiblemente el *Llibre dels àngels* sea el único libro catalán medieval con versión en este último idioma. En cuanto a la edición castellana, se la conoce bajo el título de *De natura angelica*.¹⁰

Lluís Brines i Garcia indica que este libro influyó de manera decisiva en la difusión del culto a los ángeles no solo en la ciudad de Valencia, sino también en todo el reino. Encuentra una significativa coincidencia entre la fecha de redacción del *Llibre dels àngels* y una acordada del 9 de agosto de 1392 del Consejo General de Valencia para que sea decorada la Sala del Consejo con diversas figuras, entre ellas la del ángel tutelar.¹¹ Esto concuerda con lo que hemos indicado en cuanto a la fuerte presencia de los ángeles en el mundo medieval, que habría tenido un cambio –y probablemente una intensificación– a partir del siglo XII, con el incremento del interés en la obra fundante del Pseudo Dionisio.

Por su parte, Antoine Mazurek, cuando trata las apariciones angélicas y su vinculación con la construcción de la legitimidad política en la península ibérica, destaca el papel de la reflexión política de Eiximenis en la promoción del culto al ángel guardián de la ciudad. Sostiene que su figura comenzó a modelarse siguiendo las huellas de la del arcángel Miguel, pero que luego fue conquistando autonomía.¹²

Xavier Renedo Puig, por su parte, recuerda que en la Edad Media era muy difícil que unas reflexiones sobre angelología –por breves que fueran– no terminaran teniendo connotaciones políticas, a lo que agrega que la mayor parte de las especulaciones medievales sobre la materia proviene de la obra del ya mencionado Pseudo Dionisio y de sus numerosos comentaristas.¹³

Sadurní Martí también resalta esta tarea emprendida por el maestro catalán en relación con los ángeles custodios y, particularmente, con Miguel. En cuanto a la elaboración del tratado, hace referencia al minucioso trabajo sobre las fuentes escolásticas, en particular sobre la obra de Buenaventura (c. 1221-1274), en lo que califica como una

¹⁰ BRINES I GARCIA, L., *Biografia Documentada de Francesc Eiximenis, OFM*, Valencia, 2018, p. 166.

¹¹ Idem, pp. 166-167.

¹² MAZUREK, A., «Apparitions angéliques et construction de la légitimité politique dans la péninsule ibérique de la fin du Moyen Age à Fátima», *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85, 2 (2019), p. 525, pp. 523-532.

¹³ RENEDO PUIG, X., «Del Dotzè del Crestià al *Llibre dels àngels*», en J. SERRANO DAURA (ed.), *Francesc Eiximenis. En homenatge*, Societat Catalana d'Estudis Jurídics - Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2021, p. 388, pp. 363-400.

destilación muy eficaz para acercarla a un público de legos. La adaptación estaría basada en una selección de los pasajes conceptualmente menos difíciles, a los que agrega un gran despliegue de recursos tales como el uso de *exempla*, similitudes, proverbios, citas de diferentes autores, entre los que se cuentan poetas, etc.¹⁴

En cuanto a la recepción castellana del *Llibre dels àngels*, Raquel Rojas Fernández distingue varios estadios. Las traducciones tempranas, que la autora califica como «de finalidad pragmática», son las más numerosas. El *De natura angelica* es extractado, vuelto a copiar, citado e incluso usado como arma ideológica, especialmente a partir de los siglos XV y XVI. En este último siglo cobran mayor importancia las profecías incluidas en el libro V, referidas a la destrucción de España. Su influencia perdura hasta el siglo XVIII.¹⁵

Empleamos en el presente trabajo la transcripción paleográfica y edición elaborada por Marie Gillette de un incunable publicado en Burgos en 1492, que contiene la traducción al castellano del tratado escrito originariamente en catalán por Francesc Eiximenis en 1392.¹⁶ De esta manera seguimos la tradición castellana de la obra de Eiximenis a la que hace referencia Rojas Fernández. Hemos tenido también ante nuestros ojos el incunable publicado en Barcelona en 1494 en lengua catalana disponible en la Biblioteca Patrimonial Digital de la Universitat de Barcelona,¹⁷ así como la edición de Curt Wittlin de 1983 del quinto tratado.¹⁸

Gillette destaca la capacidad de Eiximenis para ofrecer a sus lectores una clara y animada versión de una materia tan abstracta y complicada como la angélica, lo que permitió la gran popularidad de la obra en cuestión. El texto sigue una estructura típicamente escolástica ya que presenta la temática en capítulos apoyados en una argumentación silogística. Cada argumento es dividido y subdividido para permitir su mejor exposición y comprensión. Eiximenis elabora primero una pregunta –o una serie de ellas– y responde

¹⁴ MARTÍ, S., «Sant Miquel i els àngels custodis en el *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis», en J. SERRANO DAURA (ed.), *Francesc Eiximenis. En homenatge*, Societat Catalana d'Estudis Jurídics - Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2021, p. 121, pp. 115-154.

¹⁵ ROJAS FERNÁNDEZ, R., «El *Llibre dels àngels* de Francesc Eiximenis en la Castilla del siglo XV: testimonios y perspectivas de investigación». *Actas del IX Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)*, III, 2005, p. 476, pp. 465-477. A partir de los trabajos de esta autora sobre la tradición castellana de Eiximenis, Sadurní Martí elabora un estudio comparativo: MARTÍ, S., «Usos y lecturas de Francesc Eiximenis en el siglo XVII: Juan Eusebio Nieremberg y el *Llibre dels àngels*», *Studia Aurea*, 17 (2023), pp. 343-348.

¹⁶ GILLETTE, op. cit.

¹⁷ EIXIMENIS, F., *Llibre dels àngels*, incunable, Barcelona, 1494.

¹⁸ EIXIMENIS, F., *De Sant Miquel Arcàngel. El quint tractat del Llibre dels àngels*, C. WITTLIN (ed.), Curial, Barcelona, 1983.

citando a una variedad de autoridades, entre las que se destaca la Biblia, pero también fuentes clásicas y patristicas. A pesar de esta estructura escolástica, el tratado logra preservar su tono popular. Ayuda a este fin que el texto esté escrito en lengua vernácula y que Eiximenis, si bien cita profusamente en latín, ofrece siempre una traducción, glosa o paráfrasis. Por otra parte, la intención del autor es didáctica. Pretende informar a una audiencia laica sobre temas doctrinales concernientes a los ángeles e incrementar la devoción hacia ellos. Varios capítulos siguen la estructura de sermón prescrita por Eiximenis en su ya citado *Ars praedicandi populo*. El autor también emplea el recurso del discurso directo, particularmente cuando narra los encuentros entre ángeles y humanos. En ocasiones usa la metáfora e incluso intercala en su prosa algunas rimas, como sucede en el párrafo final del prólogo, cuando describe el contenido de los cinco libros de su tratado.¹⁹

En cuanto a las fuentes, haremos aquí solo una breve mención. La mayor influencia es la de *De coelesti hierarchia*, del Pseudo Dionisio Areopagita. También cita a otras autoridades sobre angelología, entre ellas a Juan Damasceno, Agustín, Buenaventura, Gregorio Nacianceno. Interesa destacar que Eiximenis provee, como apéndice a su tratado sobre los ángeles, un glosario de fuentes no bíblicas y un índice de fuentes bíblicas, que son, por otra parte, las más citadas en la obra.²⁰

Respecto a la temática tratada en cada uno de los libros que componen al *Llibre dels àngels*, no nos es posible detenernos en esta ocasión. Solo indicaremos que en el prólogo de la edición que manejamos nuestro autor se presenta como «fray francisco ximenez de la horden delos frayres menores», y en el párrafo final describe su contenido:

«Contiene en suma cinco tractados. El primero tracta de su alteza & natura excelente. El segundo de su horden rreuerente. El tercero fabla de su seruicio diligente. El quarto fabla de su victoria feruiente. El quinto fabla de su honorable presidente»²¹.

Como indicamos al comienzo, en el próximo apartado nos concentraremos en el análisis y comentario de los libros IV y V, que son los que más nos interesan en relación con nuestra investigación más amplia sobre los ángeles en el Occidente cristiano medieval.

¹⁹ GILLETTE, op. cit., pp. 26-31.

²⁰ Ídem, p. 32.

²¹ Ídem, p. 49.

Libros IV y V: jerarquía, revuelta y caída

Partimos aquí de la recorrida emprendida por Gillette por los dos últimos libros del tratado angelológico de Eiximenis,²² a los que agregaremos algunas reflexiones propias y de otros autores contemporáneos.

El Libro IV está compuesto por cinco capítulos, en los cuales Eiximenis relata cómo los ángeles fueron creados por Dios y dispuestos en órdenes jerárquicos, y cómo luego Dios los tentó, causando de esta manera un gran cisma entre ellos. Como consecuencia, algunos ángeles permanecieron fieles a Dios y otros se rebelaron contra él.

La creación de los ángeles se remonta al comienzo mismo del mundo, formando un proceso en cuatro partes que precedió a la creación del mundo tal como lo conocemos. Primero Dios creó la materia prima, de la cual posteriormente iba a hacer todas las cosas; luego creó el tiempo, que envolvió en una nube brillante y luminosa, que se acercaba y distanciaba de la materia prima, como hace el sol respecto a la tierra. En tercer lugar, creó al reino celestial, fundamento de toda creación. Finalmente, creó a los ángeles. Eiximenis entiende que la creación de los ángeles no es mencionada en el Génesis porque la intención del primer libro del Antiguo Testamento era describir la creación de la humanidad y no del reino espiritual.²³ Es decir, que se limitaba a tratar cosas terrenales y temporales. Además, su audiencia estaba compuesta por un «pueblo grosero & rustico», que no podría comprender tales ideas abstractas o que podría ver a los ángeles como ídolos.²⁴

Después Dios creó a los ángeles y los dispuso en órdenes, de acuerdo a la gracia y la virtud que les había concedido a cada uno individualmente en el momento de la creación. Aquí Eiximenis estaría haciendo referencia a la idea de que cada ángel constituye una especie, desarrollada especialmente por Tomás de Aquino, y a que cada orden debe cumplir determinadas funciones. Dios tentó a los ángeles, según nuestro autor, con la intención de que esto los ayudara a conocer su propio valor y bondad y a utilizar mejor los dones otorgados por el creador. Les impuso dos leyes: la primera establecía que debían obedecerle; la segunda, que debían vivir sirviendo a las criaturas inferiores, es decir, a los seres humanos. Los ángeles deliberaron sobre esos mandamientos y se dividieron entre los que los aceptaban y los que los rechazaban. Los rebeldes se habían opuesto especialmente a la segunda ley. Observamos que, al hacerlo, también transgredían la primera. Lucifer, la

²² Ídem, 15-25.

²³ Este sería el parecer de Beda (c. 672-735), *In Genesim*, I.i.2 (edición de C. W. Jones, p. 4), según indica SOWERBY, R., *Angels in Early Medieval England*, Oxford University Press, Oxford, 2016, p. 44.

²⁴ GILLETTE, op. cit., pp. 330-333.

más sublime de las criaturas de Dios, que, de acuerdo a Eiximenis, ocupaba el orden angélico más elevado, el de los serafines –y que fue el primer ángel en desobedecer, agregamos– se puso a la cabeza de las huestes rebeldes. Su resentimiento se tornó en envidia y, finalmente, en odio hacia su creador.²⁵

Los ángeles que permanecieron fieles a Dios fueron confirmados, conservados en su gracia y llevados ante su divina presencia. Dios ordenó al príncipe de los ángeles, Miguel –quien, según Eiximenis, pertenece a uno de los órdenes inferiores, el de los principados– que arrojara al abismo a los seguidores de Lucifer, que conformarían, según Eiximenis, la tercera parte de los ángeles. Estos permanecieron para siempre sufriendo dolor y tormento.²⁶

A continuación, el franciscano describe los deberes generales y específicos dados a los ángeles asignados al cielo, a la tierra y al abismo. A los ángeles del cielo les corresponde, como deber general, contemplar, amar, adorar y alabar a Dios. Como deberes específicos, recibir los misterios divinos, revelárselos a los ángeles de los órdenes más bajos y entregárselos a Dios. Por su parte, los ángeles asignados a la tierra deben servir como guardianes de una provincia, un reino, una ciudad, una villa o una persona individual, mientras que los ángeles en el abismo se encargan de la justicia divina.²⁷

Eiximenis explora otras cuestiones angélicas de importancia en el libro IV de su tratado, tales como la forma en que los ángeles se comunican con los humanos y cómo, a través de un simple acto de voluntad, comparten ideas con otros ángeles. También trata los siguientes tópicos: si los humanos tenían ángeles guardianes antes de la caída; si los ángeles menores tienen a otros ángeles superiores como guardianes; si Jesús tenía o no un ángel guardián. Eiximenis afirma que María tuvo un ángel guardián, de la misma manera que los judíos y los infieles, pero que los condenados por el juicio divino no los tienen.²⁸

²⁵ Ídem, pp. 333-336.

²⁶ Ídem, pp. 336-337.

²⁷ Ídem, pp. 338-347. Consignamos que en su comentario a la fuente Gillette emplea la expresión «angels in hell», que se traduciría comúnmente como «ángeles en el infierno». Preferimos mantener la palabra «abismo», que es la que surge de la transcripción efectuada por la misma autora. Eiximenis relata que allí hay grandes riquezas (haciendo referencia, por ejemplo, a metales y piedras preciosas) y que Dios (el soberano gobernador) puso las cárceles, que son diversos lugares de tormentos perpetuos (GILLETTE, op. cit., p. 346).

²⁸ Ídem, pp. 351-388.

Posteriormente emprende una extensa discusión sobre el diablo: sus diferentes nombres, cómo trata de tentar a los humanos, cómo los ángeles guardianes logran a veces desbaratar sus planes, con qué recursos cuentan los hombres para eludir sus tentaciones, cómo el diablo los puede engañar, etc.²⁹

En relación con esto trata sobre la maldad del diablo –si es malo por naturaleza o a través de un acto de su voluntad–, si sufre dolor como los condenados en el purgatorio y en el infierno, se pregunta por qué la ley de Dios no permite que el diablo sea condenado, etc. Más adelante ofrece una detallada descripción del rito de exorcismo. Finalmente agrega algunos relatos específicos para ilustrar la falsedad del diablo y advierte a los humanos de que deben alejarse del él para salvar sus almas.³⁰

Entremos ahora en el Libro V, dedicado al arcángel Miguel. Eiximenis comienza por explicar por qué, aunque es el Príncipe de las Huestes Celestiales, no pertenece al orden más alto, el de los serafines, al que sí pertenece el Príncipe de las Tinieblas, Lucifer. Su posición en la jerarquía angélica está determinada por su función de intermediario.³¹ Volveremos más adelante al tema de la ubicación en la jerarquía celeste de los jefes de ambas huestes, la celestial y la demoníaca.

A continuación, nuestro autor detalla los nueve deberes que Dios le confió a Miguel, a los que ilustra con narraciones, ejemplos y referencias bíblicas e históricas. Estos son:

- 1) Arrojar a Lucifer y sus ejércitos del reino celestial, como pena por haber desafiado la voluntad divina.
- 2) Asistir a Dios en la creación del mundo y a desterrar a Adán y Eva del Paraíso luego de que estos, desobedeciendo al creador, cometieran el que pasará a denominarse pecado original.
- 3) Reinar sobre la sinagoga de los judíos y servir como su protector espiritual.
- 4) Hacer gloria y honor a Jesucristo.
- 5) Asistir a las almas en la hora de su muerte. Aquí Eiximenis discute cómo Dios juzga a los fieles y cómo a las almas, una vez juzgadas, se les asignan sus respectivas recompensas o castigos. También indica cómo el ángel guardián las guía en dicho pasaje.
- 6) Servir como guardián sobre la provincia de Puglia, en el reino de Nápoles. Si bien el aspecto político en general sobrevuela todo el tratado –y en especial los libros IV

²⁹ Ídem, pp. 393-428.

³⁰ Ídem, pp. 451-500.

³¹ Ídem, pp. 500-507.

y V- entendemos que a partir de aquí el autor se ocupa más de la práctica política. En este punto y los que siguen Eiximenis relata diferentes historias, a modo de ejemplos de lo que expone.

- 7) Servir como vehículo para los milagros que realiza Dios en la tierra. Acá incluye varios milagros efectuados por Miguel en cumplimiento de este su séptimo deber.
- 8) Hacer revelaciones sagradas a los seres humanos sobre la tierra y darles buenos consejos. En esta ocasión el franciscano expone varias revelaciones y apariciones del arcángel ante humanos. También trata sobre los males de la vida en la corte. Agrega comentarios sobre acciones acontecidas en el momento histórico en el que vive, como su fuerte crítica al arzobispo de Nápoles por permitir ingresar a la cancillería a los que no son clérigos. Esta es la ocasión también en la que Eiximenis hace algunas profecías que tocan claramente la arena política. Así, relata que en 1412 el obispo de Avranches, cuando esté orando en la Capilla del Mont-Saint-Michel, escuchará una discusión entre los ángeles guardianes de Francia, Inglaterra y Escocia. El arcángel Miguel aparecerá ante ellos y les hará las siguientes profecías: la dinastía francesa llegará a su fin, el rey de Escocia será tomado prisionero por el inglés y más tarde habrá una gran purga en Inglaterra. Sería como una profecía que cuenta otra profecía. Añade el arcángel otras predicciones concernientes específicamente a España: un cisma provocará grandes innovaciones, habrá conflictos con los moros, surgirá un nuevo papa reformador, un nuevo emperador se encargará de purgar a la Iglesia del clero corrupto.
- 9) Organizar los grandes eventos que ocurrirán al fin del mundo. En el ejercicio de este deber final, el arcángel deberá guiar y proteger al pueblo elegido de las falsas creencias provenientes del Anticristo, conducir a los profetas Elías y Enoc a Jerusalén y convertir a los judíos. Describe los quince signos que anunciarán el comienzo del Juicio Final.³²

Gillette considera que el verdadero final del Libro V es el panegírico al arcángel Miguel que escribe Eiximenis luego de detallar sus deberes. Pero añade que el autor agrega cuatro capítulos más que contienen oraciones, ejemplos, reflexiones sobre la muerte, una explicación del misterio de la Asunción. La investigadora indica que no quedan claras las razones para este agregado, y propone la hipótesis de que su intención podría

³² Ídem, pp. 507-626.

haber sido llegar a que todo el tratado contara con doscientos capítulos,³³ y no habiendo logrado ese número una vez completado el tema a tratar en el último libro, decide alcanzarlo de esta manera.³⁴

Constanza Cavallero nos recuerda que en estos dos libros finales que hemos presentado en esta oportunidad, se ve claramente el posicionamiento de Eiximenis en apoyo de la tesis de la absoluta inmaterialidad del ángel, hoy una verdad incuestionable en el dogma eclesial, pero que no fue siempre ni siquiera hegemónica en la historia del cristianismo. Por otra parte, describe al franciscano como «un verdadero especialista en angelología». Así, nos recuerda que en el libro IV enseña que el ángel es sustancia espiritual y no corporal, mientras que en el V explica que, de cualquier manera, el ángel puede tomar y formar cuerpos en los cuales habitar.³⁵

Comentarios finales

Para finalizar haremos algunas observaciones sobre el pensamiento de Eiximenis en general. En primer lugar, y aunque no tiene relación directa con el tema del presente trabajo, no queremos terminar nuestra presentación sin hacer una brevísima referencia al estrecho vínculo que existe entre Eiximenis y el pactismo. Es considerado uno de sus mejores representantes, en sus diferentes vertientes. En relación con el pactismo económico, su ética mercantil lo conduce a privilegiar lo que podríamos denominar la «clase» mercantil. Volviendo a su tratado sobre los ángeles, esto se ve representado en la forma en que delinea la figura de Miguel, que es el jefe de los ángeles aunque Eiximenis lo ubica en el orden de los principados, intermedio en el sistema jerárquico dionisiano.³⁶ Volveremos más adelante sobre este tópico.

En cuanto a la predilección de Eiximenis por la burguesía mercantil, recordemos también que allí está su origen social y que, por la condición de fraile mendicante tiene estrecha relación con las ciudades, donde este grupo social mejor se desenvuelve. Prosiguiendo con el pactismo, el pactismo teocrático consistiría básicamente en el reparto de potestades entre las dos máximas autoridades: el papa y el emperador. Para Eiximenis

³³ Aunque Brines i Garcia indica que son 201 capítulos (BRINES I GARCIA, op. cit. 2018, p. 166).

³⁴ GILLETTE, op. cit., pp. 627-646.

³⁵ CAVALLERO, C., «Mentiste, Mahomad, ca los ángeles spíritus son». La inmaterialidad del ángel en la Baja edad Media y su vinculación con la polémica cristiana *adversus Sarracenos*, *eHumanista/Conversos* 5 (2017), pp. 308-309, pp. 301-316.

³⁶ BRINES I GARCIA, L., *La Filosofía Social i Política de Francesc Eiximenis*, Novaedició. Grupo Nacional de Editores, Sevilla, 2004, pp. 592-594.

al papa le corresponde, además del poder espiritual, un cuidado general y una tarea de arbitraje de la cristiandad en su conjunto. Al respecto, alude repetidamente a la bula *Unam Sanctam* y a la *donatio Constantini*, que inclinan la balanza decididamente del lado del Sumo Pontífice.³⁷

Por otra parte, siguiendo el concepto de monarquía pactada, Eiximenis se estaría acercando al concepto moderno de monarquía constitucional. Remarca fuertemente la idea de resistencia del pueblo contra el mal gobernante, contra el tirano.³⁸

El franciscano maneja también la idea de cosa pública, que remite indefectiblemente a la organización política. Para él, la ciudad es el único sitio donde esta organización es posible, lo que explica su rechazo ante los campesinos. Abreva aquí en el modelo agustiniano de *civitas Dei*. Otros puntos notables de su pensamiento son la encarnizada defensa del orden, lo que nos remite a dos autores muy citados por Eiximenis: Aristóteles y el Pseudo Dionisio.³⁹

Volviendo al tema del liderazgo del arcángel Miguel de las huestes celestiales, nos interesa relacionarlo con nuestras investigaciones sobre el pensador inglés John Wyclif (c. 1328-1384).⁴⁰ Al respecto, David Luscombe sostiene que la discusión más importante sobre la noción de jerarquía en la obra wyclifita se encuentra en el capítulo 15 del *Tractatus de ecclesia*.⁴¹ Aquí Wyclif lanza un ataque mordaz a la interpretación de la doctrina de la jerarquía que enfatiza la obligación de los rangos inferiores de la jerarquía eclesiástica a obedecer a los más altos a toda costa. Wyclif distingue entre la Iglesia y el clero, y ataca a quienes usan el concepto de jerarquía, tanto celeste como eclesiástica, a favor de la inmunidad clerical al juicio laico. Llama la atención sobre la existencia de corrupción y rebelión dentro de la hueste angélica. El maestro inglés describe a los ángeles en conflicto, con Miguel –perteneciente a la tríada más baja de la jerarquía angélica– liderando a los ángeles buenos contra Lucifer,⁴² conocido también como el «Príncipe de los demonios».

³⁷ Ídem, pp. 592-596.

³⁸ Ídem, pp. 592.

³⁹ Ídem, pp. 592-593.

⁴⁰ DEVIA, C., *Pecado original y dominio político en la Edad Media. El tratado sobre el estado de inocencia de John Wyclif*, TeseoPress, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2022. Y más específicamente: DEVIA, C., «Los ángeles en el pensamiento de John Wyclif: jerarquía, revuelta, pecado y dominio», ponencia presentada en las *IV Jornadas Nacionales de Filosofía del Departamento de Filosofía*, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 22, 23, 24 y 25 de noviembre de 2022.

⁴¹ WYCLIF, I., *Tractatus de Ecclesia*, I. LOSERTH, (ed.), Londres, The Wyclif Society, 1886, pp. 349-350.

⁴² LUSCOMBE, D., «Wyclif and Hierarchy», en A. HUDSON y M. WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Ecclesiastical History Society, Basil Blackwell, Studies in Church History, Subsidia 5, Oxford, 1987, pp. 233-235, pp. 233-244.

Wyclif sostiene que, así como Miguel podría resistir a Lucifer, también los laicos podrían resistir a los clérigos indignos. Cuando escribe el Libro I de su *Tractatus de civili dominio*, probablemente en 1375-1376, recurre al ejemplo de la resistencia al pontífice de Grosseteste (1175-1253) –uno de los grandes referentes del *Doctor evangelicus* y también de Eiximenis–, que subyace a su argumento de que el papa y los cardenales no tienen derecho a la obediencia, excepto en la medida en que sus mandamientos se ajusten a la ley de Dios. Los laicos, por lo tanto, podrían corregir adecuadamente al clero; ya que no sería ilegal que los inferiores juzguen.⁴³

Luscombe indica que las objeciones de Wyclif a los argumentos jerárquicos son significativamente diferentes a las presentadas por sus predecesores y contemporáneos. Wyclif sostiene que la jerarquía celeste proporciona un modelo para la eclesiástica, pero no ve en la jerarquía celeste solo un ejemplo de paz asegurada por la obediencia. Afirma que también ofrece un ejemplo de rebelión legal de los súbditos contra aquellos que han perturbado la paz. Ninguno de los otros pensadores medievales habría calificado la interpretación de la jerarquía de Dionisio a la luz de la revuelta de Miguel contra Lucifer. Luscombe asevera que solo Wyclif lo hace, con el fin de demostrar que, si el clero no es digno, sus propiedades pueden ser confiscadas por los laicos. Wyclif parece creer que la Iglesia podría, si fuera necesario, continuar permanentemente sin el papa y sin los prelados si estos permanecieran réprobos y carentes de autoridad. El teólogo inglés no abandonó la noción de jerarquía, sino que explicó de una manera diferente la forma en que, a su juicio, debería entenderse.⁴⁴

En una primera aproximación podemos identificar entre Wyclif y Eiximenis similitudes y diferencias, teniendo presente que –sobre todo en relación con las primeras– varias de ellas pueden hacerse extensivas a otros autores medievales, es decir, que serían más bien características de cierta tendencia de pensamiento de la Baja Edad Media occidental. En cuanto a las similitudes, destacamos su cercanía a los centros de poder; la producción de una importante obra teórica, a la vez que mantenían una notable participación en la práctica política de su tiempo; el uso de la lengua vernácula al mismo tiempo que el latín; el manejo de muchas fuentes comunes. Entre sus diferencias estarían el hecho de que Eiximenis tuvo gran movilidad geográfica –llegó a estudiar incluso en

⁴³ Ídem, pp. 236-239.

⁴⁴ Ídem, pp. 243-244. Respecto a las posiciones asumidas sobre el tema angélico en Inglaterra a comienzos de la Edad Moderna, luego de la Reforma, remitimos a WALSHAM, A., «Invisible Helpers: Angelic Intervention in Post-Reformation England», *Past & Present*, 208, 1 (2010), pp. 77-130.

Oxford, el centro de la vida académica del inglés- mientras que la de Wyclif parece haber sido mucho menor. Eiximenis era franciscano, Wyclif no solo no pertenecía a ninguna orden, sino que en los últimos años de su vida se convirtió en un acérrimo detractor de las órdenes religiosas de su tiempo. Tal vez lo más destacable sea que el catalán se mantuvo siempre en la ortodoxia y no cuestionaría especialmente el *statu quo*, mientras que el inglés estuvo repetidas veces a punto de caer en la herejía, aunque su condena le llegó en carácter *post mortem*. En relación con las fuentes, el *Llibre dels àngels* de Eiximenis -como hemos visto- conoció enorme éxito y consiguiente difusión, mientras que el *Tractatus de statu innocencie*⁴⁵ -la obra de Wyclif que hemos trabajado más exhaustivamente- no se destacó por ello, como sí sucedió con otros trabajos suyos.

Como conclusión de este aporte, haremos una breve comparación entre los ángeles y los humanos, deteniéndonos en algunos pocos puntos. En relación con sus ruinosas decisiones o elecciones que provocaron tan profundos cambios en el cosmos cristiano, queremos destacar el carácter de revuelta que tiene el pecado original, y la comparación que podría efectuarse entre la rebelión de los ángeles (en el Paraíso celestial) y la de la primera pareja humana (en el Paraíso terrenal). La motivación es similar, pero mientras que Adán peca de soberbia al querer ser como Dios, Lucifer va más allá e intenta ser más que Dios, se rebela para destronarlo y ser él el que mande sobre toda la creación. De ser el Príncipe de la Luz, Lucifer pasa a ser Príncipe de las Tinieblas. Es castigado por Dios junto a las huestes que lo siguen, de la misma manera en que Adán y Eva son castigados. En este caso, la primera pareja humana arrastra en su caída a la humanidad toda, produciendo con su pecado original un trastocamiento y degradación de toda la creación, que, para muchos autores medievales, llegan a ser ontológicos.⁴⁶ Ángeles y hombres caídos son expulsados de los respectivos Paraísos que antes ocupaban, el celestial y el terrenal.

Salvo algunas excepciones⁴⁷ -que caen fuera de la ortodoxia-, los estudiosos medievales consideran que la elección que hicieron al momento de ser creados, tanto la de los ángeles rebeldes que decidieron apartarse de Dios como la de los ángeles confirmados, no tiene posibilidad de retorno. El ángel puede optar solo una vez. En cuanto a los seres humanos, la posición más extendida es la que sostiene que, si bien no hay posibilidad de

⁴⁵ WYCLIF, J., *Tractatus de statu innocencie*, en J. LOSERTH y F. MATHEW (eds.), *Tractatus de mandatis divinis*, The Wyclif Society, Londres, 1922, pp. 475-524.

⁴⁶ Incluido Wyclif, como podemos ver en WYCLIF, 1922, op. cit.

⁴⁷ Por ejemplo, la de Orígenes de Alejandría (c. a184-c. 253), quien habla de la *apocatástasis*: la salvación universal de todos en el fin de los tiempos, incluyendo a los demonios. Ver KECK, op. cit., pp. 18 y 72.

un regreso al estado de inocencia primigenio, la encarnación y pasión de Cristo abrieron las puertas para la redención de la humanidad, con diversas lecturas en cuanto a la extensión de esta redención que podría hacerse efectiva en el momento del Juicio Final.

Una interpretación neurocognitiva de Pedro Abelardo

A Neurocognitive Interpretation of Pedro Abelardo

José María Gil

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

josemaria@gilmdq.com

Resumen

Pedro Abelardo sugiere que las expresiones lingüísticas (*modus significandi*) hacen referencia a las cosas del mundo porque hay un *status* común a dichas cosas (*modus essendi*). Pero esa referencia no es directa, sino mediada por las imágenes universales confusas del pensamiento (*modus intelligendi*). En una reinterpretación neurocognitiva, el *modus significandi* se corresponde con los nodos léxicos, el *modus intelligendi* con los nodos conceptuales, y el *modus essendi* con la referencia externa. Así, desde la vilipendiada Edad Media se prefigura la caracterización del sistema lingüístico de la teoría de redes relacionales, cuyas hipótesis tienen plausibilidad neurológica porque son compatibles con lo que se sabe del cerebro gracias a las neurociencias.

Palabras clave

Referencia, Significado, Universales, Redes, Cerebro

Abstract

Pierre Abelard suggests that linguistic expressions (*modus significandi*) refer to things in the world (*modus essendi*), not directly, but through the confusing universal images of thought (*modus intelligendi*). In terms of a neurocognitive reinterpretation, the *modus significandi* corresponds to the lexical nodes, and the *modus intelligendi* to the conceptual nodes, while the *modus essendi* corresponds to the plane of reference. Thus, the reviled Middle Ages have prefigured the characterization of the linguistic system in terms of relational networks theory, whose hypotheses have neurological plausibility because they are compatible with what is known about the brain thanks to neuroscience.

Keywords

Reference, Universals, Networks, Brain

El vínculo entre el lenguaje y la realidad según Pedro Abelardo

Pedro Abelardo nos ha dejado un trabajo sorprendentemente vasto y original, que en algunos aspectos logra trascender la obra de notable de sus precursores, por ejemplo del mismo Aristóteles, de Porfirio y de Boecio.¹

Aristóteles había dicho en *Περὶ Ἑρμηνείας (De Interpretatione)* que los universales son las categorías que pueden predicarse acerca de las cosas. En esta línea, las palabras quieren decir algo en virtud de los conceptos, que se representan en la mente. Entonces, Abelardo se pregunta qué es lo que las cosas tienen en común para que haya palabras y conceptos, y con ello de algún modo empieza a interesarse de forma tal vez novedosamente explícita por dos problemas estrechamente relacionados: la referencia y el significado de las expresiones lingüísticas.

Si vamos un poco más allá, Abelardo parece estar preocupándose por el vínculo entre la representación mental de las palabras y la representación mental de aquello a lo que aluden las palabras. Dicho de otro modo, parece estar preocupándose por unas las cuestiones fundamentales de la lingüística moderna: el signo que se configura a partir del vínculo que hay entre la representación de la imagen acústica, el significante, y la materia amorfa del pensamiento, el significado o concepto.²

Para Aristóteles los universales son predicables, razón por la cual hay palabras universales. Pero la universalidad de las palabras no depende de las propiedades sonoras (o de los rasgos de la escritura), sino de lo que las palabras significan. Para seguir con la analogía del párrafo anterior, la universalidad de las palabras no depende del significante (de la representación mental del sonido), sino del significado (que es lo que permite hacer referencia a las cosas, que obviamente están fuera de lenguaje y de la mente).

Así pues, para entender la universalidad de las palabras tenemos que ser capaces de reconocer qué causa común nos permite formar un concepto común para asignar un nombre común a un número indefinido de individuos que pertenecen a una misma clase. Estamos en algún sentido ante el problema opuesto de «Funes el memorioso», a quien «le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)»³.

¹ SPADE, P. V., *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, Hackett, Cambridge, 1994, p. 38.

² SAUSSURE, F., *Curso de Lingüística General (1916)*, Buenos Aires, Losada, 1986.

³ BORGES, J. L., «Funes el memorioso (1944)», en *Obras Completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, pp. 485-490.

Según Abelardo, la causa de la imposición de palabras en tanto universales no puede ser ni una única cosa ni una multiplicidad de cosas. La causa de ello es el *status* común a todas las cosas a las que se hace referencia por medio de una palabra universal o cuyo significado se representa por medio de un concepto universal. Este *status*, en tanto causa, no puede no ser nada. Pero tampoco es una cosa concreta. Pedro Abelardo sugiere en este punto que asignamos causas que no son cosas. Por ejemplo, si alguien dice «Sócrates comete errores porque es humano», la causa (que es humano, o ser humano) no es estrictamente una cosa, sino un modo de darse de las cosas: «Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniunt»⁴.

El *status* tiene entonces una dimensión causal y puede expresarse en castellano por medio de una cláusula subordinada sustantiva como «que es humano», o por medio de una cláusula de infinitivo, como «ser humano». En latín se emplea la construcción de acusativo con infinitivo denominada proposición de *dicta*. Por ejemplo *esse catum* («ser gato») es una proposición de *dicta* integrada justamente por un infinitivo (*esse* «ser») y un sustantivo en caso acusativo (*catum*/literalmente «al gato», aquí «gato»).

Las proposiciones de *dicta* no se pueden identificar con ninguna cosa particular, pero aún así forman parte de un mundo, aunque este mundo sea totalmente distinto del mundo de las entidades concretas, como los lápices, los libros o los gatos. Pero es justamente en este ámbito donde las causas comunes de la imposición de Abelardo encuentran su lugar o su razón de ser. Dicha causa común de imposición para un nombre universal (para una palabra como *gato*) tiene que ser algo en lo que las cosas referidas por el mismo nombre tengan en común. Lo que todos los gatos como tales comparten es que cada uno de ellos es un gato, la condición de *ser gato*.

Sean, por ejemplo, «Timoteo es un gato», «Bombón es un gato», «Juanita es un gato», etc. Estas proposiciones significan sus *dicta*: el ser gato de Timoteo, de Bombón, de Juanita. Para Abelardo, si se hace abstracción de los individuos concretos y se mantiene lo que es común a todos, entonces se llega justamente al *status* que comparten todos los individuos: (el hecho de) ser gato. Por lo tanto, el *status*, así como los *dicta* de los cuales se obtiene el

⁴ PEDRO ABELARDO, *Logica Ingredientibus sive Glossae secundum Magistrum Petrum Abaelardum super Porphyrium Prologus*, en: *Comentarii la Porfir: despre universalii impreunua cu fragmente corespondente din Porfir, Boethius e Ioan din Salisbury*, edición bilingüe rumano-latín, Polirom, Bucarest, 2006, pp. 43-137. «Llamamos *status* de hombre al mismo ser hombre, que no es una cosa, y que dijimos también es la causa común de la imposición del nombre a cada uno, según convengan», p. 100.

status, forman parte de un campo ontológico distinto de las cosas concretas y perceptibles, como los gatos particulares.

La argumentación de Pedro Abelardo es ciertamente sutil: a pesar de que el *status* es producto de la abstracción, una actividad de la mente, él insiste en que el *status* no es solo un concepto de nuestra mente, sino que tiene que existir independientemente de nuestras mentes.

El *status* está ahí en la naturaleza de las cosas, sin cuidado de si las personas somos o no conscientes de ello. De hecho, Abelardo sugiere (de un modo que tal vez prefigura a Berkeley) que el *status* es un atributo de la Mente de Dios. En efecto, por medio del *status* Él preconice el orden de Su creación desde la eternidad. De esta forma se resuelve también el problema de cuál habría sido el *status* de las cosas creadas antes de la creación misma. Ninguna otra cosa fuera de Dios mismo puede ser eterna, así que las cosas creadas no existían antes de que Él las creara. Dios es eterno, tiene un conocimiento inmediato de todas las cosas que serán, son y han sido en el universo; en Dios está el *status* de las cosas creadas antes de la creación misma.

Por otro lado, el concepto es una imagen de nuestra mente y existe en tanto objeto en ella. Pero, otra vez, este objeto no es una cosa o, en el mejor de los casos, es una cosa mental, que tiene la misma naturaleza que cualquier creación ficticia de nuestra mente. Ahora bien, precisamente lo que distingue a un concepto universal de una creación mental ficticia de nuestra mente es que el concepto universal sí se corresponde con un *status* de cosas singulares que de verdad existen, mientras que una creación mental ficticia no se corresponde con ningún *status*.

En este contexto, es también fundamental la conocida distinción que hace Abelardo entre *vox* y *sermo*. Por un lado, *vox* es la palabra hablada (*flatus vocis*), aunque también puede ser la palabra escrita. Por su parte, *sermo* es el contenido lógico, el concepto, esto es, lo genuinamente universal, lo predicable.

Cuando se dice *hombre* una cierta imagen común, genérica y difusa aparece en nuestra mente. Esa imagen que conecta con los hombres individuales, que puede ser aplicada a todos, no es sin embargo propia de ninguno. «Ut haec vox “homo” et singulos nominat ex communi causa, quod scilicet homines sunt, propter quam universaie dicitur, et intellectum quondam constituit communem non proprium, ad singulos scilicet pertinentem quorum communem concipit similitudinem»⁵.

⁵ PEDRO ABELARDO, op. cit, p. 98. «Como esta voz “hombre” designa a cada uno por una causa común, a saber, porque son hombres, por la cual se dice universal, y

Pero el lenguaje no expresa en términos universales lo que en la realidad es universal, pues en la realidad todo es individual. Más bien, las palabras (*modus significandi*) expresan universalmente múltiples instancias de *status (modus essendi)* que son pasibles de ser expresados en términos universales, pues ellos coinciden entre sí, por más que, en rigor, considerados en sí mismos, cada uno de ellos constituya una instancia fáctica individual: «respondeatur eorum quaedam esse sensibilia quantum ad naturam rerum, eadem et insensibilia quantum ad modum significandi, quia scilicet res sensibiles, quas nominant, non designant eo modo quo sentiuntur, id est ut discretas nec per eorum demonstrationem sensus eas reperit»⁶.

Por su parte, y he aquí algo fundamental, la instancia que vincula al lenguaje (*modus significandi*) con la existencia (*modus subsistendi*) y el *status (modus essendi)* es la imagen universal confusa (*modus intelligendi*): «sed in eo aliter, quod alius modus est intelligendi quam subsistendi...ut videlicet puritas ista veī simplicitas ad intelligentiam non ad subsistentiam rei reducatur, ut sint scilicet modus intelligendi, non subsistendi»⁷.

Parece entonces que la gran diferencia entre Abelardo y sus precursores es su distanciamiento respecto del universal como modo de conocimiento. El universal como *imago* no es portador de un conocimiento superior que el que puede tenerse de un individuo. De hecho, también cree hay representaciones mentales (conceptos) para los particulares/singulares, un tema que acaso requeriría un artículo en sí mismo.

«Nunc autem natura intellectuum generaliter inspecta universalium et singularium intellectus distinguamus. Qui quidem in eo diuiduntur, quod ille qui uniuersalis nominis est, communem et confusam imaginem multorum concipit, ille vero quem vox singularis generat, propriam unius et quasi singularem formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem»⁸.

constituye un cierto concepto común, no propio, y que pertenece, de hecho, a cada uno de ellos, cuya semejanza común se concibe».

⁶ PEDRO ABELARDO, op. cit., p. 128. «Se responde que algunos de ellos son sensibles a la naturaleza de las cosas, e iguales e insensibles en cuanto al modo de significar (*modus significandi*), porque, naturalmente, las cosas sensibles que nombran no significan del modo en que se perciben, es decir, el sentido no los descubre a través de su demostración».

⁷ PEDRO ABELARDO, op. cit., p. 116. «Hay una instancia que es la de la comprensión (*modus intelligendi*), la cual resulta diferente de la subsistencia (*modus subsistendi*)... la pureza de la cosa y la simplicidad se reducen a la inteligencia y no a la existencia de la cosa, de modo que son una manera de comprender (*modus intelligendi*) y no de subsistir (*modus subsistendi*)».

⁸ PEDRO ABELARDO, op. cit., p. 104. «Una vez considerada de forma general la naturaleza de los conceptos, podemos distinguir conceptos universales y singulares. Ciertamente, se diferencian en esto: aquel que es propio de un nombre universal concibe una imagen común y confusa de muchos, mientras que aquel otro que genera una voz singular incluye la forma propia singular de uno, esto es, en referencia a una sola persona».

La idea de proposición Abelardo también prefigura las divulgadas definiciones de Pedro Hispano: La proposición es una oración que significa algo verdadero o algo falso (*propositio est oratio verum vel falsum significans*). En efecto, la proposición es una oración afirmativa o negativa de alguien sobre alguien o algo y que tiene al término como instancia de resolución, ya en el sujeto o el predicado (*propositio est oratio affirmativa vel negativa, alicuius de aliquo vel alicuius ab aliquo, terminus est in quem resolvitur propositio, ut in subiectum et predicatum*)⁹.

*«Cum ergo describitur universal esse quod de pluribus praedicatur, illud ‘quod’ praepositum non solum simplicitatem sermonis insinuat ad discretionem orationum, verum etiam unitatem significationis ad discretionem aequivocorum».*¹⁰

En síntesis, el vocablo universal (dimensión lingüística o *modus significandi*) evoca una imagen universal difusa y vaga (dimensión gnoseológica o *modus intelligendi*) que, a su vez, se corresponde con algo de la realidad (dimensión ontológica o *modus essendi*). Pero sucede que en la realidad nada hay que sea universal y que, como universal, pueda corresponder a esa imagen y pueda ser evocado por el término universal.

78

*«Rem enim ut rem, non ut vocem accipit, quia scilicet vox communis, cum quasi una res essentia in se sit, communis est per nominationem in appellatione multorum, secundum quam scilicet appellationem, non secundum essentiam suam de pluribus est raedicabilis. Rerum tamen ipsarum multitudo est causa universalitatis nominis, quia, ut supra meminimus, non est universale, nisi quod multa continet; universalitatem tamen quam res voci confert, ipsa in se res non habet, quippe et significationem gratia rei vox non habet el appellativum nomen iudicatur secundum multitudinem rerum, cum tamen neque res significare dicamus neque esse appellativas».*¹¹

⁹ PEDRO HISPANO, *Tractatus called afterwards Summulae logicales* (edición crítica de L. de Rijk), Assen, Van Gorcum, 1972, tract. I, 7.

¹⁰ PEDRO ABELARDO, op. cit., p. 90. «Cuando se describe como universal lo que se predica de muchos, la proposición “cuál” no sólo sugiere simplicidad de expresión para la distinción de oraciones, sino también unidad de significado para evitar equívocos».

¹¹ PEDRO ABELARDO, op. cit., p. 136. «Se toma la cosa como cosa, no como voz, porque la voz común (una cosa es como una esencia es sí misma) es común por denominación en apelación de muchos, según esta apelación y no según su esencia, es predicable de muchos. Pero la multitud de esas mismas cosas es causa de la universalidad del nombre, porque, como arriba recordamos, no es universal sino porque abarca muchas cosas; sin embargo, la universalidad que la cosa confiere a la voz, no la posee la misma voz en sí, pues la voz no tiene significación a causa de la cosa, y el nombre es considerado apelativo de acuerdo con la multitud de las cosas, aunque no digamos que las cosas significan ni que sean apelativas».

En la sección que sigue se intentará empezar a mostrar que algunas nociones de una teoría neurolingüística contemporánea manifiestan una sorprendente compatibilidad con estos análisis de Pedro Abelardo.

El sistema lingüístico como una red de relaciones

Para la teoría de redes relacionales, la evidencia lingüística y neurológica apoya la hipótesis de que el sistema lingüístico es una red, un sistema en el cual la información no está «almacenada», «depositada» o «archivada», sino localizada y a la vez distribuida en la conectividad. La idea encuentra sus raíces en las obras de los célebres neurólogos Carl Wernicke y Norman Geschwind y también de los lingüistas Ferdinand de Saussure y Louis Hjelmslev.¹²

Para representar cómo se conecta la información de la red, el neurolingüista norteamericano Sydney Lamb reelabora las redes sistémicas de Michael Halliday, quien, por contrapartida, ha destacado que una gramática sistémica y funcionalista debe estar representada en el cerebro en los términos descritos por Lamb.¹³

La notación de las redes relacionales creada por Lamb permite advertir que la información lingüística está en la conectividad y que en el sistema lingüístico no hay objetos tales como oraciones, palabras, morfemas, fonemas, etc. Los rótulos junto a los nodos y las conexiones son justamente eso: indicadores de la conexión, así como los carteles al costado de una ruta son señales y no parte constitutiva de la ruta.

Para elaborar su teoría de redes relacionales, Lamb se inspira en las obras de Hjelmslev y, como se ha dicho, de Halliday: del primero toma la idea de que en el sistema lingüístico no hay unidades estáticas sino *relaciones*; del segundo, el tipo de notación usado para la gramática sistémico-funcional, gracias a la cual se distinguen las relaciones sintagmáticas («todos»: «Y») y las relaciones paradigmáticas («uno u otro»: «O»).

De este modo, si se identifican las relaciones inmediatas de una supuesta unidad lingüística, como las de la «palabra» *gato*, la unidad lingüística como tal desaparece: solo

¹² LAMB, S. M., *Pathways of the Brain. The Neurocognitive Basis of Language*, Ámsterdam, John Benjamins, 1999.

LAMB, S. M., «Language and Brain: When Experiments Are Unfeasible, You Have to Think Harder», *Linguistics and the Human Sciences*, 1 (2005), pp. 151-178.

LAMB, S. M., «Being Realistic, Being Scientific», *LACUS Forum*, 32 (2006), pp. 201-209.

LAMB, S. M., «Linguistic Structure: A Plausible Theory», *Language Under Discussion*, 4, 1 (2016), pp. 1-37.

¹³ HALLIDAY, M. A. K y MATTHIESSEN, C. M., *An Introduction to Functional Grammar*, Londres, Arnold, 2004, p. 24.

quedan las relaciones, esto es, la conectividad. Dicho toscamente, lo que parece una unidad lingüística es apenas un nodo en una red de relaciones, y esto vale para cualquier nivel lingüístico.

Considérese a modo de ejemplo la Figura 1, donde se muestran algunas relaciones en torno a *gato* y a su aparición en el sistema lingüístico de algún hablante. Con este sistema de notación también se evitan los problemas que surgen cuando se usa una lengua natural como el español para representarse a sí misma (o a otra lengua natural). Más bien necesitamos un sistema de notación tan distinto del lenguaje ordinario como sea posible, y así se evitará confundir el objeto que se describe con los medios descriptivos.

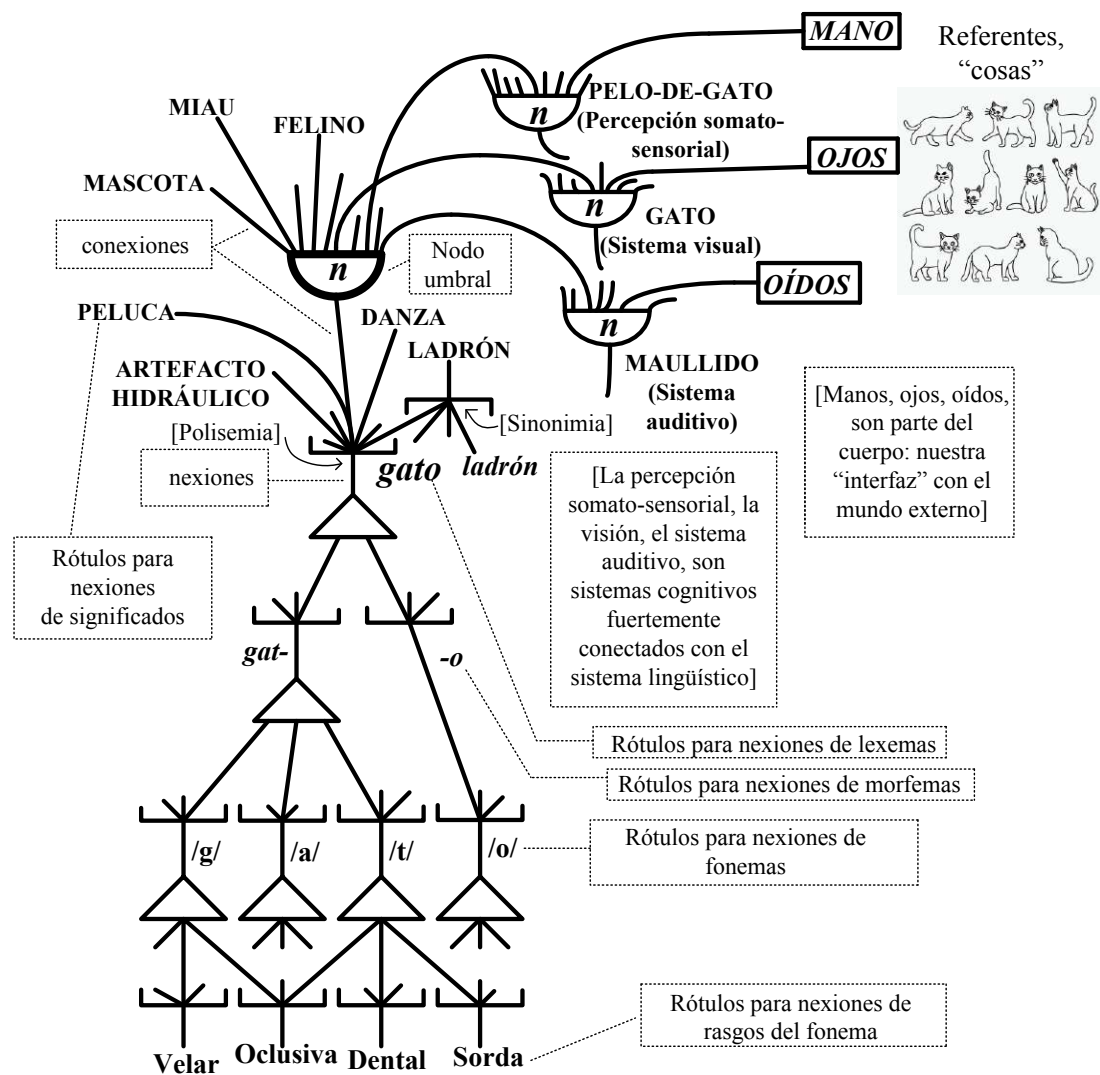


Figura 1. Algunas relaciones en torno a la «palabra» *gato*. El sistema lingüístico y conexiones con otros sistemas cognitivos, como la visión, la audición y el sistema somato-sensorial

En las redes relacionales, un nodo es lo que es no solo porque ocupa una posición particular en una red de relaciones, sino porque depende de los otros nodos con los cuales está conectado. Así, el famoso valor saussuriano toma una dimensión adicional: un constituyente de la estructura lingüística es «lo que los otros no son». Algo de eso debería advertirse en la Figura 1, que muestra que los nodos para la «palabra» *gato*, para el significado GATO, para el «morfema» *-o*, para el «fonema» /o/, para el «rasgo fonológico» “Dental”, etc., no son más que ubicaciones en un sistema de relaciones.

Insistamos en ello: los rótulos FELINO, MASCOTA, *gato*, *-o*, etc., no son parte de la estructura lingüística, sino que simplemente «están ahí» como una ayuda para entender el diagrama. La red relacional permite explicar cómo un individuo se representa la información lingüística y cómo esta información constituye el medio para producir y entender las palabras que somos capaces de decir, oír, leer o escribir.

Es importante destacar que los «triángulitos» desde los cuales salen líneas indican conexiones «Y», mientras que los «corchetes» de los que también salen líneas marcan conexiones «O». Para las conexiones «Y» hay una aparición *ordenada* en nodos como el del lexema *gato*, conectado hacia abajo con los morfemas *gat-* y *-o*: primero se activa uno y después el otro, tanto para la producción como para la comprensión.

Por otro lado, no hay un orden en nodos como el del fonema /t/, porque los rasgos del fonema (con los que se conecta «hacia abajo») aparecen simultáneamente: por eso las líneas descendentes salen todas desde el mismo punto.

Las líneas que salen y parecen no unirse a nada, simplemente indican conexiones existentes que no se representan; por ejemplo, la conexión entre el significado LADRÓN y otros lexemas que no se representan, como *caco*, *ratero*, *chorro*, etc.

El nodo es el núcleo fundamental de las redes relacionales, un nudo de la red en virtud del cual se configura la información. Por ejemplo, el rótulo *gato*, en la Figura 1, aparece a la derecha de lo que podemos llamar el nodo de *gato*; la figura integrada por la línea junto con el «corchete» de arriba y el «triángulito» de abajo (a cuya izquierda figura el rótulo *gato*) es en su conjunto lo que permite representar precisamente el nodo que le corresponde a *gato*.

Los semicírculos son nodos umbrales: representan los significados. No son nodos «Y» ni nodos «O»: la *n* dentro del nodo para GATO indica que basta que un cierto número de conexiones entrantes se activen para que también el umbral se active y para que pueda existir el concepto de GATO en la red. Por ejemplo, basta que haya activación entrante de otros conceptos o de otros sistemas cognitivos (como la visión o la audición) para que se

active el concepto GATO. No es necesario (ni posible) que se activen *todas* las conexiones para que una persona reconozca un gato.

Digamos otra vez que los rótulos colocados fuera de los nodos y las conexiones no son parte de la estructura lingüística, así como los carteles no son parte de una ruta. La información lingüística consta únicamente de nodos y conexiones, no de símbolos. En otras palabras, el sistema lingüístico interno real de una persona es lo que hace posible la producción y la comprensión. Sin embargo, su naturaleza y su estructura son muy diferentes de los símbolos que se manifiestan externamente y que se pueden llegar a leer o transcribir.

Así, las redes relacionales no solo conforman una teoría, sino que además ofrecen un sistema de notación que tiene muchas ventajas para representar la información lingüística en términos de la conectividad. He aquí algunos ejemplos nada más:

- Las redes relacionales dan cuenta en forma muy directa de fenómenos lingüísticos concretos como la sinonimia y la polisemia:
 - la sinonimia consiste en la conexión descendente desde un nodo conceptual (UN SIGNIFICADO) hacia más de un nodo léxico («una palabra»). Por ejemplo, el significado LADRÓN se conecta de forma descendente con *ladrón* y *gato*.
 - La polisemia consiste en la conexión ascendente desde un nodo léxico hacia más de un nodo conceptual. Por ejemplo, *gato* se conecta de forma ascendente con FELINO DOMÉSTICO, LADRÓN, DANZA, etc.
- Muestran la continuidad entre los subsistemas lingüísticos, porque permiten ir desde los rasgos del fonema como «oclusivo» hasta los significados como LADRÓN, y viceversa.
- Contribuyen a explicar la comprensión y la producción verbal. Quien oye la secuencia *gato* «va» desde los rasgos del fonema hacia el significado; quien dice *gato*, «va» desde el significado hasta los rasgos del fonema.
- Explican cómo la información puede llegar a estar localizada y a la vez distribuida en el sistema lingüístico.
- Muestran cómo el sistema lingüístico se relaciona con otros sistemas cognitivos, por ejemplo, la visión, la audición, el sistema somato-sensorial.
- Sirven para entender qué es «el significado de una palabra»: las palabras (o, más técnicamente, los nodos para los lexemas) *no tienen* significado, sino que *se conectan* con significados, es decir, los nodos conceptuales.

Las hipótesis relacionales tienen plausibilidad neurológica porque son compatibles con lo que sabe del cerebro gracias a las neurociencias. De acuerdo con Lamb, los nodos de las redes relacionales se implementan a nivel neurológico como columnas corticales, es decir, como las unidades mínimas de procesamiento que la neurociencia perceptiva ha localizado en la corteza.¹⁴ De esta forma, se ha propuesto el siguiente argumento a favor de la plausibilidad neurológica de las redes relacionales:¹⁵

1. los nodos de las redes relacionales se implementan como columnas corticales.
2. Las conexiones de las redes relacionales se implementan como fibras neurales.
3. Las columnas corticales y las fibras integran conexiones reales en la corteza cerebral.
4. Por lo tanto, las redes relacionales representan conexiones corticales reales.

A continuación, se tratará de mostrar cómo se da la compatibilidad entre hipótesis fundamentales de la teoría de redes relacionales y las ideas de Pedro Abelardo.

Una interpretación neurocognitiva de las nociones de Pedro Abelardo

Consideremos paso a paso cómo puede representarse la información lingüística correspondiente a lo que todos conocemos como la palabra *gato*. Empecemos por la representación fonológica. Cuando una persona oye la secuencia *gato*, por ejemplo, la realización fonética la sílaba /ga/ (primero) y luego la sílaba /to/ (después), se activa el nodo léxico correspondiente a *gato*. En la Figura 2 se representa de un modo muy general este fenómeno perceptivo que es obviamente muchísimo más complejo que lo apenas bosquejado en estas líneas.

¹⁴ MOUNCASTLE, V. B., «The Columnar Organization of the Neocortex», *Brain*, 120, (1997), pp. 701-22. MOUNCASTLE, V. B., *Perceptual Neuroscience: The Cerebral Cortex*, Cambridge, Harvard University Press, 1998. MOUNCASTLE, V. B., *The Sensory Hand: Neural Mechanisms of Somatic Sensation*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

¹⁵ GIL, J. M., «A Neurocognitive Interpretation of Systemic-Functional Choice», en: L. FONTAINE et al., *Choice: Critical considerations in Systemic Functional Linguistics*, Cambridge (Inglaterra), Cambridge University Press, 2015, pp. 179-204.

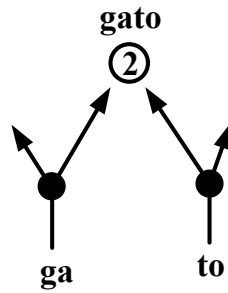


Figura 2. Activación del nodo léxico *gato* a partir de los nodos fonológicos para *ga* y *to*

Pero a los efectos de lo que queremos ver, la Figura 2 representa en los términos de la «notación fina» de las redes relacionales que los nodos fonológicos correspondientes a las sílabas envían su activación al nodo léxico de *gato*. El círculo con el número (2) quiere decir que la activación de los 2 (dos) nodos provenientes «desde abajo» tiene que darse para que se active el nodo léxico. Los círculos negros representan el punto de salida de un nodo que envía activación a muchos otros nodos en el sistema. Por ejemplo, la sílaba /to/ también envía activación a *toro*, *moto*, *Toribio*, etc.

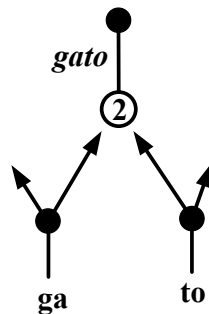


Figura 3. Representación completa del nodo léxico para *gato*

Por su parte, la Figura 3 representa el nodo léxico para *gato*. El círculo con el número 2 indica que dicho nodo recibe activación de /ga/ y de /to/, mientras que el círculo negro indica que el nodo para *gato* enviará activación de forma ascendente. ¿Hacia dónde? Hacia los significados. De eso se trata la Figura 4.

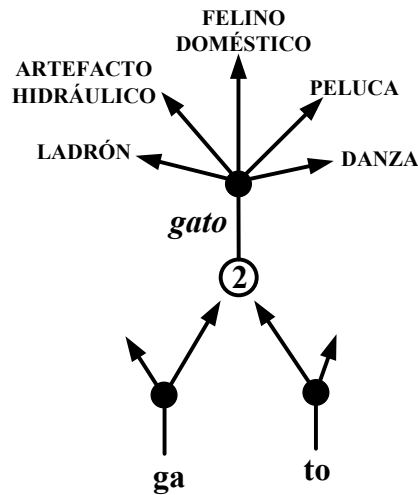


Figura 4. Significados conectados con el nodo para *gato*

Gracias a las redes relacionales puede visualizarse que la «palabra» *gato* no «tiene» significados, sino que se conecta con significados. La Figura 4 permite explicar entre otras cosas por qué puede haber un efecto humorístico cuando alguien dice *¡Qué lindo el gato del diputado!* para hacer un juego de palabras intencional en virtud del cual se hace referencia al animal o a la peluca de esa persona.

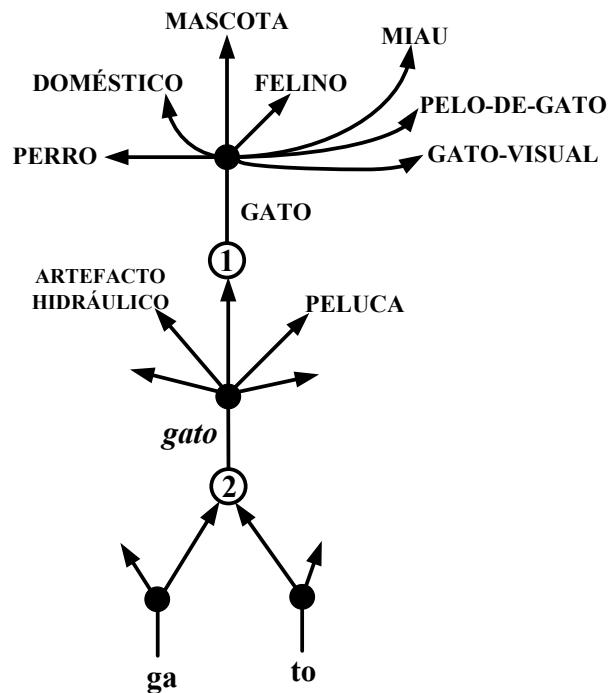


Figura 5. El nodo conceptual para GATO en tanto FELINO DOMÉSTICO

Por su parte, la Figura 5 toma solo uno de los significados conectados con el nodo léxico, el correspondiente a GATO como FELINO DOMÉSTICO. Las letras mayúsculas y todos

los demás rótulos no son parte de la red, desde luego, sino anotaciones para entender la red, del mismo modo que un cartel no es parte de una ruta aunque sirva para entender por dónde vamos.¹⁶

La Figura 6 es algo más completa que la Figura 5 porque alude a los sistemas cognitivos somato-sensorial (PIEL), auditivo (OÍDOS) y visual (OJOS), las interfaces del cuerpo con el mundo exterior.

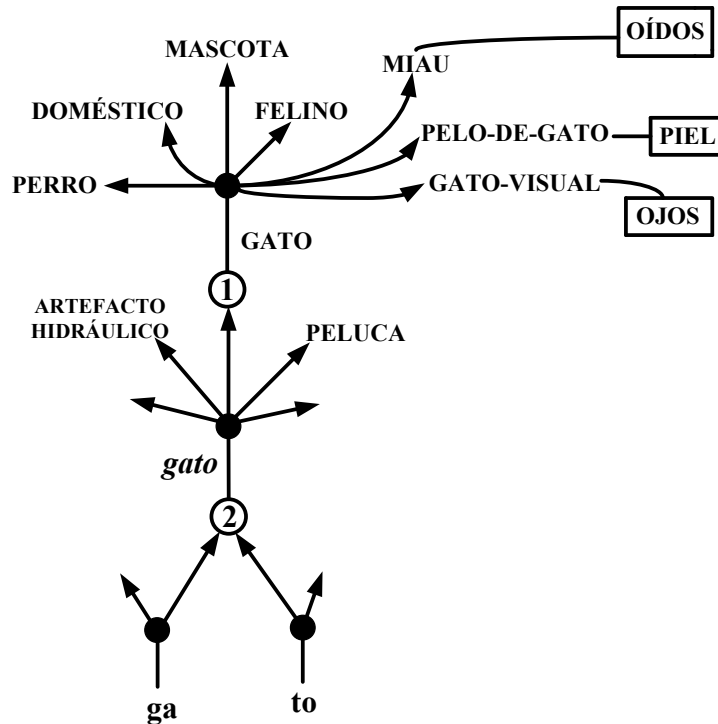


Figura 6. El nodo conceptual para GATO y las interfaces con el mundo exterior

En efecto, la representación del concepto GATO tiene que estar conectada con la información provista por el sistema somato-sensorial (PELO-DE-GATO), el sistema visual (GATO-VISUAL) y el sistema auditivo (MIAU/MAULLIDO). De este modo, la «palabra» *gato* se conecta con sus referentes del mundo exterior (los gatos de carne y hueso, para usar una expresión de Unamuno) de un modo complejo y ciertamente mediado. Los nodos léxicos («las palabras») se conectan con significados, algunos de los cuales se corresponden

¹⁶ La Figura 9, más adelante, presenta para el nodo conceptual de GATO un círculo que vale por un nodo umbral. La *n* en su interior significa que el nodo para el concepto GATO necesita un cierto número *n* de activaciones entrantes desde otros nodos para poder activarse. ¿Cuántas activaciones? Es imposible y aun innecesario saberlo: tan solo hace falta que algunas activaciones se den para que se active el concepto GATO. Lo cierto es que el significado en el sistema lingüístico real puede representarse como un nodo que se activa gracias a otros nodos.

con sistemas cognitivos, los cuales a su vez se conectan con partes del cuerpo, las cuales (finalmente) entran en contacto con las cosas del mundo real, como los gatos.

A continuación, en las conclusiones, se tratará de mostrar cómo estas hipótesis relacionales y neurocognitivas guardan estrecha relación con el análisis de Pedro Abelardo.

Conclusiones

Para empezar, las distinciones de Pedro Abelardo no solo manifiestan compatibilidad con los desarrollos de la lingüística moderna, sino que también arrojan luz sobre una cuestión fundamental sobre la que parece haberse dicho casi todo. En efecto, la Figura 7 intenta resumir la correlación que se da entre los componentes del signo lingüístico de Saussure y las distinciones de Pedro Abelardo.

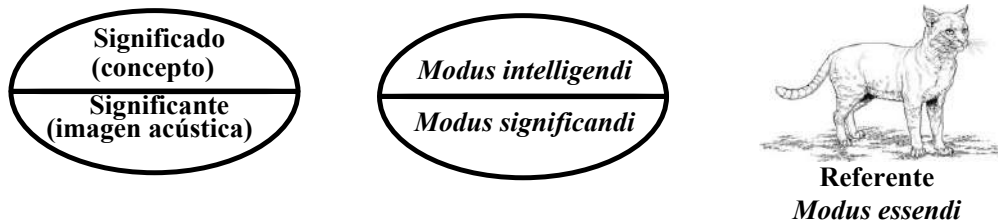


Figura 7. Posibles correlaciones entre las nociones de Saussure y Pedro Abelardo

En las ediciones del famoso *Course...* de Ferdinand de Saussure aparecen los dibujos de un caballo y de un árbol para representar el significado de dos signos. Esa estrategia gráfica involucra un error porque evoca claramente una imagen visual y, con ella, el referente, que está desde luego fuera del signo. (El error no es atribuible a Saussure, sino a sus intérpretes o editores).

Lo que se quiere representar en la Figura 7 es que el significante (la representación mental del sonido) se corresponde con el *modus significandi*, con la *vox*, en términos de Abelardo. Por su parte, el significado se correlaciona con el *modus intelligendi*, con el *sermo*. El referente exterior al lenguaje, aquello que le da razón de ser, *status*, a la *vox* y al *sermo*, es lo que de manera muy simplificada puede llegar a representarse por medio de una imagen, en este caso la de un gato.

Los signos lingüísticos de Saussure se entienden en los términos relacionales del valor lingüístico: cada uno de ellos es lo que los demás no son, en el sistema de la lengua no hay más que diferencias negativas. Las redes relacionales representan de forma explícita el concepto de valor. A su vez, las redes relacionales pueden entenderse de manera cabal

gracias a las distinciones de Pedro Abelardo: la instancia que permite la mediación entre el lenguaje y los referentes, entre las palabras y las cosas, es la imagen universal confusa que podemos denominar *sermo* o simplemente concepto.

Como conclusión, se presentan las siguientes correlaciones:

- (a) el *modus significandi* se corresponde con los nodos léxicos de las redes relacionales.
- (b) *El modus intelligendi* se corresponde con los nodos conceptuales de las redes relacionales.
- (c) El *modus essendi* es aquello a lo que las expresiones lingüísticas y los conceptos hacen referencia, los objetos del mundo real.

Por medio del nodo léxico/*modus significandi*, se expresa universalmente lo que en la realidad es individual. El nodo conceptual/*modus intelligendi* (en este caso el concepto de GATO) permite el tránsito entre la singularidad del referente/*modus essendi* y la universalidad del nodo léxico/*modus significandi*.

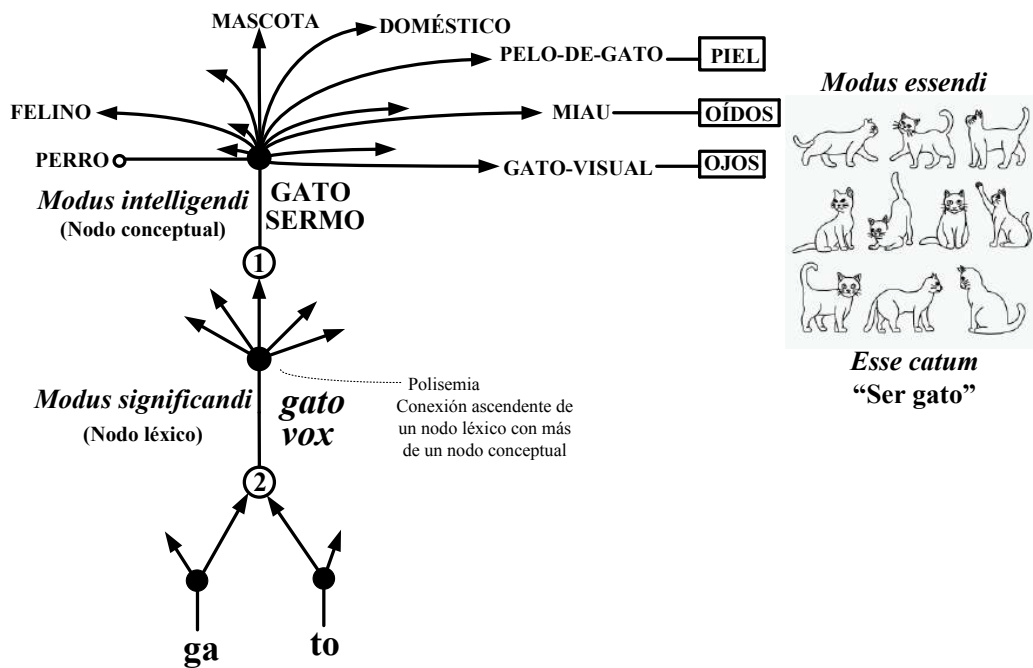


Figura 8. Distinciones de Abelardo y nodos de las redes relacionales (ascendente)

Las Figuras 8 y 9 ilustran las consideraciones previas según la notación fina de las redes relacionales. La Figura 8 muestra activaciones ascendentes, desde la fonología hacia los significados. Por ello da cuenta del proceso general de comprensión de quien por ejemplo oye (o lee) la palabra *gato*. Por su parte, la Figura 9 muestra activaciones descendentes, desde los significados hacia la fonología, y por ello da cuenta del proceso general de

producción de quien por ejemplo ve o piensa en un gato y emite la voz *gato* (o escribe la secuencia *gato*).

En la reinterpretación neurocognitiva de las distinciones de Abelardo, el tratamiento del significado y la referencia no se ve afectado por los ulteriores debates ontológicos sobre las cosas, su *modus essendi* o aun su mera existencia o *modus subsistendi*.

En efecto, la interpretación bosquejada en estas páginas permite entender cómo Abelardo tenía presente el modo en que una persona se representa la información lingüística y la información conceptual para tratar con el mundo exterior, independientemente de cómo sea el mundo exterior.

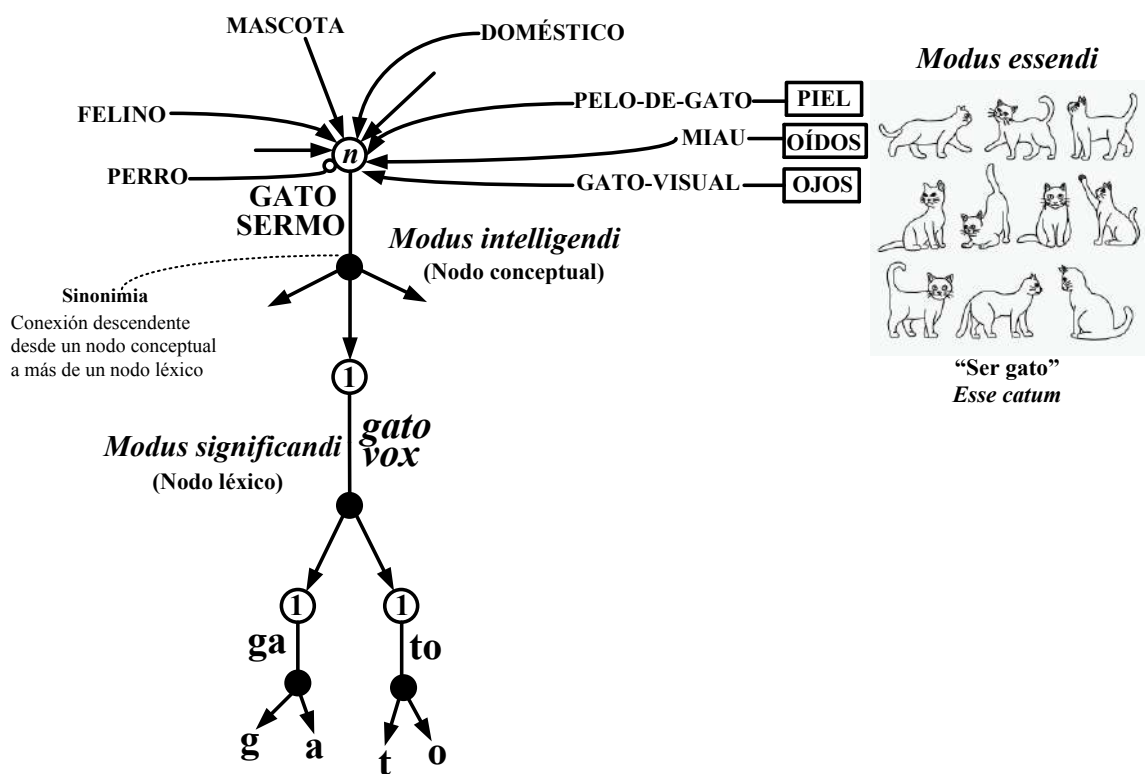


Figura 9. Distinciones de Abelardo y nodos de las redes relacionales (ascendente)

También cabría decir que la intensión puede definirse a partir de la «imagen universal confusa», del *modus intelligendi*, y su correlato relacional, el nodo para el concepto. Por ejemplo, la intensión de *gato* estaría representada en la totalidad (más bien inabarcable y difusa) de la red de conexiones del nodo conceptual GATO. Así las cosas, la intensión es un fenómeno que se da estrictamente en el nivel conceptual.

Por su parte, la extensión de *gato* sería el (más bien inconcebible) conjunto total de seres del mundo exterior cuyas características objetivas se ajusten a la red conceptual

definida por la intensión. Así las cosas, la extensión es el alcance que parece tener el lenguaje en el mundo exterior.

Por último, si este análisis es plausible, para Pedro Abelardo habría dos clases de universales. En primer lugar, las *vozes* serían universales, dado que los nodos léxicos se refieren a los conceptos. Pero el segundo tipo de universales parece ser el más interesante a los efectos del pensamiento. Se trata de los nodos conceptuales, los *sermos*, gracias a los cuales podemos formarnos ideas de cómo son las cosas en el mundo real. Gracias a ellos, en definitiva, se organiza la intensión y se regula la extensión.

Beguinas, terciarias y Tercera Orden Franciscana en Mallorca

Beguines, Tertiaries and Third Order of Saint Francis in Majorca

Tomeu Pastor Oliver, T.O.R.

Convent de Sant Bonaventura (Llucmajor)

tomeupastor7@gmail.com

Albert Cassanyes Roig

Universitat de les Illes Balears

albert.cassanyes@uib.cat

Pere Fullana Puigserver

Universitat de les Illes Balears

pere.fullana@uib.es

Resumen

El beguismo constituye uno de los movimientos religiosos más interesantes de la historia. Hombres y mujeres del occidente europeo vivían una religiosidad propia, fuera de los cauces habituales de la Iglesia. A fin de evitar acusaciones y persecuciones, muchas de estas comunidades abrazaron la Tercera Regla Franciscana y se adscribieron a los terciarios franciscanos. El presente trabajo se inicia con una breve teorización del concepto de beguina para pasar, seguidamente, a estudiar el beguismo en la isla de Mallorca, haciendo especial hincapié en las relaciones entre estas comunidades y la Tercera Orden Franciscana. La larga cronología abordada permite establecer una línea general de la evolución del beguismo y observar sus manifestaciones en las congregaciones religiosas surgidas a partir del siglo XIX.

Palabras clave

Beguinas y beatas, Beguismo, Congregaciones religiosas, Historia de Mallorca, Tercera Orden Franciscana

Abstract

Beguism was one of the most interesting religious movements in History. Men and women from Western Europe lived their own religiosity outside the usual channels of the Church.

In order to avoid accusations and persecutions, many of these communities joined the Third Rule of Saint Francis and were affiliated to Franciscan tertiaries. This article begins theorizing succinctly

about the concept of beguine, and next studies the beguine movement in the island of Majorca, highlighting the links between these communities and the Third Order of Saint Francis. The long chronology analysed permits to determine a general line on the evolution of beguism and to observe its expressions in the religious congregations appeared since the nineteenth century.

Keywords

Beguines and *beatae*, Beguism, Religious congregations, History of Majorca, Third Order of Saint Francis

El movimiento beguino, surgido en la Edad Media, ha sido una de las manifestaciones religiosas más interesantes para la historiografía.¹ En esta breve aportación se pretende exponer algunos contextos de diferente índole que pueden ayudar a comprender mejor la realidad de las beguinas y las terciarias en la isla de Mallorca. A tal efecto, el presente artículo se inicia con un apartado dedicado al contexto, a la definición y al marco teórico de las beguinas, en el que se quiere establecer las bases teóricas necesarias para comprender el movimiento e insertarlo en su ambiente histórico, religioso y cultural. El segundo apartado ofrece una visión general de este fenómeno en la isla de Mallorca entre los siglos XIV y XIX, lo que favorecerá una perspectiva general y de cronología amplia de la presencia de las beguinas en la geografía mallorquina.

92

Las beguinas: orígenes, geografía y marco teórico

Los orígenes del beguismo

El beguismo -como realidad femenina y masculina- tiene unas profundas raíces histórico-espirituales. Puesto que no es posible hablar ahora de toda la evolución a través de los siglos, hay que mencionar sus inicios remotos contenidos en el relato de san Cipriano

¹ Así lo evidencia el elevado número de trabajos publicados desde los años noventa del siglo pasado. A modo de ejemplo, pueden citarse SIMONS, W., «The Beguine Movement in the Southern Low Countries: A Reassessment», *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 59 (1989), pp. 63-106; SÁNCHEZ, J., «Beguinos y Tercera Orden Regular de San Francisco en Castilla», *Historia. Instituciones. Documentos*, 19 (1992), pp. 433-448; POU, J. M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XII-XV)*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante, 1996; BOTINAS, E., CABALEIRO, J., y DURAN, M. À., *Les beguines. La Raó il·luminada per Amor*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2002; GRAÑA, M. M., «Beatas dominicas y frailes predicadores: un modelo religioso bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba, 1487-1550)», *Archivo Dominicano. Anuario*, 32 (2011), pp. 219-246; GRAÑA, M. M., «Beguinas, beatas, monjas y terciarias: modelos femeninos de reforma franciscana (ca. 1400-1517)», *Archivo Ibero-Americano*, 79, 288-289 (2019), pp. 305-348.

de Cartago (c. 200-258), que da fe de unos cristianos que, no habiendo caído en el pecado de la apostasía, tomaron libremente sobre sí la penitencia que la Iglesia imponía a los *lapsi* o cristianos que habían adorado públicamente a dioses paganos.² Este es el primer testimonio que conocemos de «penitencia voluntaria», que, a partir del siglo V, se denominará *conversio non monastica*.³

El movimiento de las beguinas nació en el norte de Europa en las centurias de la plenitud medieval (siglos XI-XIII) debido a la fuerte atracción que las mujeres sentían hacia la vida en los monasterios y la clausura. Tal atracción no se debía únicamente al impulso religioso y místico, sino también a factores sociales y demográficos. A pesar del número siempre en ascenso de monasterios femeninos en el ducado de Brabante y en la diócesis de Lieja, las vocaciones eran tan numerosas que muchas jóvenes y viudas no conseguían entrar en los monasterios. Con la finalidad de frenar esta tendencia hacia la vida monástica y la clausura, algunos monasterios reformistas, tanto en Bélgica como en otras partes de Europa, empezaron, ya en el siglo XI, a aceptar a estas mujeres en los alrededores de los monasterios y de las abadías, en una zona especial del recinto en cuestión, separado de los espacios en que vivían los monjes.

Durante el siglo XII, en Bélgica, casi la totalidad de las nuevas abadías norbertinas estaban constituidas por monasterios dobles, en los que un número exorbitante de reclusas y «conversas» practicaba la vida religiosa bajo la regla y la dirección de los premonstratenses. Se contaban por centenares las así llamadas *mulieres religiosae* –de hecho, no eran monjas–. En el mismo siglo, los efectos desastrosos de esta cohabitación mixta se hicieron sentir, especialmente en el campo económico. En consecuencia, en los monasterios masculinos se formó un intenso movimiento destinado a no favorecer la admisión de estas mujeres conversas o reclusas. Para más desgracia de estas mujeres, también el obispo de Lieja empezó a tomar medidas cada vez más severas para postergar en las mujeres las aspiraciones a la clausura tradicional, llegando a negar todo permiso en este campo.

Fue la desintegración de los monasterios dobles lo que significó el inicio de la institución beguinal. Alrededor del año 1170, abandonadas a su suerte, muchas mujeres empezaron a crear asociaciones autónomas fuera de los monasterios, sin regla monástica y sin filiación a una orden regular de monjes o canónigos. Ellas continuaron practicando su

² CYPRIANUS, *De lapsis*, 28, en CYPRIANUS, *Opera I*, ed. Robert WEBER y Maurice BÉVENOT, Brepols, Turnhout, 1972, pp. 215-242.

³ PASTOR, B., *Consideraciones histórico-espirituales sobre algunas expresiones de penitencia voluntaria y de «conversio»-«abrenuntiatio» no monástica hasta el siglo XIII*, Universidad de Viena (tesis de licenciatura), Viena, 1981, pp. 1-37.

religiosidad a su estilo y «en medio de la gente, la vida eremítica» –así lo indica un testigo bien informado como fue el monje cisterciense Cesáreo de Heisterbach en 1220–. Muchas mujeres se cobijaban en chozas o tiendas, próximas a una capilla o cerca de hospitales o leproseros, para allí prestar sus servicios y asistir a las celebraciones religiosas. En su tiempo libre, se retiraban a sus viviendas para hacer sus oraciones, ahora ya sin seguir ninguna regla monástica o de reclusas y, desde este momento, sin la tradicional bendición de un prelado u obispo. En todas estas primeras asociaciones más o menos autónomas se nota la presencia, junto a las mujeres, de *boni viri* que vivían en alojamientos separados.

Un hecho providencial fue determinante para la suerte del movimiento beguinal: hasta 1207, el canónigo agustino Jacques de Vitry, residente en Oignies-sur-Sambre, había trabajado a favor de las beguinas en la diócesis de Lieja, inducido por su penitente, la conversa María de Oignies (†1213)⁴. En verano de 1216, Jacques de Vitry, apenas elegido obispo para los cruzados de San Juan de Acre, obtuvo la alta aprobación de las beguinas de parte del mismo papa Honorio III, a pesar de las decisiones contrarias del IV Concilio de Letrán acerca de la fundación de nuevas órdenes religiosas. Así pues, el papa concedió a las *mulieres religiosae* la facultad de «vivir juntas en sus propias casas y de ayudarse mutuamente a la práctica del bien con exhortaciones recíprocas» y «no únicamente en el obispado de Lieja, sino también en el Reino [de Francia] y en las tierras del Imperio». Por lo que se refiere a su supervivencia histórica, las beguinas fueron languideciendo hasta llegar a los inicios del siglo XXI. Sin una certeza categórica, se dice que la última beguina murió el 14 de abril de 2013.⁵

Contexto geográfico, etimológico y lingüístico

Con diferentes nombres, el beguino fue una realidad existente en toda Europa occidental. Fue en Flandes y Alemania donde comenzaron a surgir estas formas de vida religiosas no monacales, que luego se extendieron rápidamente por el resto del continente a través de las vías de peregrinación clásicas, que eran la visita a Roma y el camino de Santiago. Concretamente, el beguino se extendió hacia el este, hacia Alemania y la Europa central (Austria, Polonia), aunque sus ecos llegaron hasta la Europa mediterránea (Italia, Francia y España).

⁴ Jacques de Vitry redactó la biografía de María de Oignies. VITRIACO, J., *Vita Maria Oigniensi in Namurcensis Belgii diocesi*, ed. Daniel PAPEBROECK, en *Acta Sanctorum. Iunius 5*, Apud Victorem Palmé, París, 1867, pp. 542-572.

⁵ SATTA, G., «La última beguina», *L'Osservatore Romano* (26 de septiembre de 2020).

Bajo el nombre específico de *beguinos* y *beguinias* se encuentran estos hombres y mujeres, de forma más frecuente, en los Países Bajos, Alemania, la Europa central, y en el sur de Francia y la península ibérica no musulmana, además de en las islas de Mallorca y Sicilia. En Europa, en general, se usaron, con naturales matices, las palabras *beguinos* y *beguinias*, si bien se hallan algunas variantes: *bêgehart*, *beghâart*, *béghard*, *begijn*, *beghina*, *bagyne*, etc. En Italia se usan las denominaciones de *bizzoche*, *pinzochero*, *bacchettone* y *bigotto*, mientras que los nombres dados en catalán son los de *beates* y *bizocs*. Por ello, se propone que los términos *beguina* y *begardus* son una adaptación popular de las palabras latinas *conversa* y *conversus* a las lenguas germanas medievales. Si se acepta como válida esta solución filológica, se podría concluir que en la base y en el origen del beguinismo está la idea de *conversio* y *abrenuntiatio* no monásticas y una forma muy explícita de *semi-religiositas*.⁶

Los contextos: bautismo e institucionalización

Como se puede ver, son diferentes los nombres dados a estos hombres y mujeres. Ahora bien, pueden ser mirados, en el marco de la Iglesia, de forma diferente según la perspectiva desde la que sean observados. Si se hace desde el bautismo, como pertenecientes al Pueblo de Dios, podemos hablar de ellos y de ellas como cristianos y cristianas comprometidos, cristianos que buscan la radicalidad evangélica, *conversi*, penitentes o ascetas; individuos que realizan su ideal desde la vida cotidiana, desde su entorno vital, como individuos o en grupos. Normalmente, se trataba de células o de grupos muy reducidos.

Si se los contempla desde la vida religiosa institucionalizada clásica, es decir, desde las instituciones de la vida consagrada religiosa (con votos), entonces se impone un cambio en su consideración: ni ellos ni ellas eran religiosos, sino *semireligiosos*. Por este motivo, para esta franja de cristianos comprometidos que se toman en serio la radicalidad del Evangelio, pero sin entrar en la estructura de la vida consagrada canónica, se emplea el vocablo *semireligiosos*, lo que constituye un término un tanto ambiguo.

La bibliografía actual se ha centrado prioritariamente en el estudio de las mujeres, de las beguinias, aunque, en menor grado, también existió la dimensión masculina del beguinismo. De hecho, los primeros testimonios que se conocen en Mallorca fueron de comunidades masculinas.

⁶ Véase PASTOR, T., «El beguinismo, su origen filológico», *Boletín de Historia de la Tercera Orden Franciscana*, 11 (2020), pp. 29-37.

Estos hombres y mujeres demasiadas veces fueron marginados e incluso condenados por diferentes y hasta injustos motivos. Fue tanta la presión a la que se los sometió que, en la literatura posterior, se relacionó el nombre de beguinos y beguinas con el de herejes. Estos hombres y mujeres se vieron obligados a tomar la iniciativa de asumir el amparo de la Tercera Regla de San Francisco o de santo Domingo, o de alguna otra regla para seglares que tenían otras diferentes órdenes mendicantes. Así, a lo largo de la historia fueron (también en Mallorca) la semilla de la constitución de futuras iniciativas religiosas que se plasmaron en congregaciones e institutos.

Beguinas y terciarias en Mallorca durante el Antiguo Régimen (siglos XIV-XVIII)

Se ha comentado anteriormente que el movimiento de las beguinas surgió en la zona de Flandes, un área urbana y con un fuerte dinamismo comercial. Desde esta zona, se expandió hacia el sur, de modo que, en pocos años, hubo comunidades de beguinas en Francia, Italia y los reinos hispánicos. El movimiento beguino también llegó a la isla de Mallorca, seguramente en un momento bastante primerizo. Los contactos comerciales entre la isla mediterránea y la zona de Flandes fueron habituales,⁷ y, como es bien sabido, los intercambios de bienes suponían la difusión de ideas. Por ello, no sería extraño que las relaciones mercantiles entre el norte de Europa y Mallorca facilitaran el desembarco del beguino en este último lugar.⁸

Aunque se desconoce cuándo llegó el movimiento beguino, se puede aventurar que el hecho tuvo que tener lugar a finales del siglo XIII o inicios del XIV, dado que la primera comunidad identificada, un grupo de beguinos establecido en la calle de Bonaire, fue disuelta por el papa Bonifacio VIII en 1303.⁹ A lo largo del primer tercio del siglo XIV se documentan otros grupos masculinos, como dos terciarios franciscanos que en 1320 se

⁷ BARCELÓ, M., y ENSENYAT, G., *Flandes i la Mallorca medieval a través dels Pons (segles XV i XVI)*, Documenta Balear, Palma, 2019, pp. 13-23.

⁸ El estudio del beguino en Mallorca es un tema relativamente reciente, empezado a estudiar con una cierta profundidad a partir del cambio de siglo. Las principales publicaciones sobre la cuestión son ESTELRICH, J., *El monestir de Santa Elisabet. Beguins, terceroles, jerònimes. Mallorca 1317-2000*, Documenta Balear, Palma, 2002, pp. 27-47 y 51-64; BOTINAS, E., CABALEIRO, J., y DURAN, M. À., op. cit., passim; BARCELÓ, M., «Beguines i beates mallorquines en els anys de la tardor medieval», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 61 (2005), pp. 39-56; BARCELÓ, M., *Beguines i beates mallorquines a la tardor medieval*, Leonard Muntaner, Editor, Palma, 2017.

⁹ ESTELRICH, J., op. cit., pp. 35-36. Tras la disolución de la comunidad, sus bienes pasaron al Real Patrimonio, excepto la casa, que pertenecía a la Iglesia y fue adquirida por Jaime II de Mallorca.

instalaron en una casa de Pollença que pertenecía a Saurina, mujer de Pere Nunis,¹⁰ o una comunidad en Inca, que fue expulsada en 1335.¹¹ Sin embargo, el conjunto más importante fue el grupo de terciarios liderado por Antoni de Vic, que en 1317 se estableció en unas casas en el barrio de la Calatrava. Su vida fue efímera, ya que en 1335, tras la muerte de su líder, sus miembros se disgregaron.¹²

La disolución de la comunidad masculina de la Calatrava dejó vacío un recinto que fue ocupada por otro grupo, esta vez femenino: las denominadas *terceroles* (terciarias). A diferencia de los seguidores de Antoni de Vic, la comunidad de terciarias, que se puso bajo la advocación de santa Elisabeth,¹³ fue estable –estaba integrada por un número de mujeres que solía bascular entre seis y doce–¹⁴ y permanente en el tiempo, ya que se instaló en las casas de la Calatrava en 1336 y residió en ellas hasta su expulsión en 1485. Este año fueron acusadas de tener una vida escandalosa y poco acorde con la religión, aunque, realmente, las terciarias eran más bien las víctimas de algunos comportamientos poco honestos.¹⁵ Sin embargo, detrás de estas acusaciones había intereses inmobiliarios, ya que el recinto que ocupaba la comunidad de santa Elisabeth era idóneo para la instalación de las escuelas lulianas del maestro Pere Daguí, aunque esta pretensión no se llevó a cabo.¹⁶ Sea como fuere, las terciarias fueron expulsadas de la Calatrava, pero la comunidad no desapareció: permaneció en unas casas de la calle de San Miguel,¹⁷ y, desde su nueva ubicación, protestaron contra la injusticia que se había cometido en su contra.¹⁸ Nunca recuperaron su recinto, que fue cedido a las monjas jerónimas.

Otra comunidad destacada de mujeres se hallaba en Pollença. Sus orígenes se encuentran en un pequeño grupo de tres mujeres, encabezado por Flor Ricomana, que, desde 1351, vivían en el Puig de Can Sales, conocido también como Puig de les Dones por sus moradoras.¹⁹ Tras vivir diez años en el monte, en 1361 las tres mujeres obtuvieron la

¹⁰ *Ibidem*, p. 38.

¹¹ *Ídem*.

¹² *Ibidem*, pp. 42-47.

¹³ *Ibidem*, p. 53; BARCELÓ, M., *Beguines*, op. cit., p. 26.

¹⁴ BOTINAS, E., CABALEIRO, J., y DURAN, M. À., op. cit., p. 32; BARCELÓ, M., *Beguines*, op. cit., p. 26-27.

¹⁵ ESTELRICH, J., op. cit., p. 59-60; BARCELÓ, M., *Beguines*, op. cit., p. 22.

¹⁶ CASSANYES, A., «Jaume d'Olesa: un poeta lul·lista i antiluterà», en Rafael RAMIS (ed.), *Ramon Llull y los lulistas (siglos XIV-XX)*, Sínderesis, Madrid y Porto, 2022, p. 274.

¹⁷ BARCELÓ, M., *Beguines*, op. cit., p. 22.

¹⁸ Así pues, las terciarias se negaron a asistir a los funerales del lugarteniente Francesc Berenguer de Blanes, que había participado en el proceso que condujo a su expulsión del recinto de la Calatrava. MUNTANER, J., «Un noticiari de finals del segle XV», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 26 (1935), p. 51; ESTELRICH, J., op. cit., pp. 63-64.

¹⁹ BORDOY, M. J., «El monestir del Puig de Pollença. La seva història (1348-1564)», *Anuari*, 10 (2003), p. 13.

autorización del obispo para trasladarse al Puig de María.²⁰ Allí, Flor Ricomana y sus compañeras, cuyo número se fue incrementando con el tiempo, llevaron a cabo una vida de penitencia y oración, de acuerdo con los postulados del beguismo. Sin embargo, en 1371, el obispo exigió a la comunidad del Puig de Pollença que adoptara una regla que rigiera su vida. Fue asumida la Regla de san Pedro, con lo que la comunidad se integró en la Iglesia, y Flor Ricomana, hasta entonces cabeza del grupo, se convirtió formalmente en su primera priora.²¹ La Regla de san Pedro no había sido aprobada por la Santa Sede, de modo que, en 1388, las ya monjas del Puig de Pollença tuvieron que modificar su normativa y abrazar la Regla de san Agustín, pasando a ser, desde entonces, canonesas agustininas.²²

Junto a estas comunidades femeninas más grandes y significativas coexistió un beguismo femenino protagonizado por grupos reducidos de mujeres que vivían juntas y compartían su espiritualidad intensa. Fue el caso de dos beguinas pobres que residían en la ciudad de Mallorca en 1320,²³ Pastora y Nadala, que servían como devotas en el oratorio de Santa Lucía de Mancor a fines del siglo XIV.²⁴ También está documentada una comunidad de beguinas que vivía en el barrio de la antigua judería (el Call) de la ciudad de Mallorca y que dio apoyo a la Germanía (1521-1523)²⁵. Por otro lado, había algunas mujeres que, a pesar de querer practicar su religiosidad intensa, no abandonaban ni casas ni bienes y tampoco pasaban a vivir en comunidad. Fue el caso de Romia Rovira, que, al quedar viuda, optó por residir en su casa y dedicarse a obras de caridad.²⁶ Esta práctica está bien documentada en la ciudad de Mallorca desde el siglo XV.

Las beguinas se dedicaban a obras de caridad, como el cuidado de enfermos o la enseñanza de niñas. Dado el rol que se esperaba que desarrollaran en la sociedad del Antiguo Régimen –ser esposas y madres, o profesar en un convento–, a las niñas solo se les enseñaban, en su caso, los rudimentos de la lectoescritura, dado que era más importante que adquieran las habilidades necesarias para ser una buena esposa.²⁷ Por norma general,

²⁰ Ibidem, pp. 10-11.

²¹ Ibidem, pp. 14-17.

²² BOTINAS, E., CABALEIRO, J., y DURAN, M. À., op. cit., pp. 78-81; BORDOY, M. J., op. cit., pp. 14-18.

²³ LLOMPART, G., «La población hospitalaria y religiosa de Mallorca bajo el rey Sancho (1311-1324)», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 33-34 (1979), p. 78.

²⁴ BOTINAS, E., CABALEIRO, J., y DURAN, M. À., op. cit., p. 31.

²⁵ BERNAT, M., «Dones i revolta. La presència femenina a les Germanies (Mallorca, 1521-1523)», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 61 (2005), p. 76.

²⁶ BARCELÓ, M.; «Romia Rovira i Genovard (1422?-1460?) i l'entorn familiar», *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d'Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 14 (2004), pp. 25-38; BOTINAS, E., CABALEIRO, J., y DURAN, M. À., op. cit., pp. 30-31.

²⁷ GARCÍA, M. C., «Elementos para una historia de la infancia y la juventud a finales de la Edad Media», en José Ignacio DE LA IGLESIA (coord.), *La vida cotidiana en la Edad*

solo las que tomaban los hábitos podían alcanzar una cierta formación intelectual.²⁸ Igualmente, las beguinias se preocuparon de la formación de las miembros de sus comunidades. De hecho, cuando Violant Gallard ingresó en la comunidad de santa Elisabeth, el acuerdo entre su padre y las terciarias contemplaba, entre otras medidas, que se le enseñaría a leer y escribir.²⁹

Quizá en el marco del beguismo nació la Casa de la Crianza, el primer centro educativo femenino que hubo en Mallorca.³⁰ Acogía a doncellas de entre cuatro y trece años de edad,³¹ y las preparaba para el matrimonio. Así, aprendían las labores que se consideraban propias de su condición, especialmente a tejer.³² Las muchachas eran instruidas en el temor de Dios a fin de convertirlas en personas devotas y virtuosas.³³

La Crianza fue fundada por cuatro hombres: el canónigo Gregori Genovard, el presbítero Gabriel Mora, el médico Guillem Caldentey y el literato Jaume d'Olesa.³⁴ De estos cuatro, tres estaban muy vinculados al movimiento de las beguinias. Así pues, tanto Gregori Genovard como Jaume d'Olesa estaban emparentados, de manera directa o no, con la ya mencionada beguina Romia Rovira.³⁵ Gabriel Mora, por su parte, era el confesor³⁶ de una de las beguinias más ilustres de Mallorca, Isabel Cifre, que fue, precisamente, la primera rectora de la Casa de la Crianza.³⁷ Y es que, a pesar del estado clerical de dos de los fundadores, la Crianza no fue nunca una institución puesta bajo el control de la Iglesia, sino que el gobierno del centro recaía en la rectora, que, de acuerdo con los estatutos de la

media. VIII Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 4 al 8 de agosto de 1997), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1998, pp. 245-247; GARCÍA, M. C., «Las etapas de la vida», *Medievalismo*, 13-14 (2004), pp. 34-35 y 39-41; SEGURA, C., «La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la Modernidad», *Historia de la Educación*, 26 (2007), pp. 68-69 y 75-77.

²⁸ *Ibidem*, p. 66.

²⁹ ESTELRICH, J., *op. cit.*, p. 55.

³⁰ CRUZ, E., y BORDOY, M. J., «La Criança: una aportació humanística a l'ensenyança», en Maria BARCELÓ (coord.), *Al tombant de l'edat mitjana. Tradició medieval i cultura humanística. XVIII Jornades d'Estudis Històrics Locals (Palma, 15 al 17 de desembre de 1999)*, Institut d'Estudis Baleàrics, Palma, 2000, pp. 313-316; CASSANYES, A., y FULLANA, P., *La Casa de la Criança. El primer centre d'ensenyament femení de Mallorca (1510-1952)*, en preparación.

³¹ GARAU, M., «Estatutos de fundación del colegio "La Crianza"», *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana*, 3 (1889-1890), p. 110.

³² CRUZ, E., y BORDOY, M. J., *op. cit.*, pp. 311-312.

³³ GARAU, M., *op. cit.*, pp. 109-110.

³⁴ CRUZ, E., y BORDOY, M. J., *op. cit.*, pp. 313-316; BARCELÓ, M., y ENSENYAT, G., *Clergues il·lustrats. Un cercle humanista a l'entorn de la Seu de Mallorca (1450-1550)*, Publicacions Catedral de Mallorca, Palma, 2013, pp. 105-106.

³⁵ BARCELÓ, M., Romia, *op. cit.*, pp. 33-35.

³⁶ BARCELÓ, M., y ENSENYAT, G., *Clergues*, *op. cit.*, pp. 106-107.

³⁷ MUT, V., *Vida de la venerable madre soror Isabel Cifra, fundadora de la Casa de la Educación de la Ciudad de Mallorca*, Casa de la Viuda Pizá, Mallorca, 1655.

Crianza, debía ser una mujer respetable, honorable y virtuosa.³⁸ La elección de la misma correspondía a la rectora anterior o a los protectores de la Crianza (que eran elegidos por la propia rectora), y, desde el siglo XVII, a los jurados de la ciudad y al Reino de Mallorca.³⁹

Hay que destacar que el modelo de la Casa de la Crianza respondía al mismo modelo de una comunidad de beguinas. Era un grupo de mujeres laicas y de diferentes edades – además de la rectora y de las doncellas había otras servidoras, frecuentemente excolegialas⁴⁰ que vivían en comunidad bajo el gobierno de una mujer (la rectora). A pesar de la fuerte incidencia que tenía la religión en sus vidas,⁴¹ no formaban parte de la Iglesia, sino que estaban fuera de ella. ¿Se inspiraron los fundadores en las comunidades beguinas que conocían para organizar el centro?

No hay ninguna duda de que hubo rectoras de la Casa de la Crianza que eran beguinas. Estas aparecen en la documentación con el título de *sor* o *beata*, que era dado con frecuencia a las seguidoras del movimiento beguino.⁴² Con seguridad, seis de las veinticinco rectoras de la Crianza fueron beguinas o, al menos, semireligiosas, incluyendo a la primera rectora, Isabel Cifre, y sus inmediatas sucesoras, Joana Abraham y Caterina Reixach. Dos de ellas, incluso, aparecen mencionadas como terciarias: Elionor Mir era terciaria franciscana, mientras Caterina Mayol lo era de la Orden de Santo Domingo. Por otro lado, buena parte de las rectoras de la Crianza fueron mujeres viudas. No sería sorprendente que estas mujeres, del mismo modo que Romia Rovira, abrazaran el beguinitismo tras la muerte de sus maridos, aunque las fuentes no les dan ningún tratamiento específico, de modo que no es posible ratificar esta hipótesis.⁴³

Beatas y religiosas franciscanas en Mallorca, en la transición de los siglos XVIII al XIX: el atardecer del beguinitismo mallorquín

En 1856, Gabriel Mariano Ribas de Pina y su hermana, Josefa Ribas de Pina, fundaron en Pina (Mallorca) la Congregación de Franciscanas Hijas de la Misericordia, cuyas

³⁸ GARAU, M., op. cit., p. 109.

³⁹ CASSANYES, A., y FULLANA, P., op. cit.

⁴⁰ GARAU, M. op. cit., pp. 110-111; LLOMPART, G. «Los estatutos reformados del colegio femenino mallorquín de “la Criança”, fundado por Elisabet Cifre (1467-1542)», *Hispania Sacra*, 28/55 (1975), pp. 138-139.

⁴¹ BARCELÓ, M., *Beguines*, op. cit., p. 52.

⁴² BOTINAS, E., CABALEIRO, J., y DURAN, M. À., op. cit., pp. 25-27.

⁴³ CASSANYES, A., «Beguinas, cultura y enseñanza en el Reino de Mallorca (siglos XIV-XVIII)», en Filippo FORLANI, Lukasz ZAK y Silvia MAS (eds.), *Tra libertà e sottomissione. Il ruolo della donna nella storia della Chiesa*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, en prensa.

constituciones fueron aprobadas por el obispo Miguel Salvà y el gobernador civil de la provincia, que reconocía dicha institución en el marco del Concordato de 1851. Este instituto puede considerarse el primero fundado en Mallorca con un carácter moderno, de acuerdo con el modelo de congregación con unas constituciones, superiora general, capítulo general y noviciado.⁴⁴ Durante la segunda mitad del XIX, dicha congregación tuvo la función de unificar e integrar en una sola red religiosa grupos de beatas y doncellas que llevaban una vida en común, inspirada en la espiritualidad mendicante sin ningún tipo de regla canónica ni de regulación formal. En este tipo de congregaciones resulta fácil localizar a miembros de la aristocracia decadente y a jóvenes procedentes de las clases populares del mundo rural. En la etapa fundacional las superiores y tituladas en la Escuela Normal de Maestras, generalmente provenían de las familias de notables rurales y algunas pocas de la pequeña burguesía local, jóvenes consagradas con un cierto acceso a la cultura ya antes de incorporarse a la vida religiosa.

Como había sucedido con la Orden Franciscana en el siglo XIII, en cuya tradición se insería el modelo de los hermanos Ribas de Pina, su congregación también tuvo la misión integradora del movimiento laical en este caso femenino, en una circunstancia histórica en la cual las ciudadanas tuvieron que definir su condición cívica y eclesiástica y clasificarse en una de las categorías que la administración liberal admitía en sus esquemas de control. En el universo liberal, tanto eclesiástico como civil, no cabe la ambigüedad y las beatas de tradición beguina se habían salvado de las desamortizaciones; en algunos casos mantenían un patrimonio individual, pero difícilmente podían justificar bienes en común, ni podían legitimar un modelo de convivencia que no encajaba con el matrimonio que fijaba el registro civil, ni con la vida religiosa que los obispos comenzaban a estructurar.

A finales del siglo XVIII y durante las primeras décadas del XIX la sociología de la vida religiosa en Mallorca tenía un tono básicamente masculino, en términos cuantitativos y cualitativos.⁴⁵ La vida religiosa femenina tradicional era contemplativa y apenas tenía visibilidad, uno de cuyos monasterios (Santa Isabel) hundía sus raíces en una comunidad de beguinas institucionalizadas como religiosas jerónimas a conveniencia de la monarquía

⁴⁴ LANGLOIS, C., *Le catholicisme au féminin. Les Congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Cerf, Paris, 1984; FULLANA, P., *Historia de la Congregación de las Hijas de la Misericordia (1856-1921)*, Leonard Muntaner Editor y Franciscanas Hijas de la Misericordia, Palma, 2005.

⁴⁵ AMORÓS, P. León, «Estadística de los conventos y religiosos de las Provincias Franciscanas de España en el año 1769», *Archivo Ibero-Americano*, 64 (1956), pp. 421-444; XAMENA, P., y RIERA, F., *Història de l'Església a Mallorca*, Editorial Moll, Mallorca, 1986, pp. 301-302.

y de los avatares de la historia. La trágica historia de la secularización de María Inés Ribera –educada en el monasterio de Santa Isabel y obligada a profesar sin vocación a la vida religiosa– refleja claramente la espesura de la niebla que se cernía sobre la vida consagrada femenina a finales del XVIII y comienzos del XIX.⁴⁶ La práctica religiosa de la mujer y su proyección social y profesional se citaba en espacios e instituciones con escasa visibilidad en la calle (Arrepentidas de la Piedad, La Crianza y otros centros asistenciales creados durante los siglos XVI y XVII, como era el caso de la Casa de Niñas Huérfanas conocida popularmente como *Miñonas*).

Las profesas, consagradas, beatas o beguinas asociadas al movimiento penitencial arropadas por el franciscanismo habitaban física y mentalmente en el entorno conventual de franciscanos observantes y capuchinos.⁴⁷ En el XVIII, la Observancia parece haberse alejado del humanismo asistencial que había caracterizado su implicación y su compromiso de radicalidad en los siglos XV y XVI, con el P. Bartolomé Catany (fundador del Hospital General) y del P. Serra (creador de las Arrepentidas de la Piedad) como principales referencias. Ya en el XVIII, la presencia e influencia de la Orden franciscana se centraba en la universidad y la predicación, con la proyección misionera como principal novedad. De hecho, un colectivo de franciscanos observantes de mediados del XVIII, con Fr. Junípero Serra al frente, abanderan esta línea más innovadora y van a proyectar el franciscanismo mallorquín en la Obra de Propaganda Fide.⁴⁸

Durante el siglo XVIII, la Tercera Orden Franciscana tenía una cierta consistencia en Mallorca y sostenía una red notable de fraternidades femeninas de la Venerable Orden Tercera. Los conventos masculinos de la Observancia y los capuchinos proyectaban gran parte de su actividad pastoral y espiritual en dicha orden laical. No obstante, todavía no se conoce el nivel cultural ni el encuadre religioso de dichas entidades femeninas, si bien hay indicios de que las élites ilustradas encauzaban las comunidades de mujeres de cierto nivel cultural a la espiritualidad franciscana laical con reminiscencias beguinas, a modo de beaterio moderno.⁴⁹ El Colegio de la Pureza de María, fundado en 1809 por el obispo

⁴⁶ PEÑARRUBIA, I., *María Agnès Ribera Garau (1790-1861): la rebel·lió contra la família i el claustre*, Arola, Tarragona, 2012.

⁴⁷ SERRA DE MANRESA, V., *Els caputxins de Catalunya, de l'adveniment borbònic a la invasió napoleònica: vida quotidiana i institucional, actituds, mentalitats i cultura (1700-1814)*, Facultat de Teologia de Catalunya y Editorial Herder, Barcelona, 1996.

⁴⁸ DEYÀ, M., y FULLANA, P. (coords.), *Juníper Serra, un lligam des de la Mediterrània fins al nou món al segle XVIII*, Institut d'Estudis Baleàrics y Ajuntament de Petra, Palma, 2016.

⁴⁹ CLOQUELL, E., «L'Orde Franciscana Seglar a Mallorca, ahir i avui», *Revista Comunicació*, 23 (1982), pp. 46-50.

Bernat Nadal,⁵⁰ puede considerarse un ejemplo de beguismo contemporáneo. Las fundadoras Maria Arbona y Maria Ferrer profesaron en la regla de la Tercera Orden Franciscana,⁵¹ al igual que haría Alberta Giménez (una maestra viuda de origen burgués), en 1870 al integrarse como hermana del Real Colegio de la Pureza.⁵²

El modelo tradicional de beatas terciarias de alguna orden mendicante se fue quedando obsoleto durante el último tercio del siglo XIX; así lo discernieron los propios obispos y optaron, siguiendo el consejo de visitadores y canonistas, por regular estas comunidades y ensamblarlas en proyectos congregacionales. El concepto público de vida religiosa femenina había cambiado; tanto la institución eclesiástica como la propia ciudadanía habían entendido la diversidad de modelos de consagración religiosa femenina. Mientras la vida contemplativa persistía manteniendo un modelo de organización estamental, la vida religiosa moderna asumía el modelo burgués, democrático, público y solidario, heredado de la tradición beguina.

Las arrepentidas de la Piedad,⁵³ con una cierta presencia todavía en el siglo XIX, profesaban la regla de la Tercera Orden Franciscana, mantenían una estructura interna semejante a un beaterio y no eran consideradas canónicamente religiosas tal como lo calificaría el estado liberal moderno. Las instituciones constituidas con vocaciones femeninas, mujeres devotas y cultas, con un cierto compromiso social y con proyección asistencial, mantenían algunas semejanzas con el movimiento semireglado de las beguinias de la Edad Media y Moderna.⁵⁴ Dicha institución puede considerarse como paradigma de un modelo de comunidad de mujeres que, sin ser monjas, había sobrevivido durante siglos, pero que no conseguiría sobrevivir a los avatares del primer tercio del siglo XX.

A pesar del intento desamortizador de Carlos IV, a las postrimerías del setecientos, en España no existía ni política ni socialmente ninguna voluntad de acabar con las asociaciones femeninas religiosas. Por regla general, eran toleradas porque prestaban un servicio social y educativo de cierto valor en una sociedad escasamente evolucionada, necesitada de recursos y de personal para atender aquellas carencias. Los beaterios en España eran numerosos, algunos con una vida reglada y con un clima espiritual que

⁵⁰ FULLANA, P., y VALENCIANO, V., *Bernat Nadal i Crespi, un bisbe d'inspiració lul·liana*, Illa Edicions, Palma, 2020, pp. 95-99.

⁵¹ FULLANA, P., *La Pureza. 200 años educando*, CESAG, Palma, 2010.

⁵² FULLANA, P., *Alberta Giménez Adrover, educadora, reformadora y fundadora*, CESAG, Palma, 2020.

⁵³ FULLANA, P., *Historia*, op. cit., pp. 51-53.

⁵⁴ ROSSELLÓ, J., «La Casa de la Piedad y su archivo», *Memoria Ecclesiae*, 11 (1997), pp. 613-622.

proyectaba al modelo de las beguinas burguesas del pasado, pero también en parte eran una representación del protagonismo que la mujer ilustrada, capacitada para educar, comprometida con la asistencia social, o simplemente como opción personal semipública de no querer formar parte de los convencionalismos sociales. Llevar una vida retirada y dedicada a la catequesis o al cuidado de un asilo o un hospital iba asociado a una manera de vestir y de aparecer en público que, de forma automática, era reconocido y respetado por el resto de la sociedad.⁵⁵ La monja vivía recluida entre rejas en un monasterio y no mantenía contacto en la calle con el resto de ciudadanos. Las beatas del XVIII y primera mitad del XIX vivían en comunidad o en sus casas, vestían con trajes austeros, generalmente de color gris, y eran reconocidas como mujeres consagradas. En términos generales, no eran ni acosadas ni presionadas, pero sí ridiculizadas en la literatura burlesca. A medida que la mujer fue ganando presencia en la calle y protagonismo social, gracias también a la profesionalización de las maestras, el «modelo beata» se fue empobreciendo y se fue asociando a mujeres devotas de corte tradicional.

El beaterio más popular de Mallorca se había creado en Lluçmajor en 1747⁵⁶ y se dedicaban a la educación de las niñas; formaban comunidad y su proyecto perduró hasta comienzos del siglo XX. Las beatas que obtuvieron título de maestra elemental se hicieron cargo de la escuela pública de niñas en diferentes localidades de Mallorca, siempre como integrantes del beaterio y manteniendo un estilo de vida acorde al compromiso que caracterizaba a las beatas o beguinas tradicionales. Se trataba de mujeres que habían hecho la opción de vivir un compromiso de vida retirada y penitente, habían optado por el servicio apostólico —catequesis a los niños y niñas—, mantenían alguna costura y, en el caso de Lluçmajor, disponían de una casa para formar comunidad. Solo excepcionalmente servían en algún hospicio o mantenían algún compromiso de atención domiciliaria.

Un caso parecido de beatas maestras se repetía en sa Bassa, de Manacor y *ses Mestres* de Porreres. Tanto las franciscanas de sa Bassa, fundadas por Rosa Maria Parera en 1840,⁵⁷ como *ses Mestres*, fundadas en 1818,⁵⁸ reproducían parcialmente el modelo de las beguinas del pasado, y avanzaban el estilo de las futuras congregaciones religiosas franciscanas mallorquinas. De hecho, ambas instituciones acabaron siendo agregadas a la Congregación de Franciscanas Hijas de la Misericordia entre 1884 y 1887, cuando el modelo

⁵⁵ SASTRE, E., «La condición jurídica de beatas y beaterios. Introducción y textos (1139-1917)», *Anthologica Annua*, 43 (1996), pp. 287-586.

⁵⁶ FULLANA, P., *Historia*, op. cit., pp. 44-51.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 25-41.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 41-44.

congregacional ya había sido asumido claramente por el estado liberal y la Iglesia había promovido la fundación de nuevas congregaciones.

El clero antiliberal de mediados del XIX vio peligrar el tejido del beguismo y lideró la erección de congregaciones religiosas que relevaran las instituciones que habían sido fulminadas por el liberalismo y se acomodaran a las exigencias que imponía el liberalismo moderno. Organizaron a las beguinas para que se adaptaran a las exigencias que imponían las administraciones municipales y regionales en el orden educativo y benéfico. Del acuerdo no escrito entre el clero tradicional y el liberalismo moderado emergieron las nuevas congregaciones religiosas femeninas, a modo de síntesis entre la tradición y la modernidad, entre el viejo modelo de vida religiosa femenina y las exigencias de la sociedad liberal. El espíritu de estas nuevas instituciones se explica a partir de la evolución y adaptación histórica del beguismo. Indirectamente acabaron con el beguismo tradicional y, en parte, nació un relato nuevo sobre la historia religiosa femenina. Un discurso que, durante décadas, había fosilizado el beguismo hasta convertirlo en un elemento arqueológico sin relevancia.

Cherry, Mark J., *Bioethics After God: Morality, Culture, and Medicine* (Notre Dame Studies in Medical Ethics and Bioethics), University of Notre Dame Press, 2024, 344 páginas. ISBN 9780268208295

Lucio Nontol

Seton Hall University

nontollu@shu.edu

En su obra más reciente, *Bioethics After God: Morality, Culture, and Medicine*, Mark J. Cherry ofrece una crítica incisiva y teológicamente orientada de los enfoques seculares en la bioética contemporánea. La publicación, parte de la serie *Notre Dame Studies in Medical Ethics and Bioethics*, analiza cómo la moralidad en la medicina ha sido progresivamente desvinculada de cualquier fundamento trascendental. Cherry argumenta que esta desconexión ha generado un vacío normativo en la bioética, lo que ha permitido que la autonomía personal y el relativismo cultural dominen las decisiones en torno a la salud y la vida humana. Destacamos a continuación algunos elementos esenciales de la obra.

106

Contexto: La secularización de la bioética

Cherry parte del diagnóstico de que la bioética moderna, tal como se practica en entornos académicos y clínicos, se ha secularizado profundamente. Los principios que alguna vez fueron informados por una comprensión teológica del ser humano y su destino han sido reemplazados por nociones de autonomía individual y decisiones utilitarias. Esta transformación, según Cherry, ha dejado a la medicina sin una brújula moral sólida, lo que ha llevado a que temas complejos como el aborto, la eutanasia y la manipulación genética se traten bajo criterios meramente pragmáticos.

Uno de los méritos del libro es su capacidad para vincular la historia de la bioética con el declive del pensamiento religioso en la esfera pública. Al igual que Alasdair MacIntyre en *After Virtue* (1981), Cherry sostiene que las sociedades occidentales han perdido la capacidad de formular un discurso moral coherente, lo que ha llevado a una «moralidad de fragmentos». Sin una orientación divina o trascendente, la bioética se vuelve un campo en el que prevalecen los deseos individuales sobre las verdades objetivas acerca de la naturaleza humana.

Autonomía y relativismo: Críticas fundamentales

Uno de los pilares de la crítica de Cherry es la noción de autonomía, que él identifica como un principio central en la ética médica contemporánea. En el modelo secular, la autonomía personal es vista como el valor supremo, lo que significa que las personas deben tener la libertad de tomar decisiones sobre su cuerpo y su vida, sin interferencias externas. Cherry desafía este enfoque, argumentando que la autonomía sin una base teológica se convierte en un ejercicio vacío que ignora el bien mayor al que el ser humano está llamado. «La autonomía sin Dios», afirma Cherry, «es simplemente la capacidad de elegir sin tener en cuenta un *telos* moral, lo que inevitablemente conduce al nihilismo ético» (Cherry, 2024).

Cherry también aborda el relativismo moral, particularmente en su manifestación multicultural en la medicina. En un mundo donde coexisten múltiples culturas y religiones, la bioética secular ha adoptado una posición neutral que evita imponer juicios morales definitivos. Sin embargo, Cherry señala que este enfoque no solo es insuficiente, sino peligroso. La neutralidad moral, en su opinión, no es más que una excusa para evitar el compromiso con verdades difíciles, particularmente aquellas que se refieren al origen y destino del ser humano.

107

Retorno a la teología moral cristiana

La propuesta central de Cherry en *Bioethics After God* es que cualquier enfoque bioético debe estar enraizado en una teología moral coherente. Para Cherry, la teología moral cristiana ofrece un marco normativo que responde a las grandes preguntas de la vida y la muerte, y que puede guiar las decisiones médicas de manera más ética y humana. El concepto de dignidad humana, que en la bioética secular ha sido redefinido para encajar con los postulados del pluralismo y el individualismo, en el marco cristiano tiene una base mucho más sólida: *la Imago Dei*, la idea de que todos los seres humanos están hechos a imagen de Dios.

Cherry recupera la tradición filosófica de pensadores como Tomás de Aquino y Agustín de Hipona para argumentar que la medicina debe tener como objetivo no solo la curación física, sino el florecimiento espiritual. En este sentido, Cherry se opone firmemente a las intervenciones médicas que, aunque legales y socialmente aceptadas, contradicen los principios de la ley natural, como el aborto o la eutanasia. El autor subraya que una bioética coherente debe estar orientada hacia el bien común, entendido no solo como bienestar material, sino como participación en el bien trascendente.

Medicina, cultura y el desafío de la modernidad

Un aspecto notable de la obra es la manera en que explora la relación entre medicina y cultura. Reconoce que las sociedades modernas están compuestas por diversas cosmovisiones, pero insiste en que esto no debe llevarnos al relativismo moral. El desafío que plantea es claro: ¿cómo puede la medicina navegar las aguas del pluralismo cultural sin perder de vista las verdades morales universales?

El autor responde que la respuesta está en reintroducir una ética basada en virtudes, como las formuladas por Aristóteles y desarrolladas por la tradición cristiana. Las decisiones médicas no pueden depender únicamente de las preferencias individuales, sino que deben estar alineadas con una comprensión más profunda del bien humano. En este sentido, Cherry dialoga con la obra de Stanley Hauerwas, quien también ha argumentado que la medicina, como práctica moral, debe ser guiada por una comunidad de virtudes y no por un individualismo atomizado.

Un llamado a la rehumanización de la bioética

Bioethics After God es un llamado a reconsiderar los fundamentos morales de la bioética. El autor nos invita a un examen crítico de los principios que han llegado a dominar el campo, y nos desafía a recuperar una visión más rica y compleja de la moralidad, una que no tenga miedo de recurrir a lo trascendente para encontrar orientación. La bioética no puede ser verdaderamente ética si se despoja de Dios. Es un libro provocador que generará debates intensos en los campos de la medicina, la ética y la filosofía.

En un momento en que la tecnología y la autonomía personal parecen ser los valores predominantes en la bioética, la obra de Cherry nos recuerda que la medicina debe estar siempre al servicio de la dignidad humana, entendida en su sentido más profundo. Como afirma el propio autor, «sin Dios, la bioética es un proyecto incompleto, incapaz de ofrecer una respuesta genuina a las cuestiones más fundamentales sobre la vida y la muerte» (Cherry, 2024).