



REVISTA
DE LA FACULTAD
DE HUMANIDADES,
FILOSOFÍA
Y LETRAS

Publicación semestral

Núm. 7
Enero - Junio 2016

ISSN: 2395-9606



Un método para humanizar la empresa (parte 1)
ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

Humanidades y humanismo
MAURICIO BEUCHOT PUENTE

Cántico de las creaturas
GUILLERMO MACÍAS GRAUE

Hermenéutica analógica-icónica y Arquitectura:
Hacia una hermenéutica de la arquitectura sagrada
CARLOS ALBERTO ROMERO

Los conjuntos nahuas recopilados por Hernando Ruiz Alarcón:
Un estudio analógico de la metaforicidad del rito sagrado
ISSA ALBERTO CORONA MIRANDA
YESSICA VIANEY SÁNCHEZ ACEVES



A large, stylized, textured capital letter 'R' is centered within a black square. The letter has a crosshair design, with a vertical line passing through its center and a horizontal line passing through its middle. The texture of the letter is composed of small, dark, irregular shapes, giving it a grainy or stippled appearance. The letter is set against a solid black background.

REFLECTIO

Directorio

RECTOR

Dr. Cipriano Sánchez García

VICERRECTORES ACADÉMICOS

Dra. Sonia Barnetche Frías

Mtro. Jorge Fabre Mendoza

DIRECTOR DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y LETRAS

Mtro. Carlos Lepe Pineda

DIRECTOR DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL

Lic. Abelardo Somuano Rojas

COORDINADORA GENERAL DE PUBLICACIONES

Mtra. Alma E. Cázares Ruiz

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Mauricio Beuchot Puente
(Universidad Nacional Autónoma de México)

Dr. Carlos Díaz Hernández
(Universidad Complutense de Madrid)

Dr. Harald Schöndorf
(Hochschule für Philosophie, München)

Dr. Sixto Castro Hernández
(Universidad de Valladolid, España)

Dr. Jesús Villagrasa
(Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma)

Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado
(Colegio de León, México)

Dr. Juan R. Coca
(Universidad de Valladolid, España)

EDITOR

Dr. Arturo Mota Rodríguez



Revista de la Facultad de Humanidades, Filosofía
y Letras de la Universidad Anáhuac México

Año IV, Núm. 7, Enero-Junio 2016



Diseño Editorial

R. REFLECTIO es una publicación semestral editada por la Universidad Anáhuac del Sur, S. C., Avenida de las Torres # 131, col. Olivar de los Padres, Del. Álvaro Obregón, C.P. 01780, Distrito Federal, México. Editor responsable: Arturo Mota Rodríguez. Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo: 04-2014-080112275900-102, ISSN: 2395-9606, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 16396, expediente CCPRI/3/TC/14/20331, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres de "Técnica en impresión", Moctezuma 38, Col. Estación C.P. 13319 Del. Tláhuac, México, D. F., se terminó de imprimir en junio de 2016, con un tiraje de 200 ejemplares.

Se distribuye a nivel nacional e internacional por medio de intercambio, donación o suscripción. Los autores de los artículos son los responsables de las ideas expresadas en su contenido.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Anáhuac México.

Correspondencia:

Universidad Anáhuac México, Campus Sur. Avenida de las Torres # 131, col. Olivar de los Padres, Del. Álvaro Obregón, C.P. 01780, Distrito Federal, México

e-mail: arturo.mota@anahuac.mx

tel.: 5628 8800, ext. 470 / fax: 5628 8837

Índice

Estudios principales

Alfonso López Quintás	<i>Un método para humanizar la empresa (parte 1)</i>	6
Mauricio Beuchot Puente	<i>Humanidades y humanismo</i>	30
Guillermo Macías Graue	<i>Cántico de las creaturas</i>	42

Cátedra hermenéutica analógica

Carlos Alberto Romero	<i>Hermenéutica analógica-icónica y Arquitectura: Hacia una hermenéutica de la arquitectura sagrada</i>	54
Issa Alberto Corona Miranda Yessica Vianey Sánchez Aceves	<i>Los conjuros nahuas recopilados por Hernando Ruiz de Alarcón: Un estudio analógico de la metaforicidad del rito sagrado</i>	76

UN MÉTODO PARA HUMANIZAR LA EMPRESA

(parte 1 de 2)

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS

Doctor en Filosofía, catedrático en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense y miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Su labor investigadora se centra en la hermenéutica y metodología filosófica, teoría de los valores, manipulación del lenguaje, formación ética a través de la literatura, formación de los jóvenes. Es fundador y promotor del proyecto educativo Escuela de Pensamiento y Creatividad y autor de numerosas publicaciones que lo han convertido en uno de los referentes del pensamiento filosófico iberoamericano, especialmente en la línea del personalismo, entre las que destaca *Metodología de lo suprasensible*.

Palabras clave: Ética, inteligencia emocional, sentido de la vida, creatividad, liderazgo

Resumen: La empresa debe lograr toda la excelencia que exige su misión. Ésta no se reduce al logro de beneficios; implica conseguir una alta calidad en los productos y en los servicios. Esta doble meta la conseguirá la empresa con mayor facilidad si se propone lograr una tercera: *ayudar a sus colaboradores a desarrollarse como personas*. El autor describe el proceso de desarrollo personal y subraya que éste presenta dos momentos decisivos: el encuentro y el descubrimiento del ideal de la unidad. A la luz de tal análisis queda claro que, para desarrollarse satisfactoriamente, la empresa ha de permitir a sus colaboradores *participar activamente en cuanto ella implica*. Si el trabajador es consciente de la importancia que tiene en el conjunto de la empresa la función que él realiza, su trabajo se convierte en *juego creativo* y cobra verdadero sentido. Al ver su actividad llena de sentido, se siente satisfecho y altamente motivado. Esta motivación lo dispone para tomar como propia la suerte de la empresa, dirimir de la mejor manera las actitudes opuestas y asumir con buen ánimo el esfuerzo de adaptación que puedan exigirle los cambios de trabajo que haya de realizar. El ejemplo de ciertas empresas internacionales –como la mexicana Bimbo–, que han seguido esta orientación antropológica, deja bien claro por qué el ideal de la unidad y del servicio ha sido la clave de su exitosa expansión.

Abstract: The company must achieve all the excellence required by their mission. This is not limited to achieving benefits; involves achieving high quality products and services. The company achieved this dual goal more easily if it intends to achieve third: *to help its partners to develop as individuals*. The author describes the process of personal development and emphasizes that it has two decisive moments: the encounter and discovery of the ideal of unity. For this analysis, it is clear that the company must allow their employees to *participate actively including all its implications* in order to develop successfully. If the worker is aware of the importance of the whole enterprise function he performs, his work becomes *creative play* and collects real sense. Seeing his meaningful activity, is satisfied and highly motivated. This motivation has to espouse the fate of the company, the best way to settle the opposing attitudes and cheerfully take the effort to adapt to changes may require work to be performed. The example of certain international companies who have followed this anthropological orientation-such as the Mexican Bimbo, makes it clear why the ideal of unity and service has been the key to its successful expansion.

Key words: Ethics, emotional intelligence, meaning of the life, creativity, leadership

Introducción

Este trabajo ofrece una clave sencilla y precisa para seguir, en la vida empresarial, el camino de la excelencia. En la actualidad, se difunde con empeño la idea de que "la ética es rentable para la empresa". Se elaboran códigos deontológicos, se dan prescripciones, se eligen las empresas que mejor cumplen los criterios de excelencia... Sin duda, todo ello presenta interés, pero no resulta plenamente eficaz si los directivos de la empresa y sus colaboradores no cambian de actitud; de la actitud propia del *nivel 1* a la del *nivel 2*. El primero de dichos niveles es el de los **objetos**, realidades que podemos legítimamente poseer, manejar y poner a nuestra disposición. El *nivel 2* está constituido por las realidades o **ámbitos** que nos exigen una actitud de respeto, estima y colaboración.

Para orientar debidamente nuestra conducta, hemos de tener una idea clara de los niveles de realidad y de conducta en que podemos vivir. Un transeúnte vio a un niño que llevaba a otro niño más pequeño a cuestas y le dijo: "¿Cómo cargas tu espalda con semejante peso?". El niño le contestó: "¡No es un peso, señor; es mi hermano!". ¿En qué nivel se hizo la pregunta y en cuál se dio la respuesta? El niño intuyó que llevar con afecto a un hermano a la espalda (*nivel 2*) implica cargar con un peso (*nivel 1*), pero no se reduce a ello.

El cambio de la actitud propia del nivel 1 a la del nivel 2 no debe forzarse desde el exterior. Ha de surgir en la interioridad de cada uno. Si se sugiere la necesidad de realizar dicho cambio, es posible que alguien se decida a ello. Para llevarlo a cabo, necesita cumplir dos condiciones:

1. Una de ellas es superar una serie de prejuicios respecto al modo como nos desarrollamos en cuanto personas. En el máster nos encargaremos de realizar esa tarea con todo cuidado y precisión.
2. Se afirma que "la ética es rentable para la empresa", pues la lleva a un nivel de excelencia en cuanto al logro de beneficios y al perfeccionamiento de los colaboradores; además, nos permite lograr una *cultura de la empresa* altamente beneficiosa para incrementar su prestigio y garantizar su buena marcha en diversos órdenes. Nada más cierto, pero, si queremos comprender a fondo la fecundidad para la empresa de una actitud éticamente valiosa, hemos de dotar a nuestra inteligencia de las tres condiciones propias de la madurez: *largo alcance*, *amplitud* y *profundidad*. Esta tarea es realizada de forma sistemática por la "Escuela de Pensamiento y Creatividad", proyecto formativo consagrado desde hace años al cultivo del arte de pensar con la debida precisión.

La inteligencia madura asume cuanto hay de positivo en los estudios actuales sobre la forma óptima de desarrollar la empresa al máximo e intenta darles una fundamentación firme, sugestiva y asumible por toda persona de cultura media.¹ Tal fundamentación sólo es posible si se cuenta con un "pensamiento relacional", atento a las realidades que no son simples, sino "polifónicas", es decir: *nudos de relaciones*, como sucede con la persona humana y con la empresa.

Este artículo tiene la intención de mostrar una nueva forma de ver la vida, una forma más penetrante y abierta, capaz de aunar aspectos de la actividad empresarial aparentemente opuestos.

¿Es compatible una actitud éticamente valiosa con la rentabilidad empresarial? ¿Nos expresamos de forma adecuada al afirmar que "la ética es *rentable* en la empresa"? ¿Se reduce la meta de la empresa a lograr beneficios económicos, o implica, además, el desarrollo personal de los trabajadores y el consiguiente incremento de su felicidad personal?

Al ganar autoestima los trabajadores, ¿se amengua su vinculación y su fidelidad a la empresa o, más bien, se aumenta de modo que crece la rentabilidad de la misma? ¿Cabe coordinar una dirección firme en la empresa y la concesión de diversos modos de participación a los trabajadores? ¿Qué es más beneficioso para la empresa: ejercer un modo de autoridad distante o dar confianza a quienes colaboran con ella?

¿Cabe conciliar la disciplina necesaria a toda organización empresarial con el respeto a la dignidad de la persona? ¿Se puede mantener la competitividad y rentabilidad de la empresa al tiempo que se promueve la dignidad de los trabajadores?

¿Nos expresamos con el debido rigor cuando afirmamos que debemos escoger entre "la primacía de la empresa" o "la primacía de la persona"?

En estas preguntas se confrontan actitudes que, a primera vista, parecen opuestas. Por ejemplo, adoptar una actitud ética de respeto a la dignidad de los trabajadores se concilia difícilmente con las exigencias de la competitividad de las empresas actuales. Al encontrarse ante la necesidad de elegir entre posibilidades excluyentes, el empresario se cree obligado a elegir entre las unas o las otras. Al elevarnos al nivel de la creatividad y el encuentro (el llamado *nivel 2*), las posiciones que se presentan como opuestas en el *nivel 1* –el del manejo de realidades tomadas como meros objetos– pasan a ser complementarias. Esta

¹ Pensemos en obras ejemplares a este respecto, como las siguientes: Thomas J. Peters y Robert H. Watermann, *En busca de la excelencia* (Barcelona: Ediciones Folio, 1990), y Roberto Servitje, *Bimbo. Estrategia del éxito empresarial* (México: Pearson Education, 2003).

transformación nos abre la posibilidad de *integrar* (es decir, vincular de raíz) la necesidad de ser competitivos y de colaborar al desarrollo personal de los trabajadores.

Es decisivo, para el buen éxito de la empresa (entendiendo por tal el logro del bienestar de sus colaboradores y sus destinatarios, así como el necesario rendimiento económico) que los empresarios descubran, *por ellos mismos*, la posibilidad de integrar aspectos de la vida aparentemente opuestos. La vía más rápida y eficaz para ello es descubrir las llamadas "experiencias reversibles". Vale la pena detenerse un instante a realizar varias de ellas, decisivas para comprender cómo nos desarrollamos las personas. Este ejercicio nos dará luz para descubrir, luego, de qué forma se puede armonizar el trabajo de la empresa con la promoción de sus colaboradores.

1. ¿Qué es la persona y cómo se desarrolla?

Nuestra vida personal empezamos a desarrollarla propiamente cuando realizamos *experiencias reversibles*, de doble dirección. Con base en nuestra propia experiencia, rehagamos algunas de ellas.

Experiencias reversibles

En estas experiencias, actuamos sobre ciertas realidades a la vez que ellas actúan sobre nosotros.

Alguien me habla de un poema que figura en un libro. Es para mí algo que está ahí. Sé que es una obra literaria, pero no me preocupo de asumir las posibilidades que me ofrece y darle vida; la tomo como una realidad más de mi entorno, y queda situada en mi mente al lado de las mesas, las plumas, el ordenador, los libros... El poema lo considero, en este momento, casi como un mero objeto, una realidad que se halla en mi entorno pero no se relaciona conmigo activamente, ni yo con ella. Está a mi lado, pero alejada, al modo de los objetos.

Pero un día abro el libro y aprendo el poema *de memoria*, es decir, *de corazón* –como dicen expresivamente los franceses e ingleses–, porque asumo las posibilidades estéticas que alberga, y lo declamo creativamente, dándole el ritmo y la expresividad que el autor quiso otorgarle. En ese momento, el poema actúa sobre mí, me nutre espiritualmente, y yo configuro el poema, le doy el ritmo debido, le otorgo vibración humana, lo doto de

un cuerpo sonoro. Esa experiencia de declamación no es meramente "lineal"; es decir, no actúo yo solo sobre ella, como sucede cuando empujo un objeto. Es una experiencia reversible y bidireccional, porque ambos nos influimos mutuamente: el poema influye sobre mí y yo sobre él.

Fijémonos en los cambios realizados. Al asumir fielmente las posibilidades que me ofrece un poema, me atengo a él, le soy fiel, lo tomo como una norma que me guía, y justamente entonces me siento inmensamente libre, libre para crearlo de nuevo, darle vida y llevarlo a su máximo grado de expresividad. Subrayemos el modo de transfiguración y liberación que se opera aquí: los términos libertad y norma son entendidos de modo tan profundo que dejan de oponerse entre sí y pasan a complementarse. En el *nivel 2*, la libertad que cuenta es la *libertad creativa*. La norma que nos interesa es la que procede de alguien que tiene *autoridad*, es decir, capacidad de promocionar nuestra vida en algún aspecto.² Un declamador literario, un intérprete musical, un actor de teatro... se sienten tanto más libres cuanto más obedientes y fieles son a los textos literarios y a las partituras musicales.

Cuando actuamos creativamente, es decir, cuando asumimos de forma activa las posibilidades que nos da una obra –literaria, musical, coreográfica, teatral...– convertimos el *dilema* "libertad-norma" en un *contraste* enriquecedor. La relación sumisa de la libertad con la norma se transforma, en el *nivel 2*, en una relación de *liberación y enriquecimiento*: la norma, asumida como una fuente fecunda de posibilidades, me libera del apego a mi capricho, a mi afán de hacer lo que me apetezca. Amengua, con ello, mi *libertad de maniobra*, pero incrementa mi libertad interior o *libertad creativa*, libertad para *crecer como persona* asumiendo normas enriquecedoras. No olvidemos este dato: toda transfiguración va vinculada con una liberación y una forma superior de unidad.

En esta experiencia, al declamar el poema me atengo a las condiciones de éste, las asumo como propias, obedezco a las intenciones del autor, pero precisamente entonces me siento perfectamente libre, con libertad interior o creativa. Aquí no se oponen la obediencia y la libertad, porque se trata de una obediencia a quien tiene *autoridad* (es decir: poder de promover a quien sigue sus normas) y de una *libertad creativa* (libertad para dar vida a un poema), no mera *libertad de maniobra*, capacidad de actuar según el propio arbitrio.

² Como sabemos, el vocablo "autoridad" procede del verbo latino "augere", que significa promocionar, enriquecer. De él proceden los términos "auctor" (autor) y "auctoritas" (autoridad).

Este descubrimiento de que en el *nivel 2* se armonizan muchos aspectos de la vida que se oponen como un dilema en el *nivel 1*, nos dispone para comprender a fondo la posibilidad de armonizar la actitud ética y la competitividad empresarial, el respeto a la dignidad de las personas y la firmeza en la lucha por el logro del éxito económico.

La experiencia de encuentro

El cuidado en distinguir los diversos modos de realidad que existen y las diferentes actitudes que debemos adoptar respecto a ellos empieza a darnos luz para comprender acontecimientos muy significativos de nuestra vida. Las *experiencias reversibles* –de doble dirección– sólo se dan entre seres que tienen cierto *poder de iniciativa*. Por eso, si queremos vivir tales experiencias y beneficiarnos de su inmensa riqueza, debemos respetar las realidades circundantes en lo que son y en lo que están llamadas a ser. El que no respeta una realidad podrá tal vez dominarla (*nivel 1*), pero se condena a no fundar con ella una *relación creativa* (*nivel 2*). Es creativa una persona cuando recibe activamente posibilidades que le permiten dar origen a algo nuevo, dotado de gran significación para su vida. Cuando esas posibilidades se las otorga otra persona, tiene lugar el *encuentro*, en sentido riguroso.

El encuentro no se reduce a mera cercanía física; es el modo privilegiado de unión que establecemos con realidades dotadas de un singular poder de iniciativa. Un objeto lo puedo tocar, agarrar, manejar, comprar o vender, unirme a él de modo tangencial. Lo que no puedo es *encontrarme* con él. Y del encuentro depende la riqueza de nuestra vida, según nos enseñan la Biología y la Antropología actuales más cualificadas.³ El encuentro puede darse entre una persona y un poema, una canción, el lenguaje, una obra literaria..., porque estas realidades nos ofrecen diversas posibilidades que podemos asumir. Tales formas de encuentro encierran un gran valor, como resalta en la declamación de un poema, la interpretación de una obra musical, la creación de vínculos a través del lenguaje, la participación en los ámbitos de vida que plasma una obra literaria... Pero el valor supremo lo ostenta el encuentro cuando es realizado por dos seres personales, pues las experiencias reversibles adquieren un grado especial de excelencia cuando se realizan entre realidades que gozan de un poder de iniciativa privilegiado en el universo.

³ Cfr. Juan Rof Carballo, *El hombre como encuentro* (Madrid: Alfaguara, 1973) y Manuel Cabada Castro, *La vigencia del amor* (Madrid: San Pablo, 1994).

Tenemos clara esta idea: cuanto más elevada en rango es la realidad con la que entramos en relación, más valiosa puede ser nuestra unión con ella. Tal unión la logramos si respetamos esa realidad y le concedemos todo su valor.

Una persona, por ser corpórea, puede ser agarrada, movida de un lugar a otro, incluso zarandeada. Pero el cuerpo, aunque lo parezca a primera vista, no es un objeto; supera inmensamente la condición de objeto –*nivel 1*– porque es el medio expresivo de toda la persona. Merece el mismo respeto que ésta, pues se halla en el *nivel 2*. Esta forma de ver nuestra realidad humana opera una verdadera transfiguración en nuestra mente y actitud.

Nos liberamos de la sumisión al espacio y descubrimos que una realidad distinta de nosotros se convierte a menudo en *íntima*, sin dejar de ser distinta. De esta forma, realidades que están fuera de nosotros en el *nivel 1* se nos tornan íntimas en el *nivel 2*.

Eso queremos decir al indicar que, en este nivel, los términos “dentro” y “fuera” dejan de oponerse para complementarse. Dos personas que se encuentran, en sentido riguroso, y crean, así, una forma auténtica de amistad no están la una fuera de la otra. Ambas se hallan insertas en un mismo campo de juego, en el cual el aquí y el allí, el dentro y el fuera no indican separación entre una realidad y otra, sino lugares distintos desde los cuales están participando en un mismo juego creador, es decir, colaborando al logro de una misma meta.

Por el contrario, si, al tratar a una persona, sólo tomo en consideración su cuerpo y la reduzco a medio para mis fines, la rebajo de rango, la envilezco, le hago injusticia, soy violento con ella. Cada tipo de realidad nos pide una actitud adecuada.

La actitud que debemos adoptar respecto a las personas no es la dominadora y posesiva –propia del *nivel 1*–, sino la respetuosa, generosa, colaboradora, servicial... –propia del *nivel 2*–, que es, justamente, la actitud reclamada por las realidades que tienen posibilidades que ofrecer, como sucede con una obra literaria o artística, un valor, una institución, una persona...

Al adoptar esta actitud, aumentamos nuestra capacidad de asumir activamente las posibilidades que se nos ofrezcan y de otorgar las propias. Tengo una preocupación y te pido ayuda. Tú respondes a mi invitación ofreciéndome tu capacidad de pensar, expresarte, razonar, comprender situaciones y resolver problemas. Yo respondo a tu oferta de modo activo, poniendo en juego mis capacidades y ofreciéndotelas. Este intercambio generoso de posibilidades crea un campo operativo común, en el cual nos enriquecemos mutuamente y fundamos una relación de intimidad. Tú influyes sobre mí y yo sobre ti sin afán de dominio sino de perfeccionamiento, y entre ambos ordenamos nuestras ideas, las clarificamos y entrevemos una salida a la cuestión propuesta.

Esta colaboración fecunda supone el entreveramiento de nuestros ámbitos de vida, la creación de un campo de juego común. Ese *ámbito de participación* lúdica que creamos merced a una entrega generosa de lo mejor de nosotros mismos es el encuentro. Encontrarnos no se reduce a estar cerca –*nivel 1*–; supone entrar en juego creativamente para enriquecernos unos a otros –*nivel 2*–. *El enriquecimiento básico que experimentamos es saber y sentir que, al vivir en estado de encuentro, superamos la escisión entre el dentro y el fuera, el aquí y el allí, lo mío y lo tuyo.* Esta superación nos permite lograr formas de unidad relevantes entre nosotros y crear modos de vida comunitaria sumamente fecundos. El encuentro vincula diversas realidades y da lugar a otras realidades de mayor envergadura.

Al comprender así, por dentro, lo que es el encuentro, clarificamos mil aspectos de la vida humana. Un día le indiqué a un joven menor de edad que si salía por las noches y no decía en casa a dónde iba y cuándo pensaba regresar se comportaba injustamente con sus padres, pues éstos, en tal caso, se ven angustiados por la preocupación y no pueden descansar.

- “Pero ¿por qué han de tener miedo?”, me dijo el joven.
- “No, no tienen miedo –agregué yo–; sienten angustia, que es peor. El miedo es temor ante algo concreto, frente a lo cual puedes tomar medidas. La angustia surge cuando el peligro te envuelve, no da la cara, y no sabes qué hacer”.
- “Bueno –contestó el joven–, si se angustian..., ése es su problema”.
- “Si de veras piensas –repliqué yo– que tal angustia es un problema que sólo atañe a tus padres, debo decirte algo muy grave: no tienes hogar”.
- “¿Cómo que no tengo hogar?”, protestó el joven.
- Vivienda sí –aclaré yo–, pero no hogar, pues éste surge cuando hay encuentro entre quienes viven en común”.
- ¡Pero yo me encuentro a diario con mis padres...! –agregó el joven, confuso.
- Sí, les tocas al hombro al cruzarte por los pasillos –indicé yo–, pero eso no es un encuentro. Si te encontraras de verdad, los gozos de tus padres serían tus gozos; sus problemas, tus problemas; y su angustia sería tu angustia”.

Esta breve pero radical explicación mía le causó al joven mayor impacto que si le hubiera reprochado duramente su conducta.

Las condiciones del encuentro

No encontrarnos es el mayor infortunio que podemos sufrir, pues el encuentro es la raíz de nuestra vida, como bien sabemos. Según la Antropología actual, lo que más necesita un recién nacido, en cuanto a su desarrollo personal, es verse acogido por quienes lo rodean. El acogimiento se muestra, sobre todo, en la ternura. De ahí que los biólogos, los pediatras y los pedagogos anden a porfía en recomendar a las madres que, a no ser en caso de enfermedad, amamenten por sí mismas a sus hijos y los cuiden. Amamentar no es sólo dar alimento; es, además, acoger. Al sentir un día y otro la ternura en las yemas de los dedos de quien lo asea y lo viste, el bebé gana *confianza* en el entorno –formado por la madre, el padre, los hermanos...– y se prepara para abrirse a las demás personas y tener *fe* en ellas, condición indispensable para hacer *confidencias* y crear relaciones de encuentro. Sin esa confianza básica, el niño tendrá grave riesgo de sufrir disfunciones psíquicas en la juventud: brotes de violencia, fracasos escolares, dificultad para realizar la entrega que exige la fe, tanto la humana como la religiosa...⁴

Este acogimiento primario del niño se da, ante todo, en el tipo de encuentro básico que es el *hogar*. De ahí la grandeza de la familia. Pero, como todo lo grande debemos adquirirlo a un alto precio, el encuentro no podemos crearlo con sólo acercarnos físicamente unos a otros (*nivel 1*); hemos de cumplir las exigencias que nos plantean las actividades realizadas en el *nivel 2*, que es en el que se dan las relaciones de encuentro.

Entre tales exigencias figuran la *generosidad*, la *disponibilidad*, la *veracidad*, la *sencillez*, la *comunicación cordial*, la *fidelidad*, la *paciencia*, la *participación en tareas relevantes*... Son los modos diversos de tratar a un ser personal con respeto, estima y espíritu de colaboración.

Los valores y las virtudes

Estas exigencias del encuentro –generosidad, veracidad, cordialidad, paciencia...– encierran para nosotros un alto valor por cuanto nos permiten realizar diversos modos de encuentro y desarrollar, así, nuestra personalidad. Tiene valor para nosotros lo que nos ayuda a “ser más”, a crecer como personas. Acabamos de descubrir, por dentro o en su génesis, lo que son los *valores*. A partir de ahora tendremos una idea profunda de ellos porque les hemos visto surgir espontáneamente en el proceso de nuestro desarrollo personal.

⁴ Véase la sugestiva obra de Juan Rof Carballo, *Violencia y ternura* (Madrid: Prensa Española, 1977). Nótese que los vocablos subrayados proceden de una misma raíz latina: *fid*.

Cuando asumimos los valores como formas de conducta, los convertimos en *virtudes*. En latín, "virtus" significa fuerza, capacidad. Las virtudes son capacidades para encontrarse. Todavía hoy consideramos como "virtuoso" de un instrumento musical a quien muestra una extremada pericia para convertirlo en medio de expresión artística. Todos los seres humanos debemos adoptar una actitud virtuosa que nos capacite para crear modos elevados de unidad. De esa forma, configuramos virtuosamente nuestro modo de ser, esa especie de *segunda naturaleza* que vamos adquiriendo al realizar determinados actos y adquirir ciertos hábitos. Recordemos que esa segunda naturaleza se decía en griego "êthos" –con e larga o eta–, de donde se deriva la palabra *Ética*.⁵ Hombre éticamente valioso es el que configura un modo de ser que lo dispone favorablemente para crear relaciones de encuentro.⁶

En la parte opuesta, se consideran *viciosas* las formas de conducta que modelan de tal modo nuestra condición que nos resulta difícil o imposible fundar relaciones de encuentro y llevar nuestra personalidad a madurez.

Los frutos del encuentro

Al vivir el encuentro plenamente, con la actitud virtuosa requerida, experimentamos en nosotros mismos los espléndidos frutos que reporta. El encuentro, bien realizado:

- ◆ **nos otorga energía espiritual**, buen ánimo para afrontar la vida diaria, tenacidad para perseverar en el esfuerzo;
- ◆ **nos motiva para ser creativos por encima de los avatares de la existencia**. Encontrarse es entrar en juego con una realidad que nos ofrece posibilidades para dar lugar a algo nuevo dotado de valor. Justamente, esta capacidad de asumir posibilidades y hacer que surja algo nuevo valioso es la definición de la creatividad;
- ◆ **nos llena la vida de luz**. Todo juego –el de la interpretación musical, el del deporte, el del diálogo debidamente realizado...– tiene lugar a la luz que él mismo irradia. El *tempo* y el ritmo que hemos de imprimir a una obra nos lo revela la obra

⁵ En griego antiguo, *êthos* –con "e" corta o "epsilon"– significaba *costumbre*. En latín, se tradujo con el término *mos*, del que procede el vocablo español "moral".

⁶ El tema de los valores es ampliamente tratado en mis obras *El conocimiento de los valores* (Navarra: Verbo Divino, 2000); *El libro de los valores* (Barcelona: Planeta, 2003); y en el tercero de los tres cursos on line ofrecidos por la "Escuela de Pensamiento y Creatividad", bajo el título de *Experto universitario en creatividad y valores* (www.escueladepensamientoycreatividad.org).

misma en el juego de la interpretación, lo mismo que el sentido o sinsentido de una jugada de ajedrez lo muestran las jugadas que abre y que cierra cada movimiento que se imprime a las piezas. El juego es fuente de luz. Al hacernos entrar en juego y participar, el encuentro ilumina nuestra existencia en cada momento;

- ◆ **nos permite crear una unión de intimidad** con realidades que denomino “abiertas” porque nos ofrecen posibilidades; piénsese en los valores, las obras culturales, los juegos, las personas, las instituciones...;
- ◆ **nos da alegría, gozo, satisfacción interior.** Merced a los cuatro frutos anteriores, el encuentro enriquece nuestra vida personal, nos hace crecer, nos pone en camino de plenitud. Al cobrar conciencia de que estamos bien encaminados y, en consecuencia, nuestra vida tiene *sentido*, nos vemos invadidos de gozo;
- ◆ **nos produce entusiasmo.** La alegría se hace desbordante cuando nos encontramos con una realidad muy valiosa que nos ofrece grandes posibilidades en uno u otro aspecto, de modo que, al asumirlas activamente, nos elevamos a lo mejor de nosotros mismos;
- ◆ **nos llena de felicidad.** Al sentir entusiasmo, intuimos que estamos bordeando la plenitud como personas, porque vemos cumplido nuestro afán natural de unirnos profundamente a lo valioso, lo noble y elevado en distintos aspectos. Esta forma de “satisfacción”, al vernos logrados y “bien hechos” –es decir, “perfectos”– nos colma de felicidad interior, y se traduce en sentimientos de paz, amparo y gozo festivo, es decir, júbilo. El encuentro tiene, de por sí, un carácter festivo, jubiloso y luminoso, incluso en situaciones adversas.⁷ En las fiestas se encienden luces para simbolizar la luz interior que ellas mismas irradian. Las fiestas se celebran para mostrar comunitariamente el regocijo que produce el encuentro. Todas las fiestas –las familiares, las cívicas y las religiosas– proceden de diversos tipos de encuentro y se nutren de las fuentes de alegría y júbilo que de ellos manan.

El descubrimiento del ideal de la unidad

Al vivir interiormente estos frutos del encuentro y sentirnos realizados, descubrimos de golpe –con la lucidez de las iluminaciones fuertes– que el valor más grande de nuestra

⁷ Viktor Frankl destaca que en la situación límite del campo de concentración de Auschwitz hubo personas que adoptaron formas de conducta increíblemente nobles y elevadas. Cfr. *El hombre en busca de sentido* (Barcelona: Herder, 1979), pp. 74-5; *Man's search for meaning* (Nueva York: Pocket Books, s.f.), p. 114.

vida, el supremo, el que nos da las máximas posibilidades de realización personal, es el encuentro, o –dicho en general– la fundación de los modos más elevados de unidad.

Ese valor que los corona y ensambla a todos como una clave de bóveda constituye el ideal de nuestra vida. El ideal no es una mera idea; es una *idea motriz*, que impulsa nuestra vida y –si es un ideal auténtico– le da pleno sentido. Un ideal falso dinamiza también nuestra existencia, puede darle una fuerza devastadora, pero la vacía de sentido porque la desorienta y desquicia.

Del ideal depende todo en nuestra existencia, al modo de una clave musical. Cambias la clave y todas las notas adquieren un sentido distinto. Si descubres el ideal verdadero y te orientas hacia él, experimentas una transfiguración que cambia toda tu vida:

- ◆ La “libertad de maniobra” se transforma en “libertad creativa”.
- ◆ La vida anodina se colma de sentido.
- ◆ La vida pasiva se vuelve creativa.
- ◆ La vida cerrada se torna relacional.
- ◆ El lenguaje pasa de ser mero medio de comunicación a vehículo viviente del encuentro.
- ◆ La vida temeraria –entregada al vértigo– se torna prudente, inspirada por el ideal de la unidad.
- ◆ La entrega al frenesí de la pasión se trueca en amor personal.

El descubrimiento de estas siete transfiguraciones completa la experiencia de nuestro desarrollo personal y nos prepara para comprender a fondo de qué forma ha de configurarse la empresa si ha de contribuir a elevarnos a niveles de verdadera excelencia como personas y como profesionales.

2. La experiencia de la vida empresarial

Si realizamos la experiencia reversible del encuentro y nos percatamos de que en ella renunciamos a la voluntad de dominio, manejo y disfrute para tratar a otras realidades abiertas con actitud de respeto, estima y colaboración, nos disponemos para vivir por dentro la experiencia de cómo se desarrolla la vida empresarial.

Qué es la empresa

En principio, podemos convenir en llamar *empresa* a toda organización destinada a realizar ciertos servicios con el fin de obtener determinados beneficios. ¿De qué tipo han de ser estos beneficios y a quiénes irán destinados?

Para responder atinadamente a estas cuestiones, hemos de considerar que toda empresa nace y se desarrolla en una sociedad, y es promovida y sostenida por personas. Se debe, por tanto, a las personas que la sostienen –con su talento y su esfuerzo– y a la sociedad que la acoge y promueve, ofreciéndole diversas posibilidades. Por pequeña que sea, una organización empresarial no puede cerrarse en sí, porque es un *nudo de relaciones*; relaciones con materiales, personas, pueblos e instituciones de todo orden, entre las que se cuentan otras empresas. Tales relaciones han de ajustarse al modo de ser de las realidades tratadas.

El trato con los *materiales* tiene un carácter de dominio, manejo y disposición. Al disponer de los materiales para ciertos fines, hemos de atenernos a la condición propia de cada uno.

El trato con las *personas* ha de ser ajustado a la dignidad de las mismas. Toda persona es un ser dinámico y abierto, capaz de tomar diversas iniciativas, proponerse metas y hacer proyectos para alcanzarlas, abrigar deseos e ilusiones, sentir felicidad o amargura. Toda persona desea *realizarse*, es decir, desarrollar sus potencias o cualidades y dar a su vida la figura que se ha hecho de sí misma.

Para desarrollarse, las personas configuran instituciones de diverso orden. El trato con las mismas ha de estar inspirado por la misma actitud de respeto, estima y colaboración que exigen las personas.

No adopta esta actitud la empresa que utiliza la expresión “material humano” para indicar el conjunto de las personas que tiene a su disposición. Es cierto que las personas son elementos indispensables para la empresa –como lo es el “material físico”, los llamados “materiales”–, pero tales elementos no se reducen a ser “medios para lograr los fines de la empresa”. Sabemos –por el testimonio bien fundamentado de eminentes pensadores– que la persona es “un fin en sí”, no un mero “medio para algo distinto de ella”. Si trabaja en una empresa, desea conocer el *sentido* de lo que hace, no sólo su *significado*. Lo que significa cada acción concreta que realiza en su área de competencia lo sabe bien porque es un profesional adiestrado, pero el sentido de la misma únicamente lo descubre si conoce la función que realiza dicha acción en el conjunto de la empresa. Beber un vaso de vino tiene siempre el mismo significado, pero éste adquiere sentidos diferentes en contextos distintos.

Como todo ser vivo, la empresa se desarrolla y mantiene cuando se relaciona debidamente con las realidades de su entorno vital. Es una *realidad relacional*, y, como tal, no ha de recluirse en sí misma, en el círculo cerrado de sus intereses; ha de atender, en todo momento, al modo de ser de tales realidades: los materiales, las personas, los pueblos, las instituciones... Es ley de vida que a mayor atención, mayor desarrollo propio; a más generosidad, más vitalidad y mayor fortaleza.

La empresa, sin dejar de ser una entidad productiva con ánimo de lucro, constituye una privilegiada forma de encauzar la capacidad laboral, desde la creatividad, con vistas a la satisfacción de las necesidades humanas [...] Puede incluso decirse que es una comunidad en la que nos integramos y en cuyo seno nos vamos desarrollando como personas, junto con otros y en estrecha relación con ellos.⁸

La empresa está constituida por personas dentro de una comunidad que la hace posible y es, a la vez, su destinataria. Debido a ello, la empresa ha de realizar su actividad en el *nivel 2*, el propio de las personas y el encuentro. *Al hacerlo, vincula espontáneamente la promoción de las personas y el aumento de la rentabilidad económica*. Veámoslo, sintéticamente, a propósito de varias cuestiones clave.

El logro de una cultura de la excelencia

Por *cultura* se entiende cuanto realiza el hombre para crear diversas formas de unidad con el entorno. El ser humano nace un tanto *distanciado* de la realidad que lo rodea por cuanto puede dar diversas respuestas a cada estímulo. Si un animal tiene hambre y ve un alimento apetitoso para él, reacciona siempre igual: lo toma y lo come. Entre el estímulo y la respuesta no hay distancia. El hombre, en tal situación, puede tomar distintas medidas: comerlo, dejarlo para después, repartirlo con otros, incluso renunciar a él... Lo decide libremente con su inteligencia y su voluntad. Esta posibilidad de elección y decisión da lugar a la libertad y a la creatividad. El animal, para vivir, no necesita tener creatividad, ni libertad ni inteligencia, pues no se ve requerido a crear unidad con las realidades del entorno. Tal unidad le viene dada, por cuanto su respuesta a los estímulos que recibe de las realidades del entorno es *automática*. Se halla como *fusionado* con tales realidades.

⁸ José Luis Fernández, "Más allá del valor económico: la ética en la gestión", en *Cómo educar en valor*, editado por José María Méndez (Madrid: Síntesis, 2001), pp. 154-5.

La *cultura* es el *cultivo* de diversas formas de relación y unidad con las realidades circundantes. Esas formas de relación hacen posible la vida humana, desde la selección de los alimentos hasta la construcción de las moradas más lujosas; desde la configuración de los modos primarios de comunicación hasta la composición de las piezas musicales más elevadas. La cultura empieza resolviendo problemas vitales primarios y culmina en la elaboración de productos sumamente valiosos.

Hablar de “cultura de la empresa” significa aludir a una trama de relaciones creada para transformar los materiales y mejorar nuestras formas de vida. Al utilizar la palabra “cultura”, se alude al cultivo de la vida humana mediante la creación de diversas formas de unidad. No se puede hablar, por tanto, de “cultura de la empresa” si no se orienta la actividad empresarial a la promoción de la vida de las personas que la realizan. De modo semejante a como no tiene sentido hablar de la “cultura de la muerte”, pues, si se provoca la muerte, desaparece la vida y, con ella, la cultura.⁹

Al vincular el término “cultura” al de “excelencia”, se eleva al máximo la exigencia de promover la vida humana y la calidad de la misma. Por eso, el cultivo de una forma de empresa que tenga por meta exclusiva el incremento de los beneficios, en perjuicio de la calidad de vida de los colaboradores, no puede considerarse como una forma de *cultura*. La verdadera cultura de la empresa va ineludiblemente unida al desarrollo ético, es decir, al desarrollo pleno de la segunda naturaleza (o *êthos*) que vamos configurando a través de nuestros actos y de los hábitos que adquirimos al realizarlos.

Si nos dejamos arrastrar por nuestros impulsos, tendencias o pasiones, no regimos nuestra conducta; actuamos como autómatas, al modo del animal. Nuestra vida no puede

⁹ En la década de los años 70 en Estados Unidos, diversas investigaciones en el ámbito de la empresa llegaron a la conclusión de que las compañías desarrollan culturas propias y únicas que influyen de modo positivo o negativo en su rentabilidad económica. En ese contexto, se empieza a destacar la importancia de conceptos a los que apenas se había prestado atención: “cultura corporativa”, “cultura organizacional”, “cultura de empresa”... Una investigación desarrollada en varias universidades y consultorías (Harvard, Standfor, MIT, McKinsey y MAC) llegó a conclusiones que han condicionado toda la reflexión posterior. En esta línea, una serie de obras clave trataron de explicar por qué algunas empresas florecientes en las décadas de los años 50 y 60 en Estados Unidos redujeron notablemente sus beneficios. En busca de nuevas respuestas, se publican entre 1981 y 1984 cuatro obras que tuvieron gran repercusión: 1) William G. Ouchi, *Theory Z: How American Business Can Meet the Japanese Challenge* (Londres: Addison-Wesley, 1981); 2) R. T. Pascale y A. G. Athos, *The art of Japanese management* (Nueva York: Simon & Schuster, 1981); 3) Terrence E. Deal y Allan A. Kennedy, *Corporate Cultures* (EEUU: Perseus Digital Library, 2000); y 4) Thomas J. Peters y Robert. H. Waterman, *En busca de la excelencia* (Barcelona: Ediciones Folio, 1990). Todas ellas se polarizan en torno a la relación existente entre cultura y rentabilidad. La cultura, entendida como cultivo personal, se refiere a la configuración que el hombre debe ir adquiriendo a lo largo de toda su vida. Cualquier reflexión sobre la ética en la empresa no puede obviar esta cuestión.

considerarse, entonces, como “culta”, fruto de una elección realizada por nuestra inteligencia y nuestra libertad. En cambio, si orientamos nuestras inclinaciones hacia las metas que nos proponemos alcanzar en la vida, creamos con el entorno una serie de relaciones que constituyen nuestro “mundo” propio, nuestro entorno vital peculiar. Es nuestro “mundo cultural”, la forma de “cultura” que nos caracteriza. Si dichas metas están inspiradas por el “ideal de la unidad” –que, como hemos visto, es el ideal auténtico de la vida humana–, ese mundo cultural puede calificarse de “excelente”.

De modo semejante, una dirección empresarial que considere los grandes valores como principios rectores de su actividad, se orienta hacia la excelencia porque los valores son condiciones del encuentro, y este último es el tipo de unión que nos realiza como personas. Los valores nos ofrecen posibilidades de vida auténtica. Ese ofrecimiento es una *apelación*, una llamada a realizarlos en la vida mediante una respuesta activa, es decir, mediante la asunción de las posibilidades que nos ofrecen. Cuando alguien me pide ayuda, es el valor de la misericordia el que me llama a aceptarlo y realizarlo en ese momento de mi vida. Si *respondo positivamente* a esa llamada, actúo *responsablemente*.

Al hablar de la “responsabilidad social corporativa o empresarial” (RSC), aludimos a la serie de respuestas positivas que un grupo social da diariamente a los diversos valores que apelan a las personas y al conjunto de una institución. Esos valores pueden referirse al cuidado ecológico del ambiente, a la lealtad y al juego limpio en las transacciones comerciales, a la configuración de un medio propicio para el desarrollo personal de los trabajadores...

Una empresa puede realizar amplios y costosos programas de calidad y no ser “excelente” en el sentido profundo que acabamos de esbozar, por dejar de lado la atención debida a la promoción personal de los colaboradores. Los programas de calidad se reducen a una operación superficial de marketing, que tal vez aporte éxitos comerciales pero se halla lejos de cumplir las exigencias mínimas de toda forma “cultural” de vida.¹⁰

¹⁰ En su obra *En busca de la excelencia* –un referente, durante años, en el mundo del *Management*–, Thomas J. Peters y Robert H. Watermann (*Ibid.*) generalizaron el uso del término *excelencia* como objetivo a conseguir en la práctica empresarial, tanto en sus procesos de gestión como en su finalidad. Este planteamiento vincula la excelencia, los valores compartidos y las empresas bien gestionadas y exitosas. Se inicia así, una corriente de reflexión vinculada a la ética empresarial, y se empieza a hablar profusamente de cultura empresarial, filosofía organizativa, valores compartidos..., como elementos clave de la correlación existente entre excelencia, ética empresarial y beneficio. A partir de aquí se han ido desarrollando modelos de gestión –como la “dirección en valores”, en contraposición a la “dirección por instrucciones o por objetivos”– que buscan incorporar principios éticos en el liderazgo estratégico de las empresas, de modo que se hagan más competitivas en un mercado cada vez más cambiante y dinámico. En este contexto se introduce el concepto de “responsabilidad social corporativa o empresarial” (RSC).

Todo intento de conseguir un verdadero "liderazgo ético" (al modo perseguido, por ejemplo, por el *Instituto Ethisphere*¹¹) no debe reducir la vida ética a un medio para motivar a los trabajadores y aumentar, así, la rentabilidad económica. Tal reducción supondría rebajar al hombre y la ética al *nivel 1*, el del dominio y el manejo. El verdadero liderazgo ético se propone elevar la empresa a un grado de desarrollo integral, que implica el máximo incremento posible de beneficios y la promoción de las personas, la configuración perfecta de su segunda naturaleza o *êthos*. Un verdadero líder de empresa ha de tener una idea clara del proceso humano de desarrollo –tal como lo esbozamos anteriormente– y de la necesidad de orientar el dinamismo del hombre hacia el auténtico ideal –el *de la unidad*–. Esto exige un ascenso a los niveles 2 y 3; por tanto, un cambio de mentalidad respecto al espíritu dominador y egoísta del mero *nivel 1*. A ello debemos aludir al hablar de "cambio de mente" y de "cultura empresarial", así como al exigir la "introducción de un nuevo paradigma".¹² Lo expresa bien Edgard De Bono al indicar que debemos pensar y actuar desde el nosotros:

Ahora mismo el gran reto que exige el mundo es que la humanidad cambie de paradigma, es decir, que cambie nuestra manera de ver y de interactuar con la realidad, aprendiendo a diseñar el futuro en consonancia con nuestros verdaderos valores y necesidades humanas. No podemos seguir funcionando desde nuestro egoísmo y egocentrismo. Es hora de funcionar desde el "nosotros", desde la cooperación y el altruismo, a partir de lo cual podemos crear verdadero sentido a nuestra existencia.¹³

Como el desarrollo de las personas es una cuestión central en la empresa, nos encontramos en disposición de distinguir claramente si los cambios que se articulan para generar un tipo de relaciones interpersonales son pensados para mejorar el rendimiento de la empresa

¹¹ Su consejo asesor (www.ethisphere.com) gestiona y promueve las mejores y más rentables prácticas de gestión, la ética en los negocios y la responsabilidad social corporativa. Evalúa las empresas en ocho aspectos conforme a nueve principios éticos. Las empresas seleccionadas son reconocidas como las "Compañías más éticas del mundo" (*The most ethical companis: WME*).

¹² Actualmente, numerosos estudiosos sobre la empresa subrayan la necesidad de moverse, a la par, en el nivel del *significado* y en el del *sentido*. En la definición de líder excelente que se utiliza en el modelo EFQM de excelencia, se dice que: "los líderes excelentes desarrollan y facilitan la consecución de la misión y la visión, desarrollan los valores y sistemas necesarios para que la organización logre un éxito sostenido y hacen realidad todo ello mediante sus acciones y comportamientos".

¹³ Cfr. Borja Vilaseca, "¿Todavía no ha cambiado de paradigma?" entrevista a Edgard de Bono en *El País* (8 de marzo de 2009).

(*viejo paradigma*) o, más bien, si el beneficio es una consecuencia natural de la mejora en las relaciones interpersonales (*nuevo paradigma*). La vinculación interpersonal o la creación de una determinada cultura de empresa puede reducirse a una medida táctica para mejorar el rendimiento económico de la misma. En tal caso, la relación de unas personas con otras sería rebajada a la condición de un “medio para un fin ajeno a cada una de ellas”. Tal rebajamiento manipulador privaría a los conceptos de *relación*, *confianza* y *participación* de su sentido profundamente humano –propio del *nivel 2*– para situarnos en el *nivel 1*, el del manejo de los objetos o cosas.¹⁴ Esta tendencia a reducir el valor de lo humano se halla en el camino opuesto al de la búsqueda de la excelencia. Por eso podemos afirmar que las relaciones interpersonales en la empresa no son un mero medio para un fin económico; constituyen un fin en sí mismas, pues encierran un gran valor para la vida de cada uno, independientemente de su posible rentabilidad, es decir, de su posible influjo positivo sobre la productividad:

Quienes se mueven en el ámbito de las organizaciones –escribe Joan Fontrodona Felip– se ven envueltos de modo habitual en situaciones en las que está en juego su propio desarrollo personal y el de quienes los rodean. La felicidad personal y la de quienes componen las organizaciones no es algo que se deje en el ropero al entrar a trabajar [...].¹⁵

De aquí se desprende la necesidad de analizar de forma precisa cómo las competencias profesionales se vinculan con los valores fundamentales que orientan la actividad empresarial. El incremento del beneficio empresarial ha de ser una consecuencia lógica de la orientación de la empresa al desarrollo personal de quienes la integran. El beneficio se convierte, así, en un indicador de calidad, un índice de que las cosas se están haciendo correctamente en todos los sentidos.

La búsqueda de la excelencia ha de ser, pues, el ideal de las empresas responsables y sostenibles. De ahí la importancia de contar con unos criterios precisos para medir la excelencia de una empresa.¹⁶

¹⁴ Tras el conocido escándalo de la macroempresa Enron –que empleaba, a mediados de 2001, a unas 21.000 personas–, uno de los colaboradores de Kenneth Lay, uno de sus principales directores ejecutivos, escribió lo siguiente: “Queremos líderes honestos, que sean decididos, creativos, optimistas y también valientes. Pero casi nunca buscamos uno de los rasgos de vital importancia en un líder: la humildad” Cfr. Sherron Watkins, “Ken Lay still isn’t listening”, en *Time* (5 de junio de 2006).

¹⁵ Cfr. Joan Fontrodona Felip, *La ética que necesita la empresa* (Madrid: Unión Editorial, AEDOS, 1998), p. 14.

¹⁶ En el mundo de la empresa se ha investigado ampliamente esta cuestión. El modelo de excelencia empresarial EFQM (*European Foundation for Quality Management*) destaca una serie de recomendaciones sobre la base de nueve criterios básicos: Liderazgo, Personas, Política y estrategia, Alianzas y recursos, Procesos, Resultados en las

El reduccionismo se opone al logro de la excelencia

“Funcionar desde el nosotros” –como postula Edgard De Bono– significa ver a las personas como realidades abiertas que están llamadas al encuentro y despliegan en él sus mejores capacidades. Sabemos que las personas son “seres ambitales, ambitalizables y ambitalizadores”, es decir, son realidades abiertas, capaces de recibir posibilidades para incrementar su campo de juego y de dar posibilidades afines a otras personas. Este perfeccionamiento mutuo crea auténtica vida de comunidad, confianza mutua, estima, agradecimiento, participación en tareas fecundas.

Tal creación de vida comunitaria es imposible cuando reducimos a los otros a meros utensilios, “medios para unos fines ajenos”. Esta actitud reduccionista rebaja las personas al *nivel 1*. Incumple la norma básica del *nivel 2*: adoptar una “actitud de respeto, estima y colaboración”. Si esta injusticia básica se realiza en el ámbito de la empresa, ésta queda privada de la unidad necesaria para coordinar esfuerzos, seguir directrices, mirar juntos en una misma dirección; condiciones indispensables para la buena marcha de la empresa en todos los órdenes.¹⁷

La atención a cuanto implica la dignidad de la persona trabajadora se traduce en promoción de la excelencia de la empresa. Carece, pues, de sentido preguntar si ha de concederse primacía a la empresa o a la persona. En el *nivel 2* se supera este dilema y se convierte en un “contraste”, una relación de complementariedad. En ese nivel, la persona no se entiende como un mero “individuo” aislado, sino como *un ser que crece creando vida comunitaria*; y la empresa no se concibe como una organización que reduce las personas a simples “medios para el logro de beneficios”, sino que promueve su crecimiento al tiempo que sus colaboradores ensamblan sus capacidades para conseguir las metas comunes.

Esta condición elevada de las personas y la vida de comunidad que ellas crean no se consigue con la imposición de ciertos códigos de conducta y determinadas directrices, que parecen provenir de fuera de cada colaborador. Se logra mediante la serie de transfigura-

personas, Resultados en los clientes, Resultados en la sociedad y Resultados clave.

“Los líderes excelentes desarrollan y facilitan la consecución de la misión y la visión, desarrollan los valores y sistemas necesarios para que la organización logre un éxito sostenido y hacen realidad todo ello mediante sus acciones y comportamientos”. (Cfr. EFQM, “Enablers”, 2012 [citado el 27 de julio de 2014] EFQM): Consultado en www.efqm.org/efqm-model/criteria/enablers

¹⁷ La finalidad de la empresa “consiste en promover la mejora humana de cuantos con ella se relacionan y de la sociedad en su conjunto, mediante la gestión económica de los bienes y servicios que genera y distribuye, y de los que naturalmente se siguen unos beneficios con los que logra también subsistir como empresa” Tomás Melendo, *Las claves de la eficacia empresarial* (Madrid: Rialp, 1990), p. 27.

ciones que experimenta, de forma libre y lúcida, el que vive las doce ases del proceso de desarrollo humano que hemos visto anteriormente.¹⁸ Toda persona se desarrolla viviendo experiencias reversibles con las realidades abiertas de su entorno. Cuando estas realidades tienen el poder de iniciativa de las personas, esas experiencias reversibles dan lugar a la vida comunitaria.

Cabe, por tanto, decir con toda verdad que la vida comunitaria se encuentra enraizada en la constitución del ser del hombre. No se trata de un mero añadido a su existencia. Cuando una persona es consciente de ser una realidad abierta –capaz de recibir posibilidades de otras realidades abiertas y de ofrecerles las suyas–, crea con ellas relaciones de encuentro de todo orden, y teje con ellas una vida comunitaria. Al vivir dentro de una comunidad –así entendida–, no vive sólo *junto a* tales realidades –obras culturales, valores, personas, instituciones...–; vive *entramado con ellas*, vinculado de raíz, comprometido en la creación constante de todo género de relaciones.¹⁹

Esta forma profunda de vivir la vida comunitaria no puede ser objeto de coacción y regulación por vía legislativa. Si queremos que los colaboradores de una empresa compartan y asuman una cultura empresarial basada en valores elevados –encuentro, solidaridad, participación creativa...–, tenemos una vía eficaz, adecuada a la sensibilidad de los seres racionales y libres: la formación sugerida por el “método EPC”, la vía que propone la “Escuela de Pensamiento y Creatividad” de descubrir personalmente las 12 fases del desarrollo personal, con los conocimientos que facilita y las transfiguraciones que exige. Un código deontológico puede proponer ciertos valores como determinantes de la actividad de los colaboradores de una empresa. Pero estos colaboradores sólo pueden conocer tales *valores* y asumirlos como propios –transformándolos, así, en *virtudes*– si, mediante todo un proceso formativo, han descubierto por sí mismos que los valores son fuentes de posibilidades que nos apelan –o invitan– a asumirlos en nuestra vida. Sólo al responder positivamente a tal apelación, descubrimos la importancia de tales valores para nuestra vida.

Entre tales valores figura, por ejemplo, la *confianza*. De nada sirve afirmar que este valor ha de ser determinante en la empresa si los trabajadores no han descubierto en su

¹⁸ Véase la obra de Alfonso López Quintás, *Descubrir la grandeza de la vida* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009).

¹⁹ Recordemos que la persona se constituye como tal y se desarrolla creando vínculos de diverso orden con multitud de realidades –la familia, el colegio, el pueblo, la tradición, las amistades, las instituciones...–. En una obra clásica en psicoterapia: *El proceso de convertirse en persona* (Buenos Aires: Paidós, 1981), p. 173 escribe Carl R. Rogers: “Por cierto, la persona que se embarca en el proceso direccional que he denominado ‘vida plena’ es una persona creativa. Su apertura sensible al mundo y su confianza en su propia capacidad de entablar relaciones nuevas con su medio la convierten en el tipo de persona de quien surgen productos creativos y cuya manera de vivir es igualmente original”.

proceso de desarrollo la importancia de este valor –y esta virtud– y si en la compañía no se han establecido unas relaciones tan estrechas entre directivos y trabajadores que surja espontáneamente en ellos el sentimiento de confianza.²⁰

Conviene mucho destacar que la verdadera unión con las realidades de su entorno la gana una persona cuando asume las posibilidades que éstas le ofrecen y, a su vez, les otorga las suyas. En este intercambio de posibilidades creativas se desarrollan las personas y tejen tramas comunitarias, que son tanto más relevantes cuanto más promueven el dinamismo creador de quienes las fundan. Cuanto más se consagra una persona a crear esas formas de unidad profundas –por creativas– con las realidades abiertas de su entorno, más libre se siente –con *libertad creativa*– y más afirmada en su propia identidad.

La entrega al servicio de la comunidad no se traduce, por tanto, en *alienación* o en *fusión*. La persona es independiente y solidaria a la par; autónoma y heterónoma; es decir, se rige por las normas que le vienen propuestas del exterior, pero, al asumirlas e interiorizarlas, las hace propias. De ahí que la inserción en la empresa no se traduzca para el trabajador en servidumbre, sino en medio para el perfeccionamiento de su personalidad. En el *nivel 2*, cuando nos entregamos a algo valioso, no nos perdemos; ganamos posibilidades de crecimiento personal. Es el prodigioso juego de la vida creativa, en la cual sólo nos perdemos como personas cuando nos alejamos, por egoísmo, de las realidades del entorno.²¹

La unión de un trabajador con la empresa puede llegar a ser “íntima”, cuando, al intercambiarse posibilidades, crea con ella un campo de juego común, en el cual se superan las escisiones entre el dentro y el fuera, el interior y el exterior, lo mío y lo tuyo. Entonces podemos decir, en verdad, que el trabajo se convierte en un *juego creador* y se llena de sentido. Con ello, adquiere un carácter leve, aunque sea duro, pues nada hay más leve que lo que uno realiza movido por un impulso interior, sabiendo qué papel juega en el conjunto de su centro laboral y qué metas está ayudando a conseguir.

Esta relación con la empresa se gana desde la atalaya de los niveles 2 y 3, en los cuales se relacionan diversas realidades abiertas, que se constituyen como tales precisamente al interrelacionarse creativamente. Al hacerlo, no se *fusionan* diversas indi-

²⁰ En su citada obra, *Bimbo. Estrategia del éxito empresarial*, Roberto Servitje, cofundador –con su hermano Lorenzo– del Grupo Bimbo, muestra, de forma bien articulada, cómo han de dosificar los directivos la participación de los trabajadores en la empresa, a fin de que cobren confianza de modo progresivo.

²¹ En la filosofía contemporánea se concede al juego gran relevancia en orden a la formación personal. Pero se trata del juego entendido, no como mera diversión, sino como *relación creativa de los jugadores* dentro de la trama de posibilidades fijada por el reglamento. Véase mi obra *Estética de la creatividad* (Madrid: Rialp, 1998) pp. 33-180.

vidualidades; se *integran*.²² Cuando diversas personas asumen libre y gustosamente las posibilidades de trabajo que les ofrece una empresa con el fin de lograr una meta común valiosa, dan lugar a un modo muy elevado de unidad, años luz superior a la unidad del *colectivismo*, que une externamente en una meta común a personas despojadas de su capacidad de iniciativa.

CONTINUARÁ...

Referencias

- Cabada Castro, Manuel. *La vigencia del amor*. Madrid: San Pablo, 1994.
- Cuenca, Manuel. *Ocio humanista*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.
- Deal, Terrence E. y Allan A. Kennedy. *Corporate Cultures*. EEUU: Perseus Digital Library, 2000.
- EFQM "Los líderes excelentes desarrollan y facilitan la consecución de la misión y la visión, desarrollan los valores y sistemas necesarios para que la organización logre un éxito sostenido y hacen realidad todo ello mediante sus acciones y comportamientos". ("Enablers" 2012). Consultado el 27 de julio de 2014 en www.efqm.org/efqm-model/criteria/enablers
- Encíclica *Centessimus Annus*.
- Farell, Gerardo T. "El empleo. Economía solidaria y economía de mercado." En *Consudec*, Buenos Aires, nº 814 (junio 1997).
- Fernández, José Luis. "Más allá del valor económico: la ética en la gestión." En *Cómo educar en valor* editado por José María Méndez. Madrid: Síntesis, 2001.
- Fontrudona Felip, Joan. *La ética que necesita la empresa*. Madrid: Unión Editorial, AEDOS, 1998.
- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1979 [*Man's search for meaning*. Nueva York: Pocket Books, s.f.]
- Golemann, Daniel. *La práctica de la inteligencia emocional*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1999.
- López Quintás, Alfonso. *Descubrir la grandeza de la vida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- López Quintás, Alfonso. *El conocimiento de los valores*. Navarra: Verbo Divino, 2000.
- López Quintás, Alfonso. *El libro de los valores*. Barcelona: Planeta, 2003.
- López Quintás, Alfonso. *Estética de la creatividad*. Madrid: Rialp, 1998.
- López Quintás, Alfonso. *Liderazgo creativo. Hacia el logro de la excelencia personal*. Oviedo: Ediciones Nobel, 2004.

²² La fusión es una forma de unión perfecta en el *nivel 1*, en el que dos bolas de cera pueden fusionarse y formar una sola bola de tamaño mayor. En cambio, este modo de unión es letal en el *nivel 2*, pues anula la identidad de las realidades e imposibilita toda forma de unidad de integración. La unión adecuada a los niveles 2 y 3 es la de integración. "El ser humano —escribe Marcos Arruda— deja de ser concebido como un individuo aislado y en competencia permanente con los otros y pasa a ser visto como un ser en relación, consciente de los desafíos comunes a enfrentar y de una existencia común a compartir". Cfr.. Gerardo T. Farell, "El empleo. Economía solidaria y economía de mercado", en *Consudec*, Buenos Aires, nº 814 (junio 1997).

- Melendo, Tomás. *Las claves de la eficacia empresarial*. Madrid: Rialp, 1990.
- Ouchi, William G. *Theory Z: How American Business Can Meet the Japanese Challenge*. Londres: Addison-Wesley, 1981.
- Pascale, R. T. y A. G. Athos. *The art of Japanese management*. Nueva York: Simon & Schuster, 1981.
- Peters, Thomas J. y Robert. H. Waterman. *En busca de la excelencia*. Barcelona: Ediciones Folio, 1990.
- Rof Carballo, Juan. *El hombre como encuentro*. Madrid: Alfaguara, 1973.
- Rof Carballo, Juan. *Violencia y ternura*. Madrid: Prensa Española, 1977.
- Rogers, Carl R. *El proceso de convertirse en persona*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Servitje, Roberto. *Bimbo. Estrategia del éxito empresarial*. México: Pearson Education, 2003.
- Vilaseca, Borja. "¿Todavía no ha cambiado de paradigma?" entrevista a Edgard de Bono. En *El País* (8 de marzo de 2009).
- Watkins, Sherron. "Ken Lay still isn't listening." En *Time* (5 de junio de 2006).

HUMANIDADES Y HUMANISMO

MAURICIO BEUCHOT PUENTE

Doctor en Filosofía, investigador del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt, miembro emérito de la Academia Mexicana de la Historia y de la Academia Mexicana de la Lengua, Doctor *Honoris Causa* por la Universidad Anáhuac México. Es uno de los filósofos latinoamericanos más importantes, creador de la hermenéutica analógica, propuesta filosófica contemporánea. Ha publicado más de 120 libros, entre los que destaca *Tratado de hermenéutica analógica* y artículos de investigación en las áreas de filosofía, historia del pensamiento novohispano mexicano, educación, teología, etcétera.

Resumen: En este trabajo presento una reflexión sobre la importancia de las humanidades y la posibilidad de un humanismo utilizando la hermenéutica analógica como un medio. Primeramente, expongo las líneas generales de la hermenéutica analógica, sus antecedentes y su esencia desde la analogía, y su relación con las humanidades; en segundo lugar, retomo la importancia de las humanidades en las universidades, pues fueron el centro de su desarrollo desde su nacimiento y hasta la actualidad; en tercer lugar, comento la crítica que se ha hecho al humanismo por parte de filósofos contemporáneos, para confrontar finalmente esta crítica con la posibilidad real de un humanismo que es capaz de formar la cultura.

Palabras clave: Hermenéutica analógica, educación, universidad, ética

Abstract: In this paper I present a reflection about the importance of the humanities and the possibility of a humanism using the analogical hermeneutics as an instrument. First, I expose the general lines of the analogical hermeneutics, its antecedents and its essence since the analogy, and its relationship with the Humanities; secondly, I take up the importance of the humanities in the University, because they were the centre of its development since its inception and up to the present day; thirdly, I develop the critical think which has been made to the humanism by contemporary philosophers, to finally confront this criticism with the real possibility of a humanism that is able to form culture.

Key words: Analogical hermeneutics, education, university, ethical

Introducción: Dada la situación deplorable de la filosofía en la actualidad, deseo colaborar un poco a su levantamiento. Es preciso ponerla de nuevo sobre sus pies, ya que ha estado mucho tiempo de cabeza. Hace falta renovar la filosofía, y para eso se necesita revivir, sobre todo, la metafísica y la epistemología. Se ha usado la hermenéutica para debilitarlas, lo que ha llegado a ser un acabar con ellas. Pero creo que la hermenéutica misma nos puede servir para apuntalar eso que se ha caído, volver a levantarlo. Pienso que un cierto tipo de hermenéutica, la que yo denomino analógica, puede servir para esa finalidad.

Así, en estas páginas me propongo mostrar cómo una hermenéutica analógica puede ser aplicada al trabajo que se realiza en las humanidades o ciencias sociales. Para ello empezaré esbozando, a grandes rasgos, lo que es dicho instrumento conceptual. Con ello se verá su fecundidad para las humanidades, ya que en ellas lo principal que hacemos es interpretar textos. Después pasaré a señalar la importancia de las humanidades para la universidad, pues estas le dieron origen en la historia, aunque los saberes se han diversificado mucho el día de hoy. Debido a que las humanidades suponen una noción de humanismo, pasaré luego a realizar una defensa de éste, tendiendo hacia un nuevo humanismo. Asimismo, dado que las humanidades son parte de la cultura, trataré de hacer ver cómo se plantea una interpretación cultural. Después extraeré algunas conclusiones de ese recorrido.

Existencia y esencia de la hermenéutica analógica

A continuación haré el esfuerzo de mostrar la actualidad que está cobrando una propuesta filosófica mexicana que lleva por nombre la hermenéutica analógica.¹ Se piensa que la filosofía no tiene incidencia en la sociedad, pero la tiene más de lo que creemos, incluso recubierta por nuestros hábitos cotidianos. Uno de ellos es el de interpretar, así como interpretamos a cada momento que vivimos y a cada paso que damos, pues para conocer y comprender requerimos de la interpretación.

Pues bien, la rama de la filosofía que nos enseña a interpretar bien es la hermenéutica. Ella es la disciplina (ciencia y arte) de la interpretación de textos. De estos últimos hay múltiples,

¹ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM, 2015 (5a. ed.), pp. 37 y ss.

desde los escritos, pasando por los hablados, hasta los actuados. Incluso, las obras de arte y todo en general puede ser considerado como texto, y ser puesto como objeto de nuestra interpretación.

La hermenéutica, en la actualidad, ha llegado a ser el instrumento conceptual más presente en la filosofía. Es una tradición que viene desde antiguo, y recientemente se ha posicionado con autores como Gadamer, Ricoeur y Rorty. Sin embargo, se encuentra distendida por dos corrientes alternas, que son la hermenéutica unívoca, propia de los positivismos y cientificismos, y la hermenéutica equívoca, peculiar de muchos posmodernistas de hoy.

Dado que el concepto de analogía es intermedio entre la univocidad y la equivocidad, siendo un significado que no tiene las pretensiones de claridad y distinción del primero, pero tampoco incurre en la oscuridad y confusión del segundo, el significado analógico tendrá la suficiente precisión como para darnos conocimiento exacto, sin exagerar lo que sólo se puede humanamente alcanzar en este ámbito.

Así, una interpretación analógica no tiene la obsesión de exactitud que la hermenéutica unívoca, pero tampoco se desbarranca hacia la inexactitud irreversible de la equívoca. Se mantiene en un equilibrio proporcional.²

De este equilibrio nos han hablado grandes hermeneutas. Lo hizo Gadamer, al decir que la interpretación tiene el esquema de la *phrónesis* o prudencia, ya que es un saber situado o en contexto, que depende mucho de las circunstancias en las que se da, es decir, tiene que poner un texto en su contexto.

Otro que se refirió a eso fue Ricoeur, quien tuvo por objeto principalísimo de la hermenéutica al símbolo, debido a que es el signo más necesitado de interpretación, pues admite muchas, quizá infinitas lecturas. Y, por otra parte, señala el carácter metafórico del símbolo, es decir, indica que tiene el mismo tipo de significación que la metáfora. Pero el símbolo, como decía Kant, se interpreta por analogía, y la metáfora es un tipo de ésta, es decir, de la analogía, al menos una de las más importantes, según lo sostenía Aristóteles.

Así, la analogía tiene dos polos, que señalara Jakobson, los cuales son la metonimia y la metáfora. Al polo metonímico pertenecen tanto la analogía de atribución como la de proporcionalidad propia, y al polo metafórico pertenece la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica. De este modo, una hermenéutica que lleva empotrada la analogía tiene la capacidad para moverse desde textos literales, como los de la ciencia, hasta textos alegóricos, como los de la literatura. Por ejemplo, esto se ha visto con claridad en las ciencias.³

² M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM-FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 48 y ss.

³ F. Selvaggi, *Filosofía de las ciencias*, Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1955, pp. 282-284.

Además, la analogía es integradora (no en balde en teoría de sistemas se le llama "integración") y puede, por lo tanto, agrupar y aglutinar lo que está completamente disperso, para restar o disminuir su equivocidad, pero sin llegar nunca a la perfecta unificación, como es la que exige la univocidad.

Así, una hermenéutica unívoca sólo admite una interpretación del texto como válida; en cambio, una hermenéutica equívoca admite prácticamente todas las interpretaciones como válidas; y, a diferencia de ambas, una hermenéutica analógica admite varias interpretaciones como válidas, por la fuerza congregante de la analogía de proporcionalidad, pero jerarquizadas como unas mejores que otras, por virtud de la analogía de atribución, que señala grados de aproximación a la verdad del texto.

Es importante la propuesta de una hermenéutica analógica, porque la hermenéutica y la filosofía en general necesitaban una postura intermedia. Ahora la que predomina es la hermenéutica equívoca, el polo posmoderno de nuestro filosofar, y ésta se manifiesta en un relativismo extremo, en el que todas las interpretaciones (o casi todas) son válidas, alegando que no tenemos criterios seguros ni principios firmes para decidir cuándo una interpretación es correcta. Poco queda de la hermenéutica unívoca, y son contados los que pretenden una interpretación completamente fiel y ajustada al texto. Pero hay una invasión del relativismo equivocista. Es el enemigo en todos los frentes. Por eso ha hecho falta ese punto intermedio (entre el univocismo y el equivocismo) que es la hermenéutica analógica de la que hablamos aquí.⁴

Se sentía ya un agotamiento de esas dos posturas extremas, que se jugaban el predominio en la hermenéutica. Asimismo, se notaba un cansancio en la filosofía, atosigada por los univocistas positivistas, que alegaban tener un conocimiento exacto de todas las cosas, es decir, una interpretación unívoca de la realidad, y por los equivocistas posmodernos, que renuncian a toda objetividad y exactitud en el conocimiento. Niegan que haya verdad y se entregan a un subjetivismo que degenera en escepticismo total.

Es tiempo de sacar cuentas y de llegar a una síntesis conclusiva. La hermenéutica se ha aplicado mucho en las ciencias sociales y las humanidades. Allí es donde puede beneficiar mucho una hermenéutica analógica, que no invada la exigencia de univocidad de las ciencias exactas ni tampoco se desprestigie por hundirse en el mar sin salida de la equivocidad a la que algunos teóricos recientes la han condenado.

⁴ N. M. Matamoros Franco, "La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot: respuesta a la posmodernidad", en *Universidad de México*, revista de la UNAM, número extraordinario II, 1998, pp. 70 y ss.

Hay un espacio nuevo para el concepto de analogía, para una hermenéutica analógica, que puede ser muy promisorio para la filosofía y las humanidades en general. Pasemos a articularlo.

La importancia de las humanidades en la universidad

En especial, se impone el recuperar el humanismo, al cual corresponden las humanidades o ciencias humanas y sociales, las cuales eran las encargadas de estudiar al hombre. Han recibido muchas críticas, pero hemos de buscar la manera de sostenerlas y, a través de ellas, recuperar el humanismo que es el que nos puede mantener con esperanza, ya que buscaba y daba el sentido del hombre, que es de lo que carecemos ahora.

Comencemos por algo muy simple pero muy significativo. La imagen del hombre como microcosmos nos llama al humanismo, a uno nuevo y diferente, después de las negaciones que de él han hecho, por ejemplo Heidegger y Foucault. Se tiene que tratar de un nuevo humanismo. Mas para eso necesitamos estudiar con más profundidad al ser humano, para lo cual se requiere revitalizar las humanidades. Y esto sucederá gracias a la hermenéutica.

En efecto, las humanidades son disciplinas que han tenido y siguen teniendo un papel relevante en la universidad.⁵ Recordemos que la universidad es invento medieval, a pesar de que desde la Antigüedad existían escuelas de diverso tipo. Sin embargo, en la Edad Media la universidad se configuraba en torno de dos facultades principales: la de artes y la de teología. Eran las humanidades primordiales de aquel entonces. En derredor de ellas se agrupaban otras facultades o cátedras, como la de derecho y la de medicina. El derecho, por lo demás, es visto como otra de las ciencias humanas.

La facultad de artes es la que hoy conocemos como facultad de filosofía, y era preparación para la teología. En la de artes, se estudiaba el trívium y el cuadrívium. El primero constaba de "tres vías": gramática, lógica y retórica, que eran las ciencias sermocinales o del discurso, esto es, del lenguaje. Eran las introductorias e indispensables, y eran vistas como las más sencillas, de ahí viene lo de "trivial", entendido como fácil. El cuadrivio estaba conformado por la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. A ellas se añadía la física y, como culmen, la metafísica. Al final de la época medieval, la facultad de artes comprendía la lógica, la física y la metafísica. La ética solía dejarse para la teología en forma de teología moral.

⁵ M. Bayen, *Historia de las universidades*, Barcelona: Oikos-Tau, 1978, pp. 28-33.

De la filosofía se fueron formando las demás ciencias, tanto naturales como humanas. La física se independizó y, de ella, la química. En la física se trataba la psicología, en la parte del tratado *De anima*, o sobre el alma, de la cual surgió la antropología, como estudio del hombre. La política tenía su estudio propio, y se incrementó con Maquiavelo. La economía y la sociología vendrán después, la primera con los economistas clásicos del siglo XVIII y la segunda con Comte, en el XIX.

De la gramática saldría la lingüística, de la retórica la teoría de la argumentación, de la poética la crítica literaria. En fin, la filosofía dio origen a las ciencias y, notoriamente, a las humanidades. Ellas siguen muy apegadas a su consideración.

En la modernidad, la universidad tuvo otros proyectos o modelos. En Alemania, la universidad se veía como grupo de investigación. Algo parecido sucedió en Inglaterra. En Francia se prefería la universidad como formadora de profesionistas. En ese último país surge la idea del politécnico, en el siglo XIX.

En dicho siglo se dio una contraposición muy fuerte entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Estas últimas eran las humanidades, que eran menospreciadas por el auge de las ciencias naturales y exactas. Dilthey se encargó de hacer ver que la hermenéutica era el instrumento conceptual de las humanidades.⁶

Otros hermeneutas desarrollaron más la hermenéutica para que fuera la herramienta de las humanidades. Hans-Georg Gadamer fue, además de filósofo, un excelente filólogo. Paul Ricoeur mostró la fertilidad de la hermenéutica para el derecho. También ha sido aplicada a la antropología, por Clifford Geertz,⁷ y a las otras ciencias humanas.

Pero hace falta para las humanidades una hermenéutica que evite los extremos del univocismo, que conduce al positivismo cientificista, y del equivocismo, que es el relativismo extremo en que han caído en la posmodernidad. Por eso se necesita una hermenéutica analógica, abierta pero seria, comprensiva pero con exigencia de cierto rigor.⁸ Es lo que ayudará a llevar a las humanidades a su justo papel y les dará un instrumento conceptual adecuado al tipo de *episteme* que les compete, que es el de la interpretación.

⁶ A. Gabilondo Pujol, *Dilthey: vida, expresión e historia*, Madrid: Cincel-Kapelusz, 1988, pp. 135 y ss.

⁷ C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1987, pp. 20 y ss.

⁸ M. Beuchot, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, México: UIA-Eón, 2006, pp. 19 y ss.

La crítica al humanismo

Heidegger critica el humanismo, entre otras cosas porque depende de una metafísica, o la sustenta, pues ella dice que el hombre es un animal racional,⁹ y eso no es falso, pero hace del hombre un ente, sin poder captar su ser (la diferencia entre ente y ser), porque la metafísica no puede hacerlo. Va más hacia la *animalitas* que hacia la *humanitas*, y no lo ve como el ente privilegiado en el que brilla la verdad del ser. En cambio, Heidegger sostiene que la esencia del hombre es su existencia; así, el hombre tiene existencia, no esencia.¹⁰ Pero no es la existencia como contrapuesta a la esencia (eso tiene la culpa del olvido del ser), ni el sujeto de Descartes ni siquiera la existencia de Sartre, que precede a la esencia. Ambos pertenecen a la tradición metafísica, y él va más allá de ella. Es solamente la presencia al ser en su extático estar en su verdad. Él ya no ve al hombre como *Da-sein*, sino como *Ec-sistente*. El hombre está en estado de abierto, y allí se le manifiesta el ser, con su luz. Es puro existir, un acontecimiento. El humanismo ha sido producto de la metafísica. Para Heidegger, la metafísica está acabada. Entramos a una época post-metafísica, y por eso la filosofía misma debe dejarse atrás. En su lugar se anuncia otra actividad: el pensar.

El lenguaje es la casa del ser.¹¹ Sin embargo, el ser solamente es, como decía Parménides y, la cuestión de cómo es el ser, queda abierta. Es la tarea del hombre, y ésta se le queda en el misterio. El hombre es el guardián del ser,¹² el pastor del ser. Mas, como la metafísica ha quedado atrás y, por ello, la filosofía misma, sólo queda el pensar. Queda como peculio de los poetas. Pero, el verdadero humanismo, a diferencia de los otros, que olvidan el ser, es el que ve al hombre como destinado a la iluminación del ser, en un diálogo extático. Por eso es el pastor del ser, no su dominador; como todo pastor, es pobre, pero su riqueza es aspirar a la luz del ser, a su verdad. Es lo que salvará al hombre y al pensamiento occidental.

La concepción heideggeriana del humanismo ya ha sido contestada y combatida. Un alumno del propio Heidegger, Ernesto Grassi, ha comentado que su maestro no entendió el humanismo.¹³ Este filósofo italiano, especialista en el tema, dio un giro a la apreciación y defendió la validez del humanismo como algo necesario para nuestra cultura; pues, de

⁹ M. Heidegger, "Carta sobre el humanismo", en J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*-M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires: Huascar, 1977, pp. 74 y ss.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 78 y ss.

¹¹ *Ibid.*, pp. 65 y 87.

¹² *Ibid.*, pp. 84 y 96.

¹³ E. Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona: Ánthropos, 2006, pp. 45 y ss.

otra manera, sería cambiar nuestra civilización, nuestra filosofía, para darle un rumbo distinto que no se ve claro cuál es.

Antes bien, el humanismo es necesario. Es sintomático que, antes de que Heidegger atacara a este último, seguramente por la decepción causada por la brutalidad de la Segunda Guerra Mundial; en México, Samuel Ramos, también afectado por las atrocidades de ese conflicto, ya había escrito un libro con el título *Hacia un nuevo humanismo* (1940).¹⁴ Si entendemos el humanismo como la necesidad de comprender al hombre, se verá su pertinencia. No basta con decir que el hombre es su existencia, pues con ello nos arriesgamos a que surja lo que sea, que vaya siendo cualquier cosa, y así ocurra de nuevo una catástrofe como aquella conflagración, e incluso, que ésta sea aun mayor. No basta con decir que el hombre no tiene esencia, pues eso se basa en que tiene historia, pero la esencia precisamente se manifiesta en la historia; más bien hay que decir que no conocemos bien su esencia, y tenemos la obligación y la tarea de buscarla. Es parte fundamental de nuestra agenda filosófica.

Heidegger, que tanto había hablado de lo esencial, tanto del hombre como de la poesía, del fundamento, de la verdad, etc., ahora la negaba al hombre, así como la esencia de este mismo. Parece más bien que esto último, pero la esencia del hombre ahí está, incólume, revelándose en el proceso de la historia, en el devenir. No se trata de esclerotizar al hombre, de encerrarlo en un cajón, en unos límites, sino de ir viendo sus perfiles. Para la ética, la política y otras cosas, necesitamos conocer al hombre.

Hermenéutica analógica y cultura

El tema de la cultura ha llegado a ser prioritario en nuestros tiempos. La misma noción de cultura se ha estudiado de muchas formas, inclusive desde el ángulo filosófico. Asimismo, el multiculturalismo se ha planteado como problema, ya que en muchos países hay diversidad étnica. De este modo no basta con una ética de la justicia, que asegura lo más básico, sino que se requiere una ética del bien, o de la calidad de vida, o de la vida buena, pues dependiendo del grupo cultural al que se pertenece se tiene la idea de excelencia vital. Y, además, se presenta el problema del diálogo intercultural, que pone numerosas dificultades que hay que atacar desde la filosofía, concretamente desde la hermenéutica.

¹⁴ M. Beuchot, *Filosofía mexicana del siglo XX*, México: Torres, 2008, pp. 113-127.

Así, en un libro reciente, Arturo Mota hace una aplicación muy inteligente de la hermenéutica analógica al ámbito de la cultura.¹⁵ De hecho es una aportación muy notable del autor. Eso marca la importancia de su publicación, pues pondrá en nuestras manos un instrumento inapreciable para la ética, la filosofía política y la filosofía de la cultura.

La obra comienza con una oportuna exposición de lo que es la hermenéutica y lo que es la analogía, para recuperarla como hermenéutica analógica, y luego aplicarla a la noción de cultura. La hermenéutica se nos presenta como un saber de la interpretación, para desentrañar los significados de los textos. Por otra parte, la analogía le da la posibilidad de escapar de la cerrazón de la univocidad y de la desmesurada apertura de la equivocidad. Evitando la hermenéutica unívoca y la equívoca, se tendrá una comprensión de la cultura que no la traicione.

Así se encuentra una dimensión analógica de la hermenéutica de la cultura, pues la misma cultura la tiene. En efecto, la cultura es un ámbito analógico en el que se da el hombre como sujeto icónico de ella. Es el que hace cultura en analogía con la natura, es decir, como reflejo de sí mismo. Lo hace con la técnica y la prudencia, las dos virtudes que nos hacen habitar en la Tierra. Además, la prudencia es un modelo analógico de la propia hermenéutica, por lo que nos enfilamos hacia una interpretación prudencial de la cultura, que es lo mismo que decir analógica.

Por otra parte, la analogía proporciona al sujeto su identidad cultural. Lo hace por el símbolo, que es el corazón o núcleo duro de la cultura. Y el símbolo, que es lo más constitutivo de ésta, sólo se puede interpretar por analogía, es decir, de manera analógica. Por eso requiere de una hermenéutica analógica, para que le sea adecuada. La identidad surge del símbolo, tanto al nivel personal como al nivel colectivo o cultural. Los símbolos son los que identifican al hombre, los que le señalan su pertenencia a algún grupo. De esta manera, el autor nos lleva a la tesis de que la identidad del sujeto de la cultura es una construcción analógica. Hay, de hecho, varias identidades (como perteneciente a una nación, a una religión, a una empresa, a un partido, etc.), y todas ellas se sintetizan en una que es múltiple y analógica.

Arturo Mota pasa al arduo problema del multiculturalismo, y lo trata de una manera muy interesante, con la hermenéutica analógica, instrumento que ya tiene preparado por las disquisiciones anteriores. El multiculturalismo es un problema porque la mayoría de los estados son multinacionales, tienen diferentes culturas y, a veces, no es fácil la

¹⁵ A. Mota, *Hermenéutica analógica de la cultura. El carácter icónico de la identidad*, México: Universidad Anáhuac México Sur, 2016.

convivencia. Pueden tener intereses opuestos y esto generar el conflicto. Se ha dicho que el multiculturalismo es el fenómeno, el hecho o dato, y que el pluralismo cultural es el modelo con el que se trata de explicar y controlar. Nuestro autor presenta los modelos de pluralismo cultural elaborados por Rawls (en tono justicialista, es decir, de la justicia distributiva) y de Dworkin (más en el ámbito del cuidado de los derechos, esto es, de la justicia legal), y añade el de la hermenéutica analógica (que trata de conciliar los dos anteriores en forma de justicia social).

De esta manera, el autor procede a proponer un pluralismo cultural analógico, que evite ser unívoco, ya que sería impositivo y, a la larga, destructor de las diferencias para dejar sólo una identidad cultural, es decir, la de una sola cultura, después de haber acabado con las otras; pero también que evite ser equívoco, a saber, con un relativismo tan extremo que nos haría perder los derechos humanos. Con un pluralismo cultural analógico se preservan esos derechos tan importantes y, además, se les da la elasticidad suficiente como para que permitan ciertas diferencias culturales en la práctica de los derechos humanos.

El diálogo intercultural ha sido necesario, porque precisamente lo que se discute entre las culturas son los ideales de vida, las aspiraciones y los patrones de excelencia vital que se proponen, en los que se educa a los individuos. Es el grupo el que los dota con los parámetros y paradigmas de perfección y felicidad. Éstos son los que dan sentido a la situación de justicia y de igualdad que se procura, son los que le dan, en definitiva, contenido a lo otro, que permanece muy formal y vacío, apenas previo a esa aspiración humana de una existencia digna y auténtica.

Por eso la ética de la justicia es la base en la que se ha de asentar la ética del bien o de la vida buena, porque es en función de esta última que se da la lucha por la democracia, la libertad, la igualdad y todas las condiciones que hacen habitable una sociedad, por tener legalidad y legitimidad. Es donde puedan vivir y respirar los derechos humanos que tanto apreciamos.

Esto es lo que el libro de Mota nos regala: una reflexión filosófica sobre las condiciones para vivir en sociedad, máxime si ésta es multicultural. Esto lo hace empleando la hermenéutica y, más concretamente, una hermenéutica analógica. De ella nos convence que es la mejor para tratar estos problemas.

Este libro nos muestra la utilidad de la hermenéutica, la cual se ha creído apolítica, pero aquí se ve que nos tiene que ayudar a interpretar al ser humano para ver qué ética y qué filosofía política le son adecuadas, es decir, humanas también.

En la cultura se incardinan la filosofía y el humanismo. Por eso podemos rescatar ahora la idea de Nietzsche de la filosofía como crítica de la cultura. Una filosofía de la cultura, que

es algo que se cultiva mucho hoy en día, tiene que ser, entonces, crítica de la cultura y de sus instituciones, para tratar de mejorarlas en lo posible, siempre a la medida del hombre. Por eso se pone tanta insistencia, hoy en día, en la recuperación de las humanidades, que es lo que hemos tratado de hacer. Sin embargo, como es seguro, tenemos que salir de la crisis beneficiados, esto es, con una actitud crítica, para no repetir ni en ellas ni en la filosofía los mismos errores. Si no, la crisis no nos habrá servido de nada. Y más bien lo que deseamos es que nos sirva de algo, principalmente para resarcir las humanidades, con su núcleo, la filosofía, y con el núcleo de ésta, la metafísica, de manera diferente, nueva y distinta, para que sea más significativa para el hombre de hoy, que padece inanición de sentido, con tanto nihilismo y decadentismo en la filosofía posmoderna.

Conclusión

El haber considerado la naturaleza de la hermenéutica analógica y sus posibilidades nos ha ayudado a ver algunas de las aplicaciones que alcanza a tener. Por eso, la hemos aplicado a las humanidades para resaltar la importancia que ellas tienen en la universidad. De hecho, lo principal que se hace en las carreras humanísticas es interpretar, y qué mejor que sea con una hermenéutica adecuada, como la analógica. En conexión con las humanidades, hemos atendido a las críticas que se han hecho al humanismo, y hemos apreciado algunas posibles soluciones a ella. Igualmente, hemos visto la aplicabilidad de la hermenéutica analógica al tema de la cultura, que está ahora muy presente. Es un campo en el que también puede ser de mucha utilidad.

CÁNTICO DE LAS CREATURAS

GUILLERMO MACÍAS GRAUE

Licenciado en Diseño Gráfico por la Universidad Anáhuac México, licenciado en Humanidades Clásicas por el Instituto de Humanismo de Salamanca, España, y bachiller en Filosofía por la Universidad Gregoriana en Roma, Italia. Posee un diplomado en religiones por The Hebrew University of Jerusalem, Israel, y un diplomado en cabildeo por el Leadership Institute of Washington, Estados Unidos. Es maestro en Humanidades por la Universidad Anáhuac México y aspirante a doctor en Filosofía por la misma universidad. Actualmente es director del Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Anáhuac México.

Palabras clave: San Francisco de Asís, conversión, santidad, ecología, esperanza

Resumen: La visita a la ciudad de Asís y el recorrido breve sobre la hagiografía de su hijo más famoso nos llenan de gozo. Francisco es una de esas prístinas figuras que ha producido Occidente para iluminar a las generaciones que le seguirían, hasta el día de hoy, en el camino a la trascendencia, allende la frontera de la vida. La del *Poverello* es una historia de conversión, pasa del aquí y ahora a la contemplación, de las cosas de este mundo a las cosas de Dios. Fue lo que le empujó a dar ese gran paso, decirle no a las riquezas y entregarse de lleno a su Señor. El amor que le lleva a identificarse con su creador es una invitación para imitarle en su entrega. Entrega e imitación que culminarán en alta experiencia mística con la huella inmarcesible de los estigmas. Francisco ama a Dios en sus creaturas y a través de las mismas. La contemplación de la naturaleza puede impulsarnos al conocimiento de Dios. La oración puede ayudarnos a enriquecer nuestra existencia llenando de Dios cada latido del corazón. El "Canto del Hermano Sol" es una de las más bellas oraciones que se han escrito. Pasa de la declaración de la divinidad altísima de su Señor al reconocimiento de la belleza y bondad de sus creaturas, comenzando por el astro que nos ilumina. El recuento irá de los planetas a los elementos de la naturaleza (aire, agua, fuego y tierra). Y de aquí, el salto al amor y al perdón. Termina con la meditación sobre la muerte, umbral de esperanza para el cristiano. Nuestro santo quería morir alegremente, porque la alegría es fruto de la santidad. Este texto es su testamento espiritual, texto ideal para meditar en tiempos del papa Bergoglio, en tiempos de Francisco.

Abstract: Assisi is worth a visit, as the review of Assisi's beloved son: Saint Francis. He happens to be one of the finest figures to enlighten the Western culture in its way towards transcendence, beyond the limits of his own life. His is a story of conversion; his steps guide us from here and now to contemplation, from earthly to heavenly realities. Actually, he abandoned richness and gave himself to his Lord. In that way, we are also attracted to follow his self-giving example. Self-giving and imitation that end in the highest mystical experience: the stigmata. Francis loves God in His creatures, through His creatures. Contemplation of nature allows us, therefore, to God's knowledge. Every beat of our heart might be filled by God through prayer. "Canticle of the Sun" turns to be a deep hymn of praise to the Lord. It steps from a clear statement of God's highest divinity to recognition of creature's beauty and kindness, starting by Brother Sun, who illuminates us. The text follows from planets to nature's elements (air, water, fire and earth). And from here on, a jump toward love and forgiveness. At the end there's a meditation on death, threshold of hope for every Christian. Saint Francis wished to die happily, because happiness is the fruit of holiness. This text is his spiritual will, ideal for meditation during this pontificate, the time of pope Francis.

*Altissimo, onnipotente, bon Signore,
tue so le laude, la gloria e l'onore e onne benedizione.*

*A te solo, Altissimo, se confano
e nullo omo è digno te mentovare.
Laudato sie, mi Signore, cun tutte le tue creature,
spezialmente messer lo frate Sole,
lo quale è iorno, e allumini noi per lui.*

*Ed ello è bello e radiante cun grande splendore:
da te, Altissimo, porta significazione.*

*Laudato si, mi Signore, per sora Luna e le Stelle:
in cielo l'hai formate clarite et preziose e belle.*

*Laudato si, mi Signore, per frate Vento,
e per Aere e Nubilo e Sereno e onne tempo,
per lo quale a le tue creature dai sustentamento.*

*Laudato si, mi Signore, per sora Aqua,
la quale è molto utile e umile e preziosa e casta.*

*Laudato si, mi Signore, per frate Foco,
per lo quale enn'allumini la nocte:
ed ello è bello e iocondo e robustoso e forte.*

*Laudato si, mi Signore, per sora nostra madre
Terra,*

*la quale ne sustenta e governa,
e produce diversi fructi con coloriti fiori ed erba.*

*Laudato si, mi Signore, per quelli che perdonano
per lo tuo amore*

e sostengo infirmitate e tribulazione.

*Beati quelli che'l sosterranno in pace,
ca da te, Altissimo, sirano incoronati.*

*Laudato si, mi Signore, per sora nostra Morte
corporale,*

dalla quale nullo omo vivente po' scampare.

Guai a quelli che morranno nelle peccata mortali!

*Beati quelli che troverà nelle tue sanctissime
voluntati,*

ca la morte seconda non li farà male.

*Laudate e benedicite mi Signore,
e ringraziate e serviteli cun grande umilitate.*

Key words: Saint Francis of Assisi, conversion, holiness, ecology, hope.

La fría tarde gris invita al recogimiento. ¿Puede este último encontrar cabida en un moderno autocar todo turismo? Cae esa lluvia fina y pertinaz que la retranca galaica llama "calabobos". La luz argentina del ocaso invernal casi no permite divisar dónde concluye el monte; sólo los límites del camino se perfilan entrecortados entre las manchas de nieve y bajo la luz artificial de los faros del autobús que nos llevará de regreso a nuestro destino. ¡Qué fugaz resulta cualquier visita a la ciudad del Santo! Sin embargo, todos los pasajeros, agradecidos con el Creador por la experiencia de esta jornada, van regocijados envueltos en cantos de sabor eclesial. ¿Qué tiene esta ciudadela medieval que enciende los corazones y pone a las almas en contacto con Dios? "Hazme un instrumento de tu paz...". Cada visita a Asís te marca, no es indiferente. Regresarás necesariamente cambiado. Llevo entre mis recuerdos las frases del testamento espiritual de Francisco, no puedo no recorrerlas con el pensamiento: "Altissimo, onnipotente, bon Signore..."¹

Pietro Bernardone quiso que su descendencia fuera como los suaves y riquísimos paños de Francia, y a su hijo Juan lo llamó siempre *Francesco*. Con ese nombre entró en la historia, en el corazón de los hombres y, lo más importante, en el reino de su Señor, reino que buscó a lo largo de su peregrinar terreno "affinché Tu regni in noi per mezzo della grazia e Tu ci faccia giungere al Tuo regno ove v'è di Te una visione senza ombre, un amore perfetto, un'unione felice, un godimento senza fine".² Asís y su entorno natural son el regazo espiritual de Francisco. Situada en el corazón de la verde Umbría, Asís es un sitio fascinante. Típico de las urbes etruscas, se presenta recostada sobre el monte Subasio. La ciudadela domina la llanura que desde Espoleto se extiende hasta las montañas en que se aloja Perugia, y ofrece panoramas encantadores. La rodean fértiles campos en la llanura y un tupido bosque en sus flancos montañosos. Construida en niveles y edificada en piedra, la luz diáfana del estío umbro presenta la ciudad al viajero como una visión de paz, síntesis de las maravillas de la tierra y del ingenio del hombre. El invierno la envuelve en un mágico misterio, y ríe con la florida primavera. La particular situación geográfica de Asís, al final de una serie de valles de origen fluvial y cruce de caminos hacia un *Hinterland* montañoso, así como el preeminente papel religioso que desarrolla en diversos ámbitos a nivel internacional, hacen de esta ciudadela un lugar fuera del tiempo y del espacio.

¹ "Comentario al Padre Nuestro" en Nicola Giandomenico, *Arte e storia di Assisi* (Florenia: Casa Editrice Bonechi, 1989), pp. 124-125. Cada vez que se mencione el Canto, se hará siguiendo dicha versión, así como para las demás citas de los textos franciscanos en lengua original. La traducción de los mismos será, en la medida de lo posible, literal, para evitar libres interpretaciones, y es responsabilidad del autor del artículo.

² [Para que Tú reines en nosotros por medio de la gracia y nos hagas llegar a tu reino, donde se tiene de Ti una visión sin sombra, un amor perfecto, una unión feliz, un gozo sin fin.]

Hijo de Bernardone y de Pica, ve Francisco la luz primera el año de gracia de 1182. Recibe educación en casa de su Señor, en la vecina iglesia de San Jorge. No es noble, su padre es comerciante. Éste deseaba, para Francisco, ser aceptado como uno de ese estamento. Y le dio a manos llenas para que, en su ambición de ser reconocido, fuera para la juventud dorada el “rey de la fiesta”. El joven rico quería, como cualquier chico de su edad, ser armado caballero. Y propio del medievo italiano, las luchas intestinas entre partidos rivales lo llevó, tras la derrota de Collestrada, como huésped forzado a la prisión de Perusa. En noviembre de 1203 regresa a la casa paterna y al mundo de jolgorio y diversión que caracterizó su juventud..., pero algo había cambiado en el alma del joven. Enferma, debe guardar cama. Allí (pensemos en Ignacio de Loyola) descubre el disgusto de una vida sin ideales, se siente vacío. Lo llama la caballería, profesión espiritual y noble aventura, luchar por un principio sublime y por su dama. Buscando ganarse el espaldarazo partió como escudero a defender los intereses del Papa en Apulia.

¿Qué ocurrió esa noche? Supo de un noble que, por falta de recursos, no podía adquirir armadura. Él, joven y sin título, pero hijo de papá, tenía la más bella. La donó. Su generosidad se vio compensada con una nueva misión, de parte de un Señor “que no se le pudiera morir”, como diría años más tarde San Francisco de Borja. “Aquella noche, cuando Francisco se ocupaba en los preparativos, ardiendo en deseos de partir, tuvo una visión de uno que lo llamaba por su nombre y lo conducía a un espléndido palacio cuyos salones estaban llenos de armas y armaduras, lanzas y escudos brillantes y otros objetos en las paredes. Francisco lo miraba todo muy contento. No estaba acostumbrado a ver en su casa tales objetos. Mientras miraba a su alrededor, preguntó a quién pertenecían las armas y el palacio. Se le respondió que todo aquello era suyo y de sus caballeros. [...] Al cerrar los ojos, oyó de nuevo la voz, lejana y sin embargo distinta, como si estuviese en él. ‘Francisco –decía– ¿quién te será más útil, el Señor o el siervo?’ ‘El Señor’, respondió. ‘¿Por qué, entonces, dejas al Señor por el siervo, al Príncipe por el vasallo?’. Francisco respondió humildemente: ‘Señor, ¿qué quieres que haga?’. ‘Vuelve a tu tierra y se te revelará lo que debes hacer’. [...] Cierta día, al pasar junto a la iglesia de San Damián, sintió el impulso de entrar. Se postró ante el Cristo y oró devotamente. De pronto, experimentó la sensación de que todo su ser había cambiado. Presa de gran emoción, miró la imagen de Cristo crucificado y entonces –prodigio inaudito en el curso de los siglos– vio moverse los labios pintados sobre la madera y oyó estas palabras: ‘Ve, Francisco, a reparar mi casa que se viene a tierra’. Francisco creyó que iba a perder el sentido; pero hizo un esfuerzo y salió para hacer lo que se le había mandado”.³ Vino luego

³ Agostino Ghilardi, *San Francisco de Asís* (México: Mondadori-Novaro, 1966), pp. 17-18.

la ruptura. Todos tenemos fresco el recuerdo de la escena como la presentó Franco Zeffirelli en su magnífica película *Hermano sol, hermana luna*. Era octubre, año de 1206: Francisco se despojó de sus vestiduras y las arrojó a los pies de su padre. Había dado el gran paso: ya era tan pobre como el Cristo de San Damián.

Se dedicó entonces a un verdadero retiro espiritual: oración en la soledad, cuidado a los leprosos y reconstrucción de algunas iglesias de la región. Preparaba en la conversación con su Señor la gran obra de su vida. Dos años más tarde se le unirán otros amigos, señoritos como él, de la sociedad de Asís. Fueron doce ovejas con su pastor, como Cristo y sus apóstoles. El 16 de abril de 1209 se considera día de la fundación de la orden. Empieza a escribir la regla, misma que Honorio III aprobará con la bula *Solet annuere* el 29 de noviembre de 1223. Consta de doce capítulos e inicia con las siguientes palabras: "La regola e la vita dei Frati Minori è questa, cioè osservare il Santo Vangelo di Nostro Signore Gesù Cristo, vivendo in obbedienza, senza nulla di proprio e in castità".^{4,5} La orden se irá extendiendo poco a poco. La hermosa joven Chiara degli Offreducci, de los condes de Coccorano, conmovida por las palabras de Francisco, entra en la vida religiosa dando principio a la Segunda Orden. Francisco llevará su mensaje hasta Marruecos y predicará ante el sultán de Egipto.

Si Francisco es caro a los sencillos por su ejemplo de vida, fue a los más simples, a los niños, a quienes legó una catequesis plástica que todavía hoy adorna nuestros hogares con motivo de las celebraciones de la encarnación del Verbo, su Señor. En la Nochebuena de 1223 instituyó la tradición del Belén (o Nacimiento) en Greccio, un pequeño pueblo de pastores colgado de un acantilado cercano a Rieti. Al año siguiente, en el monte Albornia, la meditación de los dolores de su Señor dio paso libre a un deseo vehementísimo: el deseo de sentir en sí mismo el sufrimiento y el amor que Jesús sintió cuando estaba en la cruz. Al alba del 14 de septiembre "Francisco estaba mirando hacia el Oriente. A simple vista, la aparición semejaba un serafín cubierto con seis alas ígneas. Pero al aproximársele la visión, el Hermano observó que debajo de las alas se divisaba la efigie de un hombre crucificado. El delirio se apoderó del Pobrecito: era miedo, júbilo, admiración, pena infinita, gozo enloquecedor y dolor sobrehumano. Todas las espadas del mundo, junto con todos los panales de la tierra, cayeron sobre el Hermano. Francisco sentíase morir. Estuvo al borde mismo de la vida. [...] A la luz incipiente de la aurora Francisco comprobaba que sus manos, pies y costado estaban quemados, heridos, taladrados, manando mucha sangre".⁶

⁴ Nicola Giandomenico, *Arte e storia*, p. 5.

⁵ [La vida y la Regla de los Hermanos Mínimos es ésta: observar el Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo viviendo en obediencia, sin nada de su propiedad y en castidad.]

⁶ Ignacio Larrañaga, *El hermano de Asís* (4ª ed. Jalisco: San Pablo, 1995), pp. 358-359.

Poco queda ya a Francisco antes de oír decir a su Señor: siervo bueno y fiel, entra a gozar en el reino de tu Padre.⁷ Gravemente enfermo de los ojos y con intenso dolor por los estigmas, se retira a Rieti. No logra mejorar. Transcurre el invierno en Siena, desde donde es llevado a su ciudad natal. Francisco sintió la necesidad de cantar. Quería morir alegremente porque la alegría es fruto de la santidad. Tendido en un camastro y presa de intensos dolores compuso el "Canto del Hermano Sol": "Altissimo, onnipotente, bon Signore, tue so le laude, la gloria e l'onore e onne benedizione".⁸ "Lo escribió en el italiano primitivo del siglo XIII. Esta obra, escrita casi medio siglo antes del nacimiento de Dante, se considera como la joya más antigua y preciosa de la poesía italiana. Los más autorizados críticos señalan a San Damián como el sitio donde el santo se inspiró, durante el breve lapso que transcurrió entre su estancia en el obispado y sus últimos días en la Porciúncula. Lo cierto es que el himno surgió del alma de Francisco en momentos de extremo sufrimiento y fue como si su vida terminase con aquel canto. Su alma se transformó en el centro del universo para recoger los sonidos y las voces de todas las criaturas y expresarlas en un salmo sublime. Más tarde, los frailes cantaron el himno en las plazas, después de predicar, a fin de levantar los corazones de los hombres y conducirlos a Dios dentro de la alegría del espíritu".⁹ Sintiendo llegar el fin pide que le lleven a la Porciúncula. Bendijo a todos, presentes, ausentes y por venir. Con especial unción, a fray Elías, quien le habría de suceder al frente de la orden. Llegó también Iacobba de' Sette Soli, fundadora de la Tercera Orden. Faltaba la despedida a su amada esposa, la Pobreza. Fue todo un ritual. Desnudo sobre el suelo dejó este mundo material la noche del 3 al 4 de octubre. Según antigua tradición, un grupo de alondras elevó el vuelo, acompañando al Hermano Francisco en su último viaje hacia su Señor.

Si la visita a la ciudad de Asís y el recorrido breve sobre la hagiografía franciscana nos llenan de gozo, la oración puede ciertamente ayudarnos a enriquecer nuestra existencia llenando de Dios cada latido del corazón. Francisco, aseveró Tommaso da Celano, "non era tanto un uomo che pregava, quanto era diventato lui stesso preghiera".^{10,11} Pues la oración expresaba su continua relación con el Creador. La oración es espera, deseo, encuentro, escucha, posesión, descanso, nostalgia, búsqueda, alabanza, gozo, acción de gracias, diálogo... Es una realidad variada y rica, expresión del coloquio más profundo entre un hombre y su Dios. El "Canto del Hermano Sol" es una de las más bellas oraciones que se hayan

⁷ Cfr. Mt 25, p. 34.

⁸ [Altísimo, omnipotente, buen Señor, son tuyas las alabanzas, la gloria y el honor y toda bendición.]

⁹ Ghilardi, *San Francisco*, p. 68.

¹⁰ Giandomenico, *Arte e storia*, p. 124.

¹¹ [no era tanto un hombre que rezaba, sino que él mismo se había convertido en oración.]

jamás escrito, comparable al amor de David por Yahvé reflejada en los salmos, producto del amor al Señor de la Historia que la Iglesia le profesa en la liturgia.

Francisco vivió su vida espléndidamente y fue feliz. Felicidad que demostraba con su alegría, constante y casi escandalosa. Dicen que al fenecer de su vida un monje le reprendió porque, consciente de su final inminente, no pensaba en la muerte y se le veía alegre. Pero Francisco se alegraba en el pensamiento de la muerte en cuanto encuentro con el Amado. ¿No dirá Teresa la misma cosa, "que muero porque no muero"? El canto de las creaturas es una explosión alegre ante el encuentro esperado a lo largo de su vida, desde su conversión, para dejarse en brazos de su Señor. "¿Acaso no son verdad todavía hoy estas palabras de Jesús? Si silenciemos la alegría que nace de conocer a Jesús, gritarán incluso las piedras de nuestras ciudades. Porque somos un pueblo pascual y el aleluya es nuestro canto. Con San Pablo os digo: 'Alegraos siempre en el Señor; de nuevo os digo, alegraos' (Flp 4, 4). Alegraos porque Jesús ha venido al mundo. Alegraos porque Jesús ha muerto en la cruz. Alegraos porque resucitó de entre los muertos. Alegraos porque nos borra los pecados en el bautismo. Alegraos porque Jesús ha venido a liberarnos. Alegraos porque Él es el dueño de nuestra vida".¹² El Pobrecito de Asís, en el umbral mismo de la esperanza, no cabe en sí de gozo. Eso lo refleja el cántico, es el alma que alcanza aquello por lo que siempre ha luchado, lo que siempre esperó con la confianza puesta en su Señor.

Las alondras de su muerte nos recuerdan el trato amable del *Poverello* hacia las creaturas, hacia la naturaleza en general. Es este canto (bajo los diversos nombres con que se conoce) un salmo estructurado dentro de su divina inspiración. En principio es una alabanza, Francisco pone siempre a Dios en primer lugar y todo lo primero es para su Señor: *Altissimo, onnipotente, bon Signore, tue so le laude, la gloria e l'onore e onne benedizione*. Alabanza, gloria y honor sólo a Dios. Es un hecho que desde esta óptica cobra todo lo creado, la historia, la propia biografía, su justa y verdadera dimensión, pues desde Dios todo se ve más claro. *A te solo, Altissimo, se confano e nullo omo è digno te mentovare*.¹³ Es interesante comparar a los grandes hombres de Iglesia en sus escritos, cómo en forma diversa coinciden en el fondo. Hemos mencionado a Teresa, podemos pensar en Juan de la Cruz o en Catalina de Siena. ¿Quién de los santos se ha sentido digno ante su Creador? ¿Cuál no se ha sentido agradecido ante el amor de Dios? De ese amor que se muestra, sí, en las creaturas y en los hombres sus hermanos. Ese amor que se dona. De ese amor que, visto desde su origen,

¹² Juan Pablo II, *Homilía de su Santidad Juan Pablo II en el Yankee Stadium el 2 de octubre de 1979* (1979 [citado el 12 de febrero de 2015] Librería Editrice Vaticana): Consultado en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19791002_usa-new-york_sp.html

¹³ [A ti sólo, Altísimo, se adaptan, y ningún hombre es digno de mencionarte.]

nos hace entender que las cosas son buenas y bellas, pero no fines en sí, sino caminos para conocerlo a Él, caminos para llegar al Amor. *Ergo*, las cosas no son Dios, son de Dios.

*Laudato sie, mi Signore, cun tutte le tue creature.*¹⁴ Es penoso constatar cuánto se ha querido malinterpretar esta oración, haciendo del *Poverello* un ecologista en el sentido panteístico de la palabra. Francisco da gracias al Señor por todo lo material en cuanto que *da te, Altissimo, porta significazione.*¹⁵ Continúa Francisco su salmo hablando de los elementos de la naturaleza, enunciándolos por sus características y beneficios, diciendo aquello por lo que son manifestación de la gloria que los ha creado, *spezialmente messer lo frate Sole* (de aquí el Cántico del Hermano Sol) *lo quale è iorno, e allumini noi per lui.*¹⁶ Cristo dijo de sí: Yo soy la luz.¹⁷ Curiosamente la liturgia ha conservado este símbolo en las velas del altar, y se busca que la luz del templo sea natural a pesar de los vitrales (que representan las enseñanzas de los doctores de la Iglesia). El Señor ilumina nuestra cotidianeidad con el Hermano Sol, *ed ello e bello e radiante cun grande splendore: da te, Altissimo, porta significazione.*¹⁸ Sigue nuestro santo fascinado por la bóveda celeste: *Laudato si, mi Signore, per sora Luna e le Stelle: in cielo l'hai formate clarite et preziose e belle.*¹⁹

También los fenómenos atmosféricos dicen mucho de Dios al *Poverello*. *Laudato si, mi Signore, per frate Vento, e per Aere e Nubilo e Sereno e onne tempo, per lo quale a le tue creature dai sustentamento.*²⁰ ¡Y qué decir de los benéficos aguaceros, aunque opaquen al sol en su esplendor! La lluvia alimenta los campos donde crece el alimento que nos permite vivir para dar gloria a Dios. Esa agua es símbolo del bautismo, *sora Aqua, la quale è molto utile e umile e preziosa e casta.*²¹ Reconoce, asimismo, los beneficios que dejara en el antiguo mito el proveedor Prometeo, ese fuego *per lo quale enn'allumini la nocte: ed ello è bello e iocondo e robustoso e forte.*²²

¹⁴ [Loado seas, mi Señor, con todas tus creaturas.]

¹⁵ [de ti, Altísimo, lleva significación.]

¹⁶ [especialmente el hermano sol, el cual es día, y nos alumbra a través de él,]

¹⁷ Jn 8, p. 12.

¹⁸ y es bello y radiante con gran esplendor: de ti, Altísimo, lleva significación.

¹⁹ [Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas: las has formado en el cielo claras, preciosas y bellas.]

²⁰ [Loado seas, mi Señor, por el hermano viento, y por airoso, nublado o sereno y por todo tiempo, por el cual das sustento a tus creaturas.]

²¹ [la hermana agua, la cual es muy útil y humilde y preciosa y casta.]

²² [por medio del cual alumbra la noche: y es bello y jocosos y robusto y fuerte.]

Para concluir con los elementos que rodean su vida terrena, tangibles y materiales, Francisco alaba a su Señor por la madre tierra sobre la cual camina, sobre la cual yace, testigo de sus alegrías, sus penas y sus gozos. Esa tierra de la cual proviene y a la que quiere tornar en su corporeidad, polvo eres y en polvo te convertirás.²³ *Laudato si, mi Signore, per sora nostra madre Terra, la quale ne sostenta e governa, e produce diversi fructi con coloriti fiori ed erba.*²⁴ En esta segunda parte del poema, pues, el Pobrecito se ha derramado en gracias y alabanzas a Dios por la muestra generosa de su amor en una visión completa de la naturaleza.

Es un hecho que Francisco disfrutaba en la naturaleza, tenía con ella un contacto que sólo los santos llegan a experimentar. "Buscando mis amores / iré por esos montes y riberas, / ni cogeré las flores / ni temeré las fieras / y pasaré los fuertes y fronteras. / ¡Oh bosques y espesuras / plantadas por la mano del Amado! / ¡Oh prado de verduras / de flores esmaltado, / decid si por vosotros ha pasado!".²⁵ La respuesta de la naturaleza no se hace esperar: "Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura / e yéndolos mirando / con sola su figura / vestidos los dejó de hermosura".²⁶ ¿Qué opina, hoy por hoy, la Iglesia de todo esto? Descubrí con agrado, y no sin cierta sorpresa, un número del Catecismo de la Iglesia católica donde aparece una traducción libre y más lírica del "Cántico de las creaturas". Se trata del canon 344, que transcribo en su totalidad: "Existe una *solidaridad entre todas las criaturas* [sic] por el hecho de que todas tienen el mismo Creador, y que todas están ordenadas a su gloria":

Loado seas, mi Señor
Y en especial loado por el hermano Sol,
Que alumbra, y abre el día, y es bello en su esplendor
Y lleva por los cielos noticia de su autor.
Y por la hermana agua, preciosa en su candor,
Que es útil, casta, humilde: ¡loado mi Señor!
Y por la hermana tierra que es toda bendición,
La hermana madre tierra, que da en toda ocasión
Las hierbas y los frutos y flores de color
Y nos sustenta y rige: ¡loado mi Señor!
Servidle con ternura y humilde corazón,
Agradeced sus dones, cantad su creación.
Las criaturas todas, load a mi Señor. Amén.

²³ Cfr. Gn 3, p. 19.

²⁴ [Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la madre tierra, la cual sustenta y gobierna, y produce diversos frutos con flores coloridas y hierba.]

²⁵ San Juan de la Cruz en José María Javierre, *Juan de la Cruz: un caso límite* (5ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994), p. 608.

²⁶ *Ibid.*, p. 609.

Entramos finalmente a la tercera parte del poema, el reconocimiento del hombre principalmente en sus flaquezas, pues cuando más débil es, es cuando es más fuerte.²⁷ *Laudato si, mi Signore, per quelli che perdonano per lo tuo amore e sostengo infirmitate e tribulazione.*²⁸ ¡Curiosa paradoja! Te bendigo y alabo precisamente por quienes perdonan, pues es ése el reflejo del amor, la vivencia práctica de los Evangelios. Por lo demás no ve ni en la enfermedad ni en la tribulación sino oportunidades para crecer y acercarse a Dios, la perfecta alegría, pues Cristo Jesús “se ha detenido con predilección ante el sufrimiento humano, la enfermedad, los achaques...”.²⁹

Y si en alguien ve Francisco a su Señor es precisamente en el desvalido. Si su dama es la Pobreza es porque ésta lo identifica con Cristo. Si deseoso de una *imitatio Christi* recibió en un acto desbordado del Amor las llagas de la pasión, fue porque el dolor tenía un no sé qué de bálsamo que lo unió más al Amado. *Beati quelli che l'sosterranno in pace, ca da te, Altissimo, sirano incoronati.*³⁰ Es bella la imagen, una iconografía muy medieval. Y, sin embargo, la figura nos la da San Pablo: “¿No sabéis que en las carreras del estadio todos corren, mas uno solo recibe el premio? ¡Corred de manera que lo consigáis! Los atletas se privan de todo; y eso ¡por una corona corruptible!; nosotros, en cambio, por una incorruptible”.³¹

Para lograr esa corona, sin embargo, hemos de cruzar una frontera el día en que el espíritu regrese a su Creador para el juicio sobre el amor. *Laudato si, mi Signore, per sora nostra Morte corporale, dalla quale nullo omo vivente po' scampare.*³² Este cuerpo material y corruptible ha de resucitar un día; para volver a vivir, debe morir primero. Por eso dice la oración que “en esta carne mía contemplaré a Dios mi salvador”. Este cuerpo que fenece y torna a la tierra madre, hermana a la persona en la muerte con todos sus semejantes. Sólo eso tiene el hombre asegurado al venir a este mundo: no sabe cómo ni cuándo, mas deberá entregar cuentas. Baste al lector interesado la lectura de las coplas de Manrique para ver cómo ha de prepararse el alma al encuentro de ese trance, y cuán vacío deja el mundo de quienes lo conocieron y apreciaron. *Guai a quelli che morrano nelle peccata mortali!*³³

²⁷ Cfr. 2 Cor 12, p. 10.

²⁸ [Loado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor y sostienen enfermedad y tribulación.]

²⁹ Juan Pablo II, *Alocución del Santo Padre Juan Pablo II a los leprosos en Adzopé, 12 de mayo de 1980* (1980, [citado el 12 de febrero de 2015] Librería Editrice Vaticana): Consultado en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/may/documents/hf_jp-ii_spe_19800512_lebbrosario-adzope_sp.html.

³⁰ [Felices ellos, los que los sostendrán en paz, pues por ti, Altísimo, serán coronados.]

³¹ 1 Cor 9, pp. 24-5.

³² [Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana la muerte corporal, de la que ningún hombre viviente puede escapar.]

³³ [¡Ay de aquellos que morirán en pecado mortal!]

Referencias terribles guardan esos versos dantescos que los estudiantes revoltosos gustan poner sobre el umbral de las aulas de las universidades italianas:

*Per me si va ne la città dolente,
per me si va ne l'eterno dolore
per me si va tra la perduta gente.*

*Giustizia mosse il mio alto Fattore:
fecemi la Divina Potestate,
la Somma Sapienza e 'l Primo Amore.*

*Dinanzi a me non fur cose create
se non eterne, e io eterna duro.
Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate.*³⁴

En cambio, para quienes corrieron la carrera en buena lid y salieron triunfadores a pesar de las tentaciones y dificultades, les espera la casa del Padre, su Señor. *Beati quelli che troverà nelle tue santissime voluntati, ca la morte seconda non li farà male.*³⁵ Es decir, resucitarán para la gloria, para la eterna compañía del Señor. Así se veía Francisco en su palacio lleno de armas y armaduras, casa-fuerte de una seráfica orden que recompuso la Iglesia. Es la razón que impulsó su terreno existir. *Laudate e benedicite mi Signore, e ringraziate e serviteli cun grande umilitate.*³⁶ En el fondo Francisco buscó y logró el ideal de la caballería. Encontramos en su canto una gran coherencia con su vida toda, con su paso a la vida eterna. Quizá esta sea la razón de su alegría: ¡Vuelve a la casa del Padre, vuelve a su Señor! Y pues que venimos de Dios, a Dios tornamos.

Nuestro camino a casa continúa. Hemos dejado atrás el turístico ajeteo de Asís, pero Francisco viene cabe nos. Escampa. La noche clara por el menguante deja adivinar infinidad de estrellas que alaban al Creador. Nos unimos en su eterna oración. "Existe felizmente en la historia de las Órdenes religiosas un personaje purísimo que ha obtenido la gracia de suscitar el homenaje unánime de los creyentes y de los incrédulos, una especie de anarquista adorado por los bien pensantes, un santo caro a los anti-clericales, un gran

³⁴ *Divina Commedia*, canto III: [Por mí se va a la ciudad doliente, por mí se va hacia el dolor eterno, por mí se va con la perdida gente. La justicia movió a mi alto Autor: me hizo la Divina Potestad, la Suma Sabiduría y el Primer Amor. Frente a mí no hubo cosas creadas, sino eternas, y yo duro eternamente. Dejad toda esperanza, los que entráis.] (Traducción del autor del artículo.)

³⁵ [Felices aquellos a quienes encuentre en tu santísima voluntad, pues la muerte segunda no les hará mal.]

³⁶ [Load y bendecid a mi Señor, dadle gracias y servidle con gran humildad.]

místico sin misterio aparente que goza del aplauso general, que predica como un dominico, que canta como un benedictino, que reza como un trapense, que contempla como un cartujo, que se arroja al fuego como un jesuita. Ante él, la hostilidad depone las armas, la reserva desaparece, la objeción se disgrega como hielo al sol; la fantasía más desordenada en la acción ya no asusta a los prudentes, la improvisación parece razonable a los sabios y la penitencia natural a los ateos. [...] Los biógrafos muestran con elocuencia que ha reconciliado al hombre y la naturaleza, pero ha realizado una hazaña más difícil al reconciliar al mendigo con la gendarmería, al puritano con la poesía, al burgués con la mendicidad –al pobre con la pobreza– y no ha llegado a la cumbre de su genio descubriéndose una hermana en la persona límpida del agua, sino guiando al inquilino del tercero a descubrirse un hermano en la persona opaca del vecino de piso. Tales son algunos de los milagros que nos invitan a terminar nuestro viaje religioso en San Francisco de Asís”.³⁷

Referencias

- Alighieri, Dante. *La Divina Commedia*. Milán: European Book, 1993.
- Catecismo de la Iglesia católica*. Traducido por José Manuel Estepa Llaurens et al. 3ª ed. Bilbao: Asociación de Editores del Catecismo, 1993.
- Frossard, André. *La sal de la tierra*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1958.
- Ghilardi, Agostino. *San Francisco de Asís*. Traducido por Editora Cultural y Educativa, S.A. de C.V. México: Mondadori-Novaro, 1966.
- Giandomenico, Nicola. *Arte e storia di Assisi*. Florencia: Casa Editrice Bonechi, 1989.
- Javierre, José María. *Juan de la Cruz: un caso límite*. 5ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- Juan Pablo II. *Homilía de Su Santidad Juan Pablo II en el Yankee Stadium el 2 de octubre de 1979*. Librería Editrice Vaticana, 1979. Consultado el 12 de febrero de 2015. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19791002_usa-new-york_sp.html
- Juan Pablo II. *Alocución del Santo Padre Juan Pablo II a los leprosos en Adzopé, 12 de mayo de 1980*. Librería Editrice Vaticana, 1980. Consultado el 12 de febrero de 2015. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/may/documents/hf_jp-ii_spe_19800512_lebbrosario-adzope_sp.html
- Larrañaga, Ignacio. *El hermano de Asís*. 4ª ed. Jalisco: San Pablo, 1995.

³⁷ André Frossard, *La sal de la tierra* (Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1958), pp. 113-114.

**Hermenéutica
analógica-icónica
y Arquitectura:**

HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA ARQUITECTURA SAGRADA

CARLOS ALBERTO ROMERO

Doctor en Arquitectura por la UNAM con una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma universidad. Ha sido profesor en la UNAM y la UAM. Es miembro de la Sociedad Mexicana de Arquitectos Restauradores y del Colegio de Arquitectos, Maestros Restauradores de Sitios y Monumentos.

Resumen: Este trabajo tiene la finalidad de presentar una propuesta de investigación para desarrollar lo que he llamado una "Hermenéutica de la Arquitectura Sagrada". Me apoyo en la propuesta filosófica original de la hermenéutica analógica-icónica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente y la incorporo como eje central de la interpretación que nos exigen la arquitectura sagrada, en general. Finalmente, propongo un esquema que vincula los conceptos de la arquitectura y del diseño de la arquitectura sagrada contemporánea.

Palabras clave: Hermenéutica analógica-icónica, arquitectura sagrada, semiótica

Abstract: This work has the finality to present a research proposal to develop that I was called a "Hermeneutics of the Sacred Architecture. I support the original philosophical proposal of the Mexican philosopher Dr. Mauricio Beuchot Puente Analogical-iconical hermeneutics, and incorporated it as the central axis of the interpretation that require us the sacred architecture, in general. Finally, I propose a scheme that links the concepts of architecture and the design of the contemporary sacred architecture.

Key words: Analogical-iconical hermeneutics, architecture, semiotics

La presente es una propuesta por generar y desarrollar una "Hermenéutica de la Arquitectura Sagrada" en la que se incorpore a la Hermenéutica analógica–icónica como apoyo y complemento en la lectura e interpretación de la arquitectura sagrada, así como en la conceptualización y diseño de la arquitectura sagrada contemporánea.

Esta propuesta atiende principalmente dos elementos, ya que si bien el estudio de la arquitectura es un tema abordado ampliamente por varios autores, como son:

- ◆ Charles Jencks y George Baird. Basados en la teoría de los signos lo aplican a la arquitectura en "El significado de la arquitectura".
- ◆ Geoffrey Broadbent. Plantea una "Guía para la teoría del signo en la arquitectura".
- ◆ Umberto Eco. Trata el tema en varios libros y artículos, en ellos estudia a la arquitectura con un enfoque semiológico y afirma que lo que permite el uso de la arquitectura no es únicamente sus funciones, sino también los significados vinculados a ellas.
- ◆ Sven Hesselgren. Propone y desarrolla "El lenguaje de la arquitectura".
- ◆ Esta lista se puede ampliar con: Décio Pignatari, Palolo Portoghesi, Renato de Fusco, Cesare Brandi, Charles Morris, Ferdinand de Saussure, entre otros.

1. Los estudios desarrollados se basan en torno al binomio expresión-comunicación, teniendo como principales bases a la semiótica, semiología e incluso a la semántica.
2. Cuando se trata el tema de la semiótica y la arquitectura, se atienden principalmente a la forma (función secundaria) y a la función (función primaria) como bases de la expresión arquitectónica y, por consiguiente, del mensaje que transmite y que se puede leer e interpretar como lo apuntan algunos autores, señalando que esto es de la arquitectura.

Por ello y, con la finalidad de contribuir al desarrollo de este noble arte de la arquitectura y, en especial, la arquitectura sagrada, propongo un enfoque que complemente y enriquezca su estudio (interpretación, análisis y comprensión) atendiendo a dos puntos fundamentales:

- ◆ Considerar la incorporación y aplicación de la hermenéutica analógica icónica para su estudio: lectura, interpretación y análisis.
- ◆ Para la interpretación y análisis de la arquitectura se debe considerar como signo: icono, índice, símbolo (imagen, signo y símbolo) tanto la forma (volumetría), como el espacio, a la función y los elementos (ornamentación, decoración, mobiliario y, en especial, los bienes muebles por destino) al ser éstos los componentes fundamentales mediante los cuales la arquitectura en general y, sobre todo, la arquitectura sagrada expresa y transmite su mensaje.

Con base en la información anterior, la presente propuesta se desarrolla de acuerdo con el método deductivo, iniciando con la hermenéutica, teniendo como punto medio a la arquitectura y finalizando con la hermenéutica analógica-icónica de la arquitectura sagrada.

Estructura de la propuesta

- I. Hermenéutica: analógica-icónica
- II. Hermenéutica analógica-icónica de la arquitectura sagrada
- III. Arquitectura: forma, espacio, función y elementos
- IV. Arquitectura signo: icono, índice y símbolo
- V. Arquitectura y diseño
- VI. Hermenéutica analógica-icónica de la arquitectura sagrada y diseño

Hermenéutica

Hermenéutica profunda

La finalidad de la hermenéutica es la comprensión e interpretación del texto, recordando que los textos no son únicamente los escritos (con signos, símbolos e imágenes), sino también los hablados (con signos y símbolos) y los articulados (con imágenes, signos y símbolos) como la pintura, la escultura y la arquitectura. Etimológicamente el texto significa tejido; por lo tanto, podríamos decir que la arquitectura puede ser un tejido de significados.

En el marco histórico es claro que la necesidad de interpretación es motivada por la búsqueda de entendimiento y comprensión de una comunidad histórica determinada con otra del pasado, o bien de otras latitudes a la que pretende comprender (en algunos casos, en busca de comprenderse a sí misma) a través de los textos o monumentos que le han sido transmitidos y heredados, como es caso de los monumentos de la arquitectura sagrada. De esta manera, la comprensión e interpretación tiene lugar en el seno de la cultura, con sus tradiciones, costumbres, ideología, etc. Por lo que el malentendido obedece a factores fundamentales que entran en juego en toda comprensión, tales como la equivocidad del lenguaje y la multiplicidad de significados que pueda contener.

A ello hay que unir la complejidad y ambigüedad de la realidad, la distancia (cultural e histórica) entre comunidades y tradiciones, la "intención" sabida expresamente o no, que promueve un discurso o un texto, así como el interés que guía a quien lo recibe o lee, por no hablar de los prejuicios que orientan su acogida y recepción. Todo esto es un indicio de la nuclearidad del lenguaje, y deja entrever lo complejo que es el fenómeno de la comprensión. La hermenéutica se hace cargo de este estado de cosas.¹

Para la hermenéutica, es básico el sentido que tiene lo que se analiza y, por ello, para la comprensión de los signos y del mensaje, atiende al contexto (tiempo y espacio en el que se utilizó el signo) y, de esta manera, interpretar al signo atendiendo a las acciones y relaciones de la comunicación; por esta razón, con la hermenéutica (profunda) de Thompson se refuerza la idea de que los signos están inmersos en contextos sociales estructurados, por lo que un análisis debe abocarse al estudio de la noción significativa y de la contextualización social de los signos, atendiendo a los aspectos:

¹ E. Lledo, citado por José Antonio Romero, *op. cit.*, p. 15.

- ◆ Intencional. Producidos por sujetos que se proponen comunicarse con otros.
- ◆ Convencional. Implican reglas, códigos y convenciones.
- ◆ Estructural. Constan internamente de una estructura articulada de elementos relacionados entre sí.
- ◆ Referencial. Se refieren a objetos externos y dicen algo respecto de ellos.
- ◆ Contextual. Están insertos en situaciones específicas.

Para complementar la lectura e interpretación de los signos, se puede atender tanto a los indicadores como a las señales, pues desde el momento en que se desarrolló la interpretación de los indicadores, ésta depende de:

- ◆ La ideología, cultura de quien observa (contexto ideológico).
- ◆ El medio natural o artificial que le rodea (contexto natural y artificial).
- ◆ Del tiempo, pues con éste cambia la ideología (contexto tiempo).

Hermenéutica analógica

Para lograr un punto intermedio entre la hermenéutica unívoca (que atiende únicamente a una interpretación) y equívoca (que al no restringir las interpretaciones, se pierde en ellas), el Dr. Mauricio Beuchot² propone un modelo analógico que es intermedio entre lo unívoco y lo equívoco:

Es la analogía, que abarca lo que se acerca a la univocidad, como la imagen, lo que oscila entre la univocidad y la equivocidad, como el diagrama, y lo que se acerca a la equivocidad, como la metáfora, pero sin caer en ella.

Pues bien, entre la univocidad y la equivocidad encontramos la analogía, es decir, la analogicidad. Ella nos hace abrir las posibilidades de la verdad, dentro de ciertos límites; nos da la capacidad de tener más de una interpretación válida de un texto, pero no permite cualquiera, y aun las que se aceptan se dan jerarquizadas según los grados de aproxima-

² *Ibid.*, pp. 88-93.

ción a la verdad textual. Esa jerarquía y esa proporción son aspectos de la analogía, que es el nombre que la matemática griega daba a la proporcionalidad. La analogía permite, pues, diversificar y jerarquizar. En este sentido, la semántica nos dice que lo análogo tiene un margen de variabilidad significativa que le impide reducirse a lo unívoco, pero que también le impide dispersarse en la equivocidad.

El rendimiento, fertilidad y viabilidad de la hermenéutica analógica se comienza a mostrar de varias maneras, sobre todo en campos como la historia, la psicoanalítica y el derecho, pues las ciencias humanas y sociales requieren una hermenéutica analógica, basada en la analogía, que nos haga comprender lo que pasa en los otros, es decir, en los diferentes, por el recurso a nuestro propio punto de partida por medio de la semejanza.

Analogía

Lo análogo, la significación analógica y, por lo mismo, la interpretación analógica, abarca:

- a) La analogía metafórica. En la metáfora decimos "el prado ríe", y lo entendemos por analogía de proporcionalidad (aunque impropia o translaticia) entre la risa del hombre y lo florido del prado: ambos se relacionan con la alegría.
- b) La analogía de atribución. Ésta implica varios sentidos de un texto, pero que se organizan de manera jerarquizada, esto es, de modo tal que, aun cuando caben diferentes interpretaciones del texto, sin embargo, hay unas que se acercan más a la objetividad del texto que otras.
- c) La analogía de proporcionalidad. Esta analogía implica diversidad en el sentido, misma que se estructura siguiendo porciones coherentes, resultando una interpretación respetuosa de la diferencia, pero que busca no perder la proporción y no caer en lo desproporcionado.

Todos esos tipos de analogía (de desigualdad, atribución, proporcionalidad propia y proporcionalidad impropia o metafórica) constituyen el modelo analógico.

I. Hermenéutica analógica-icónica

La hermenéutica que yo propongo es, como he dicho, además de analógica, icónica. Esto significa que se vincula con aquel tipo de signo que algunos llaman icono y otros símbolo. Icono lo llama Charles Sanders Peirce, y es la acepción que le doy aquí. El icono, según Peirce, abarca otros tres tipos de signo: imagen, diagrama y metáfora.

DR. MAURICIO BEUCHOT³

La hermenéutica analógica se puede emplear perfectamente para interpretar los símbolos, pues éstos son un tipo de signo muy rico, que sólo pueden ser captados si se trasciende su literalidad y se accede al sentido alegórico o propiamente simbólico.

Icono-símbolo

El icono es el signo que tiene la propiedad de hacernos pasar a otra cosa, que revela más allá de lo que aparece a primera vista, según Peirce, el icono es lo análogo, lo analógico. La iconicidad es analogía. No da lo que significa de manera idéntica, pero lo da de manera suficiente. Nos acerca a ello. El icono de Peirce coincide con lo que la tradición semiológica europea llama símbolo. Por eso, también, al ser una hermenéutica icónica, se tiene que decir que es igualmente simbólica, especialmente estructurada para desentrañar símbolos; porque no toda hermenéutica está dispuesta para ello.

El símbolo siempre hace pasar; es un guía; alguien que inicia en un aprendizaje: un pedagogo; sobre todo alguien que inicia en un secreto: un mistagogo. Es clave para rastrear algo, generalmente un sentido oculto: el de las cosas, el de las personas, el de la vida, el de la realidad, el del misterio. Por eso los símbolos estaban casi siempre asociados a la religión. Los pitagóricos llamaban *symbola* a sus enseñanzas, sobre todo a aquellas que están ocultas, eran algo con lo que podían reconocer a sus cofrades, y algo con lo que podían reconocer el camino a la perfección.

³ *Ibid.*, pp. 88-93.

II. Hermenéutica analógica-icónica de la arquitectura sagrada

Al estudiar la arquitectura y, en especial, la arquitectura sagrada, nos queda claro que:

1. La esencia de la arquitectura (sagrada) es su ideología (basada en la cosmovisión mítico-religiosa), y
2. Se expresa por medio de imágenes, signos y símbolos a través de un lenguaje simbólico (analógico-icónico) que:
 - ◆ Le dan forma y sentido a la volumetría (signo forma), con la ayuda de la geometría, el color y la textura para delimitar y conformar el espacio-tiempo sagrado (signo Espacio).
 - ◆ Exaltan, fortalecen y propician la función, actividad (siendo el ritual, la función básica y fundamental de la arquitectura sagrada). Se debe remarcar que la actividad, función es un signo (icono, índice, símbolo) cultural (signo Función).
 - ◆ Le dan forma y sentido a los elementos: ornamentos y bienes muebles por destino, como los retablos, la decoración (iconografía) y el mobiliario, que refuerzan y favorecen la función-ritual (signo Elementos).

Por lo tanto, la HERMENÉUTICA DE LA ARQUITECTURA SAGRADA, basada en una hermenéutica analógica-icónica, atiende:

La ideología (contexto socio-cultural)

Basada en una cosmovisión mítico-religiosa, es la base conceptual de la arquitectura que toma como base el lenguaje de la arquitectura y genera el lenguaje arquitectónico con el que se transmite el mensaje. Esto está estrechamente vinculado con los grupos de decisión, que es un grupo reducido que genera el lenguaje y articula el mensaje y tal vez éste sea un motivo por el cual sea difícil la interpretación y comprensión, pues algunos grupos utilizan un lenguaje secreto y oculto, pero a pesar de ello, sus bases siguen siendo el lenguaje simbólico y sagrado.

El contexto **(contexto espacio)**

Los signos al estar insertos en situaciones específicas, son el resultado y expresión de ellas y el contexto puede cambiar el significado del signo, recordemos el ejemplo de la arena que en ciertas zonas áridas del Oriente simboliza pureza y en otras inestabilidad.

De esta manera, al separar los signos de su contexto original, su significado cambia, se deteriora su valor y disminuye su poder; basta señalar el caso del arte sacro que se exhibe en galerías y museos, a diferencia del que se conserva en la arquitectura sagrada que le confieren el ambiente místico.

El tiempo **(contexto temporal)**

Con el paso del tiempo, los signos (icono, índice y símbolo) van acumulando significados que algunas veces toman diferentes direcciones y cambian el significado original. En otras ocasiones, con el paso del tiempo y otros factores, se llega a perder el significado. Recordemos que los cambios sociales traen consigo cambios ideológicos y culturales que: cambian, agregan o desaparecen significados. Existen casos en los que se conserva la función primaria, pero la ideología únicamente cambia la connotación o función secundaria.

En la arquitectura es importante reiterar que, con el paso del tiempo, algunas funciones primarias (denotativas) se transforman, pierden o se sustituyen por otras y su denotación se pierde, pues los usuarios desconocen el código original y, como consecuencia intrínseca, pasa lo mismo con la función secundaria (connotativa).

La arquitectura sagrada refleja el arte edilicio y arquitectónico que, a su vez, reflejan la espiritualidad y el sentido religioso de la época.

Al decodificar los signos (forma, espacio, función y elementos) ya sean imagen, signo, símbolo (signo: icono, índice o símbolo), podremos leer, interpretar, estudiar y comprender lo mejor posible el o los mensajes contenidos y transmitidos por la arquitectura y, especialmente, la arquitectura sagrada.

III. Arquitectura: forma, espacio, función y elementos

De las Bellas Artes, considero que la arquitectura es el arte de ordenar la construcción, modelar el espacio y generar el ambiente habitable en función de las actividades, necesidades e ideología del hombre. Para realizar su obra, el arquitecto utiliza tanto las propiedades y características físicas, así como los efectos psicológicos y emocionales que producen:

- ◆ La materia-forma (geometría, color y textura).
- ◆ El espacio-tiempo (recorridos y sitios para desarrollar determinadas actividades), la iluminación (natural o artificial).
- ◆ Los elementos (ornamentación, decoración y mobiliario), el paisaje (natural y artificial) para que su obra sea funcional, confortable, agradable y bella.

Forma (función secundaria)

Parto de la definición que nos da Edmund N. Bacon:⁴ La forma en el arte y en el diseño se emplea a menudo para denotar la estructura formal de una obra, la manera de disponer y ordenar los elementos y partes de una composición para producir una imagen coherente.

La forma arquitectónica atañe tanto a la figura-aspecto del volumen, como al proceso creativo del que es producto. De esta manera, considero y propongo que la forma arquitectónica sea considerada como un signo-objeto, ya sea icono, índice o símbolo. Complementado y enriqueciendo la división tripartita de los aspectos básicos a considerar en relación con la forma arquitectónica propuestos por Juan M. Otxotorrena en *La construcción de la forma*,⁵ donde sugiere ver y entender simultáneamente:

- A. La forma como configuración o aspecto externo del objeto arquitectónico: todo edificio tiene una figura susceptible de ser estudiada en términos de objetivos;

⁴ Edmund Bacon, Citado por Dr. Óscar Rivera Melo. Tesis de maestría: "El concepto de forma en arquitectura en su relación con la filosofía", UNAM, 2003, pp. 15 y 17.

⁵ Juan Miguel Otxotorrena, *La construcción de la forma*. Escuela Superior de Arquitectura de Navarra. España, 1999, p. 20.

- B. La forma enmarcada en una tradición, por ejemplo: las arquitectónicas, que sólo pueden entenderse en su marco histórico y atendiendo a su contexto;
- C. La forma como el fruto o el resultado de un proceso de formalización, por ejemplo: la de un edificio no se explica sino a partir de su propio origen genético.

La función secundaria (simbólica) es la que desempeña la volumetría de la forma arquitectónica. En este caso, la arquitectura con su presencia física genera y transmite un estímulo que se convierte en un mensaje de uso o de tipo ideológico.

Espacio

Éste es el medio continuo y homogéneo que nos envuelve. Partiendo del principio escolástico “lo que se recibe, toma la forma de lo que recibe”, es materia en estado sutil que adopta la forma de las envolventes que lo limitan y éstas son las arquitectónicas. El espacio es, en consecuencia, modelable; en tanto que es sustancia, el espacio tiene forma y, en arquitectura, el espacio-forma es organizado y relacionado. Por ello, la forma tridimensional de la arquitectura articula el volumen del espacio y genera un área de influencia, convirtiendo a esta área en territorio propio de la forma.

En la arquitectura se emplean o definen diferentes tipos de espacios, como son:

- ◆ Espacios útiles. Son los destinados a la actividad o uso que le dará el usuario.
- ◆ Espacios circulatorios. Son aquellos que se utilizan para la comunicación entre los espacios útiles, éstos se agrupan en dos grandes grupos: horizontal y vertical. Francis Ching también nos da principios para configuración de la circulación (recorrido): lineal, radial, espiral, en trama, reticular y compuesta.
- ◆ Espacios auxiliares. Son los espacios complementarios a los útiles y circulatorios para el buen desempeño de sus funciones.
- ◆ El espacio virtual. En la actualidad y gracias a los avances tecnológicos, ocupa un lugar preponderante, pues gracias a éste la arquitectura se puede modelar, visualizar y recorrer.
- ◆ En la presente propuesta incluimos el ESPACIO SAGRADO. Éste implica una hie-ro-fanía que destaca, delimita un territorio del medio circundante y lo hace cualita-tivamente diferente. El espacio sagrado hace presente la teofanía; por eso, en la

arquitectura sagrada a dicho espacio se le relaciona con el Espíritu Divino por lo que "Dios está presente", pues lo sentimos aunque no lo podamos ver. Recordemos que en hebreo "rewach" es Espíritu de Dios, soplo; y también se refiere al ámbito, recinto y espacio.

Función **(función primaria)**

La arquitectura es la expresión de las actividades del hombre.

(...) es la creación de espacios que evoquen el sentimiento de uso adecuado.

LOUIS KAHN

Si bien se ha tratado abundantemente si "la forma sigue a la función" o si "la función sigue a la forma", en esta propuesta, al hablar de función-arquitectura, hago referencia a las actividades que permite se lleven a cabo y cómo esta función se puede considerar, leer e interpretar como signo, cumpliendo la función primaria de la arquitectura.

La función primaria, es decir, la utilitaria que se refiere a la(s) actividad(es) que permite(n) (como en el caso de una vivienda: cocinar-cocina; comer-comedor; aseo-baño; descansar-recámara, etc.). En este sentido, las actividades del hombre son tan diversas como los inmuebles y espacios arquitectónicos que las albergan, de ahí la gran variedad de tipologías arquitectónicas (arquitectura para la salud, arquitectura deportiva, arquitectura para la educación, arquitectura habitacional, etcétera). Debemos señalar que esta función o actividad la desempeña el hombre en el espacio interior-exterior de la arquitectura.

Elementos

Un inmueble es prácticamente inhabitable sin mobiliario, sin utensilios, etc., éstos son los que hacen habitable al inmueble, al mismo tiempo que lo decoran, pues están (o deberían estar) vinculados y adaptados a las necesidades de los usuarios, en concordancia con el inmueble.

Se debe aclarar que al hablar de elementos, en primer lugar nos referimos a:

- ◆ La ornamentación. Entendiendo al ornamento como el equipo necesario para la actividad o función, tal es el caso de los ornamentos del altar.

- ◆ Los bienes muebles por destino, baste señalar como ejemplos el caso de los retablos y los pulpitos que, a su vez, cuentan con decoración.
- ◆ La iconografía.

Y, en segundo término, a:

- ◆ La decoración (*decorum*) es el complemento para que se realice una función con propiedad, como la ornamentación de las portadas que cumplen con una función didáctica, que se llegó a convertir en una tipología arquitectónica.
- ◆ El mobiliario que se emplea para las actividades que se llevan a cabo, destacándose aquel que se utiliza para las funciones específicas. Debemos señalar que cuando se cambia el mobiliario, también se modifica el ambiente del espacio.

En relación con la decoración y la ornamentación (al igual que en el caso de la forma-función), mucho se ha escrito al respecto, con algunas opiniones a favor, otras en contra y algunas más mediadoras entre ambas.

IV. Arquitectura signo: icono, índice y símbolo

Arquitectura signo

Los signos son elementos creados con una función utilitaria de comunicación compuestos por significante y significado; algunos autores los denominan "objeto-signo". En este sentido, la arquitectura también es "objeto-signo". La materialidad de la arquitectura es el significante o representante (según) de las diversas funciones con las que cumple como satisfactor de las necesidades:

- ◆ Físicas, por la función o actividades que permite desarrollar, siendo esta la función primaria (denotativa) de la arquitectura.
- ◆ Emocionales (anímicas). El ambiente que genera la arquitectura nos brinda confort, pero también nos puede generar opresión que nos deprime. En este punto, la arquitectura es tanto significante como significado y, por consiguiente, es denotativa y connotativa.

- ◆ Psicológicas (ideológicas, sociales y espirituales). La volumetría (forma) de la arquitectura, en muchos casos, es signo básico del lenguaje arquitectónico mediante el cual se transmite un mensaje. Ésta es la función secundaria (connotativa) de la arquitectura y corresponde al significado del signo-objeto.

Por ello, si cambian las cualidades, las propiedades de la forma, el espacio, la función o los elementos aun en sus aspectos "mínimos" como color, textura, etc., pueden cambiar el significado. Podemos tener la misma forma cúbica, pero su significado es diferente si es de concreto que connota fortaleza o si es cristal que connota transparencia.

De esta manera, la lectura, estudio y análisis arquitectónico se enriquecen, gracias a la semiología, como los parámetros de significante y el significado enunciados por Renato de Fusco en "Arquitectura como mass medium",⁶ a partir de lo cual propongo para la lectura, estudio y análisis de la arquitectura, atender al significado arquitectónico que nos conlleva a:

- ◆ El significante y significado arquitectónico, y de esto depende si la arquitectura signo es icono, índice o símbolo (imagen, signo o símbolo).
- ◆ El signo arquitectónico es principalmente un signo icónico-analógico tridimensional conformado por la forma-volumen y el espacio que le permite sea funcional y habitable.

El signo arquitectónico

El signo arquitectónico es principalmente icónico-analógico (en algunos casos índice y símbolo), tridimensional conformado por forma y espacio que le permite ser formal, funcional y habitable. Por ello, su función primaria (denotativa) es la o las funciones y/o actividades que permite llevar a cabo a través de sus relaciones ínter e intraespaciales. Su función secundaria (connotativa) es, la de todo signo, transmitir y comunicar algo.

La articulación del signo arquitectónico depende de:

⁶ Renato De Fusco, "Arquitectura como mass medium" notas para una semiología arquitectónica, Anagrama, España, 1970, p. 180.

- ◆ Un código funcional que articula las actividades que permite desarrollar; a su vez, este código se correlaciona y forma parte del lenguaje de la arquitectura, en el que interviene;
- ◆ Un código basado en un signage.

Esta articulación sintética conlleva un léxico variable que, en algunas ocasiones, se reduce a elementos tipo que son ordenados (articulados y relacionados) según la característica común a (todos) los códigos icónicos que son analógicos y la función o actividad que permite desarrollar.

A diferencia de los signos-ícono, el signo arquitectónico en la mayoría de los casos es significado del significante, donde la representación es la cosa representada, por lo cual, en muchos casos, no se distingue o separa una de otra, ya que son la misma cosa. La distinción se da principalmente cuando el signo arquitectónico es simbólico y, en estos casos, la arquitectura comparte la naturaleza de la escultura.

Con la articulación de los signos se genera un mensaje que es transmitido por el arquitecto a través de la arquitectura. Y, a este mensaje, el receptor (usuario y observador) responde con un contramensaje (reacción) que, a su vez influye, forma parte o es considerado por el arquitecto en la elaboración y articulación del próximo mensaje. Sin embargo, en la arquitectura (como en otras artes) se da un hecho curioso, apenas es creada una nueva forma, la sociedad le da un significado y le otorga un sobrenombre por asociación visual que, muchas veces, no es el deseado por el arquitecto, tal es el caso de:

- ◆ El centro Kalakmul—"La lavadora"
- ◆ El edificio de Mexicana—"La licuadora"
- ◆ Las torres Arcos Bosques—"El pantalón"

De ahí la importancia de atender el significando y el significado de la arquitectura.

Arquitectura signo: ícono, índice y símbolo

A partir del hecho de que la arquitectura-signo es, en la mayoría de los casos, la representación de la cosa representada, se toma como eje y guía la triada: ícono, índice y símbolo propuesta por Peirce, al ser la encargada de la relación entre el signo con el objeto. Por su parte, la arquitectura, ya sea por su forma con sus *propiedades y cualidades*, por el

espacio generado o por su función, puede ser: arquitectura–icono, arquitectura–índice, arquitectura–símbolo.

Los paralelismos y asociaciones existentes entre los diferentes signos arquitectónicos (icono, índice y símbolo) nos demuestra que el signo arquitectónico:

- ◆ A nivel de conjunto arquitectónico, en la volumetría, o forma del inmueble puede ser: icono, índice o símbolo.
- ◆ El espacio generado por la forma o volumetría puede ser: índice o símbolo.
- ◆ La función, actividad que permite el espacio-forma y el mobiliario puede ser: icono, índice o símbolo.
- ◆ En los elementos (incluyendo al mobiliario), que conforman a la arquitectura, también puede ser: icono, índice o símbolo.

La arquitectura, a nivel conjunto o en su exterior puede ser signo-icono, mientras que su espacio interior es signo-índice y sus elementos signo-símbolo.

Arquitectura icono

El icono es el signo que se refiere al objeto que denota, en virtud de los caracteres propios que posee y reproduce la forma de las cosas, por lo que existe semejanza entre el referente y lo referido, por ello sirven para transmitir ideas de lo que representa simplemente al imitar lo representado. En el caso de la arquitectura, el signo-icono puede denotarse a sí mismo convirtiéndose en índice, o bien, puede denotar alguno otro objeto, elemento o idea.

Para Peirce el signo icono es análogo, analógico y contiene metáfora. Las características que posee la arquitectura icono le da un amplio abanico de relaciones entre significantes y significado y éstas, por lo general, pueden ser inducidas como en el caso de la arquitectura índice, motivo por el cual no existe la menor duda de que el dibujo (croquis, plano, isométrico y perspectiva) de un edificio y, en especial, el diseño es un signo icónico. Lucio Costa, en esta misma línea, afirma que el arquitecto no garabatea, él traza.

Arquitectura índice

El signo-índice se refiere al objeto que denota por alguna semejanza o analogía con él; el índice comparte ciertos caracteres con el objeto, es decir, existe relación entre significante

y significado, muestran algo de lo que representan por estar físicamente conectados, por eso la arquitectura es signo índice de los objetos que inspiraron al arquitecto y, en muchos casos, la arquitectura es signo índice de sí misma. También se da, cuando el edificio por su forma expresa ciertas funciones que cualquiera puede leer, independientemente de la cultura, pues no requiere de una respuesta aprendida.

Recordemos que para Peirce el índice es unívoco, natural y Charles Jencks llama a esta arquitectura *literal* y considera que es una arquitectura significativa de bajo nivel, pues ésta se refiere a sí misma y no a metáforas, símbolos, ideas o códigos estéticos. Sin embargo, con el paso del tiempo y el uso continuo del mismo signo para determinadas funciones, esta arquitectura se transforma en tipológica y se puede convertir en simbólica.

Arquitectura símbolo

El símbolo es el signo que se refiere al objeto que denota por asociación de ideas en virtud de un consenso, por lo cual puede no existir similitud entre el símbolo y el objeto denotado por él. Es el caso al que se llega en la arquitectura con el diseño tipológico, basándose en la relación aprendida entre significante y significado, la relación con lo que representa es convencional, han sido asociados con su significado por el uso. Por ello, es difícil para el arquitecto lograr que una nueva forma sea funcional y, por lo tanto, es difícil dar forma a una nueva función sin el apoyo de la decodificación del usuario, quien al no conocer la decodificación, le da una interpretación metafórica con los signos que ya conoce. Como ejemplos podemos citar:

- ◆ Los diferentes tipos de columnas que cumplen y denotan su función (primaria) estructural, pero cada uno de ellos connota un concepto distinto, desarrollándose la función secundaria, pues la columna se puede transformar en simbólica.
- ◆ Los diferentes tipos de escaleras que, dependiendo de sus acabados, longitud, proporción (escalinatas), e incluso ubicación, connotan conceptos distintos.
- ◆ Arco de medio punto, ojival, etc., funcionan en un sentido portante, y denotan esta función. Pero sin duda pueden connotar diversos modos de concebir la función. Comienzan a asumir funciones simbólicas.

El objeto arquitectónico puede denotar la función o connotar una cierta ideología de la función, pero sin duda puede connotar otras cosas.

V. Arquitectura y diseño

Recordando que la volumetría-forma (significante) es un signo: icono, índice, símbolo, tiene una lectura e interpretación (significado); con todos estos elementos se pueden complementar y enriquecer EL DISEÑO ARQUITECTÓNICO y las metodologías planteadas por Geoffrey Broadbent:⁷

Geométrico-canónico (icónico)

Es el diseño en el que la geometría, las retículas y los ejes son la base primordial. Puede tener como base conceptual y compositiva la geometría del predio y/o el manejo geométrico de la volumetría del inmueble.

Tipológico-icónico

En este método de diseño se basa en la imitación de los diseños existentes, en el que los miembros de una cultura determinada comparten una imagen mental fija de lo que “debe ser” el diseño. Éste suele estar cimentado en la tradición por la adaptación mutua que ha tenido lugar entre el estilo de vida y la forma del edificio.

Este método de diseño parte de la reproducción del estereotipo de los modelos arquitectónicos. Incluso podríamos hablar de un diseño tipológico de autor, donde el proyecto que se diseña, siguiendo los principios conceptuales, compositivos y/o ideológicos de un autor determinado.

Analógico

Es el diseño en el que la composición o diseño toma de modelo o imagen ciertas características para su desarrollo, pero nunca es una copia fiel como lo es el diseño tipológico.

En este diseño se adoptan y/o adaptan analogías (formales, funcionales y visuales), a la solución de los problemas de diseño. Retoma y reproduce, formal y funcionalmente, lo más representativo de ejemplos análogos en el proyecto a desarrollar. La analogía también parece ser el mecanismo de la arquitectura creativa, pues buena parte de la arquitectura del siglo XX ha recurrido a la pintura y a la escultura como fuente para las

⁷ A. Broadbent, “Diseño arquitectónico”, España: GG, 1976, 230 pp.

analogías, pero también se pueden extraer analogías personales e incluso de conceptos filosóficos.

Programático

Es el método de diseño donde confluye tanto el diseño geométrico, tipológico o análogo con base en el estudio y análisis de las características del proyecto a desarrollar.

VI. Hermenéutica analógico-icónica de la arquitectura sagrada y diseño

En lo referente a la conceptualización y diseño de la arquitectura sagrada contemporánea se debe atender a la analogía e iconicidad. Teniendo en cuenta que, para el estudio, conceptualización y diseño de la arquitectura, es necesario iniciarse en el conocimiento del:

- ◆ Lenguaje de la arquitectura, pues éste es el medio a través del cual se expresa la obra, que haciendo un paralelismo sería el equivalente al idioma.
- ◆ Lenguaje arquitectónico es el mensaje que transmite y comunica: si el lenguaje de la arquitectura es el idioma, entonces el lenguaje arquitectónico es lo que se dice de manera personal.

Cabe señalar que para el caso particular de la arquitectura sagrada, el lenguaje con el que se expresa es de tipo simbólico, el cual podemos equiparar con las parábolas con las que enseñaba el maestro Jesucristo, que si bien está a la vista de todos, sí desconocemos su código (ideología y esencia), es decir, el significado del significante, por más que la veamos no la entenderemos. De esta manera, para profundizar teórica y prácticamente en el estudio (análisis e interpretación), conceptualización y diseño de la arquitectura sagrada como materialización de una ideología mítico-religiosa y una expresión de la sacralidad, se atiende a consideraciones:

- ◆ Religiosas y filosóficas (como base ideológica y conceptual de la arquitectura);
- ◆ Semióticas (organización y estructura del mensaje), y
- ◆ Hermenéuticas (como base para la interpretación).

Estos factores (religión, filosofía, semiótica y hermenéutica) nos brindarán una visión que nos permita comprender la expresión y manifestación de lo sagrado por medio de imágenes, signos y símbolos (signo: icono, índice, símbolos), colores, texturas, iluminación y rituales (función) que generan y conforman el ambiente de la arquitectura y, especialmente, de la arquitectura sagrada, que bien se puede considerar como arquitectura signo.

Por ello, su función primaria (denotativa) es las funciones y/o actividades que se llevan a cabo a través de sus relaciones ínter e intra-espaciales. Su función secundaria (connotativa) es, la de todo signo, transmitir y comunicar algo.

La articulación del signo arquitectónico depende de:

- ◆ Un código funcional que articula las actividades que permite desarrollar; a su vez, este código se correlaciona y forma parte del lenguaje de la arquitectura en el que interviene, y
- ◆ Un código basado en un signaje.

Esta articulación sintética conlleva un léxico variable que, en algunas ocasiones, se reduce a elementos tipo que son ordenados (articulados y relacionados) según la característica común a los códigos icónicos que son analógicos y la función o actividad que permite desarrollar.

A diferencia de los signos-icono, el signo arquitectónico en la mayoría de los casos es significado del signifiante, donde la representación es la cosa representada, por lo cual, en muchos casos, no se distingue o separa una de otra, ya que son la misma cosa. La distinción se da principalmente cuando el signo arquitectónico es simbólico y, en estos casos, la arquitectura comparte la naturaleza de la escultura.

Con la articulación de los signos se genera un mensaje que es transmitido por el arquitecto a través de la arquitectura. A este mensaje, el receptor (usuario u observador) responde con un contramensaje (reacción) que, a su vez influye, forma parte o es considerado por el arquitecto en la elaboración y articulación del próximo mensaje.

Finalmente, cabe comentar que en la década de los 90's, los maestros Salvador Díaz y Rodolfo Silva plantearon en la Universidad Anáhuac Sur, el curso "La enseñanza del diseño arquitectónico mediante el estudio de los espacios destinados al culto católico".

Asimismo, en la Universidad Nacional Autónoma de México, el Mtro. Alejandro Lazo Margáin proponía:

- ◆ Tomar como instrumento didáctico el análisis integral de los templos católicos para capacitar a los alumnos de licenciatura en la tarea de proyectar, así como para favorecer que el alumno aprenda a aprender.
- ◆ Transmitir conocimientos teóricos y metodológicos para desarrollar facultades creativas, especulativas, reflexivas y críticas.

**Los conjuros nahuas
recopilados por Hernando
Ruiz de Alarcón:**

UN ESTUDIO ANALÓGICO de la metaforicidad del RITO SAGRADO

**ISSA ALBERTO CORONA MIRANDA Y
YESSICA VIANEY SÁNCHEZ ACEVES**

Secretario de la revista *Hermes analógica* editada por la Cátedra de Estudios sobre Hermenéutica Analógica del Instituto Superior de Filosofía de Valladolid y auspiciada por el Centro de Estudios y Análisis Social de Galicia (CEASGA). Exbecario del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM "Hermenéutica, analogía y religión". Licenciado en filosofía por la UNAM-FFyL (México). Temas de investigación: Hermenéutica analógica, religión náhuatl; estrategias didácticas para la enseñanza de la filosofía a nivel medio superior.

Pasante en Lengua y Literaturas Hispánicas por la Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. Profesora en Literatura en la Preparatoria ICUB Nicolás Romero. Temas de investigación: Poesía mexicana; Hermenéutica analógica en la poética de Octavio Paz.

Resumen: En este artículo quiero señalar el contexto de los conjuros de Hernando Ruiz de Alarcón, poniendo énfasis principalmente en la forma como se recopilaron las oraciones, es decir, haciendo palpable el método inquisitorio que Ruiz de Alarcón tenía preparado al reunir información de las "supersticiones" de los nativos. Es relevante analizar cómo el conjuro sufrió una transformación al pasar a determinismos teóricos y conceptuales, al pasar a un texto gráfico; lo cual, una vez aislado el rito, se modificó el sentido de los discursos ceremoniales nahuas. Por esta razón, es importante examinar los aspectos lingüísticos y semiológicos del nahuallahtolli, para contextualizar su enunciación y determinar la función que tenía para los indígenas en el periodo novohispano.

Palabras clave: Conjuro, ritual, lingüística, hermenéutica

Abstract: In this article I want to describe the context of the spells by Hernaldo Ruiz de Alarcón. I will emphasize the way the prayers were compiled, that is, showing the inquisitive method that Ruiz de Alarcón had prepared to gather information about the "superstitions" of the natives. It is relevant to analyze how the conjuration underwent transformation as it was translated into theoretical and conceptual determinisms in moving to a graphic text. Isolated from their ritual context, ceremonial nahua discourses changed in their sense and meaning. Therefore, it is important to examine nahuallahtolli linguistical and semiological aspects in order to contextualize their articulation and determine their role in the novohispano period.

Key words: Conjuration, ritual, linguistics, hermeneutics

Hernando Ruiz de Alarcón (una mirada hacia el otro)

En el siglo XVII (periodo novohispano), los indígenas de México mantenían viva su tradición antigua. Tal es el caso de los pueblos nahuas. Hernando Ruiz de Alarcón, párroco, bachiller y teólogo, hermano de Juan, el célebre poeta y dramaturgo, reúne información de prácticas ceremoniales de los nativos, intenta conocer al otro —el indígena—, conocer parte de la cosmovisión de la cultura náhuatl para extirpar sus creencias. Investiga pueblos donde los cultos ancestrales se conservaban; básicamente compila datos que conciernen a temas relacionados con magia y religión. De ese modo, el sacerdote infatigable recopiló oraciones en contacto directo con el otro indígena, siendo una tarea compleja acceder a dichos conjuros. Ruiz de Alarcón pudo registrar alrededor de noventa conjuros en lengua original.

La filosofía contemporánea ha centrado su interés en la ética, el respeto al otro y la alteridad, como lo han hecho Emmanuel Levinas y Jacques Derrida. El primer filósofo plantea una ética del otro, con su famosa teoría del rostro; básicamente expresa que el rostro del otro, de la diferencia, interpela para que no se le mate, a que se respete la vida del otro. “La proximidad, la inmediatez es gozar y sufrir por el otro. Pero yo no puedo gozar y sufrir por el otro más que porque soy-para-el-otro, porque soy significación [...]”.¹ La ética para Derrida tiene un carácter acentuado en el reconocimiento de la alteridad, es decir, hay una afirmación de la otredad, por lo tanto, la ética derridiana pretende estar al acecho de la aniquilación del otro. En este sentido, podemos hablar de una ética de la vigilancia² en la que el principal dominio está en vigilar la exclusión del otro. Derrida menciona en *Políticas de la diferencia*: “una ética general de la vigilancia me parece necesaria respecto de todas las señales que, aquí o allá, en el lenguaje, la publicidad, la vida política, la escritura de los textos, etcétera, puedan alentar por ejemplo la violencia falocéntrica, etnocéntrica o racista”.³ De aquí que la ética reconozca al otro, a la diferencia.

Ahora bien, muchos evangelizadores no reconocieron al indígena, pues no eran antropólogos. Ruiz de Alarcón acechó al indígena por sus “prácticas idolátricas”; en ese sentido, la mirada del bachiller hacia la otredad no fue la más propicia, pues no reconoció la diferencia. No obstante, en el *Tratado de las supersticiones*, la voz, la palabra del indígena se manifiesta y la mirada hacia el otro radica justamente en conocer las prácticas religiosas

¹ Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 153.

² Cfr. Jacques Derrida, *Políticas de la diferencia*.

³ *Ibid.*, p. 38

de la diferencia. De esta manera, la intención de Hernando hacia lo diferente se centra en tratar de re-conocer las manifestaciones culturales de los nahuas, aunque las tache de idolátricas. Lo que se reconoce es el estudio profundo de la diferencia.

Fueron Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz quienes reconocieron ampliamente al indígena. Hombres adelantados a su tiempo, ya problematizan en términos éticos lo que plantean filósofos contemporáneos como los que cité arriba, pues Bartolomé y Alonso plantean el reconocimiento por la diferencia.

Ruiz de Alarcón empezó la compilación de datos concernientes a los conjuros alrededor de 1617. En 1629 es terminado el *Tratado de las supersticiones*, un siglo después de la caída de Tenochtitlán. Básicamente busca información de los pueblos coixa y tlahuica, en los estados actuales de Morelos y Guerrero. A pesar de que un siglo había transcurrido de evangelización, colonización y "conquista", las tradiciones permanecían. Dice Ruiz de Alarcón al respecto:

Lo cierto es que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolátricas, que ahora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mismas [sic]⁴ que acostumbraban sus antepassados, tienen su rayz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son Angeles y dioses, capaces de adoracion, y lo mesmo juzgan de los vientos por lo qual creen que en todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles y quebradas. Lo mismo creen de los ríos, lagunas, y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera y encienso, y lo que mas veneración dan y casi todos tienen por dios, es el fuego como se vera en el tratado de la idolatria.⁵

El contacto que tuvo Ruiz de Alarcón con la alteridad, con la diferencia, ya que fue una labor compleja penetrar al lenguaje misterioso de los nahuales. Los nativos se negaban a confesar sus oraciones, por miedo a ser denunciados ante la Inquisición. También es importante resaltar que este tipo de lenguaje no era de uso coloquial, sólo se utilizaba en ceremonias especiales, era un lenguaje sagrado para invocar a los seres mágicos y a los dioses, por lo cual el orador tenía que estar iniciado en las ciencias ocultas para expresar dichas metáforas. "*Mictlan mati, topan mati* (Sabe del mundo de los muertos, sabe de lo que pasa sobre nosotros). Sabe de las cosas subterráneas y celestes. Es sabio en la ciencia

⁴ Las citas de los textos de los siglos XVI y XVII frecuentemente tienen faltas ortográficas; no las omito para mostrar el texto original. Le pido al lector tome nota de dichos errores de los textos citados.

⁵ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*..., pp. 23-24.

oculta".⁶ A pesar de que el objetivo de la religión católica era destruir sistemáticamente los símbolos del indígena, es importante saber cómo es que el cura pudo acceder a dicha información oculta, para entender lo que para él era radicalmente opuesto.

Otro documento fundamental que intenta conocer al otro indígena es el *Manual de ministros de los indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas* de Jacinto de la Serna. Contemporáneo de Ruiz de Alarcón, Jacinto fue un hombre que profundizó más en la cultura antigua y, por ello, su obra es más extensa y proporciona un análisis hondo del *tonalpohualli* (cuenta de 260 días). Lo interesante es que en su libro mencionado analiza con mayor detalle el sentido de los conjuros.

De la Serna fue doctor en teología y tres veces rector de la Universidad de México. En los pueblos donde principalmente el teólogo recopila información son Tenantzingo, Xalatlaco y Atenango, entre otros. Ahí intenta extirpar las "idolatrías" de los indígenas.

Fray Bernardino de Sahagún fue quizá quien estudió con mayor detalle al otro indígena, en comparación con los autores mencionados anteriormente, ya que recopiló gran cantidad de datos de la cultura náhuatl, generando junto con sus informantes un calepino de las costumbres de los indígenas. En 1540 inicia formalmente sus estudios sobre la cultura antigua, reuniendo información de Texcoco en Tepepulco y de México-Tlatelolco.

La Historia General de las Cosas de Nueva España o *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún es una obra inmensa que responde a múltiples temas, ya sean de índole religiosa, literaria, astrológica, de la medicina, hasta de la filosofía moral de los indígenas, etcétera. Sin embargo, Sahagún no muestra mucho interés por los conjuros, sino más bien por los diálogos como los *huehuetlahtolli*, entre otros. "Los primeros compiladores del siglo XVI no se interesaron en los *nahuallahtolli*, sino más bien (entre otros) en los *huehuetlahtolli*, discursos ligados a ceremonias familiares y sociales (como los discursos de las parteras) y en los *teocuicatl*".⁷ Fray Andrés de Olmos también recopiló hechizos, de esta manera, la única mirada que trata las metáforas de los conjuros de los pueblos nahuas en los siglos XVI y XVII son Olmos y Ruiz de Alarcón.

⁶ Alfredo López Austin, "Términos del *nahuallahtolli*", p. 12.

⁷ Dominique Raby, "Mujer blanca y dolor verde: uso de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el Tratado de Ruiz de Alarcón", p. 294.

Recopilación de los conjuros

Es importante señalar la manera como Ruiz de Alarcón recopiló los conjuros, ya que no fue la mejor manera en la que accedió a dicha información. En la mayoría de los casos, el informante indígena era forzado a confesar la práctica "idolátrica".

Lo mismo es de los hechizeros que llaman *Texoxqui* o *Teyollòquani* o *tetlachihuiani*, que casi es vna mesma cosa, jamas confiessen, aunque aya informacion contra ellos, como del vn genero y el otro la hauido ante mi en diferentes provincias y nunca he podido hazer que lo confiessen para sacarlo a luz enteramente, aunque en el fuero secular se prouo a vnos indios del pueblo de Coyuca, provincias de Acapulco, que con vnas cenizas que auian puesto vn palmo debajo de tierra en vna hermita del dicho pueblo, cerca de vn Altar donde regaban de ordinario los de aquel barrio, auian muerto mucho breuissimamente de vna furiosa enfermedad, y estas cenizas confessaron auerlas recebido de unos buhos o cuclillos que las auian traído en las vñas muchas lenguas de alli embueltas en vnos trapos, pareciendoles a ellos, que tambien estaban en figura de buhos quando, las recibieron.⁸

El teólogo no registra a plenitud los conjuros, pues el informante se negaba a confesar sus creencias por miedo a ser denunciado ante la Inquisición cristiana. Por tanto, la palabra de los informantes no se manifestó a cabalidad, porque siempre que confesaban era bajo la presión que ejercía el párroco.

Presso el indio confesso de plano, y que tenia experiencia de la verdad y efecto de las palabras por las muchas vezes que se auia librado con ellas, y que vltimamente, lleuando tributos de su magestad, le auian salido al camino salteadores, a los quales el auia venzido y muerto en virtud de sus palabras, al fin le dio por libre.⁹

El procedimiento inquisitivo anuló el acto integral del ritual. Los conjuros se despojaron de su vitalidad enunciativa; el movimiento peculiar de dichas prácticas quedó suspendido, pues se superpuso una estructura gráfica ajena. A pesar de que la manera como se recopilaban los conjuros no fue la más adecuada para conocer al otro, el estudio que realiza Ruiz de Alarcón en el siglo XVII justamente es el más profundo de la diferencia, de las costumbres de los indígenas.

⁸ H. Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 27.

⁹ *Ibid.*, p. 60.

Su curiosidad no parece ir mucho más allá de la denuncia bien documentada. Su ingenio se desvía muchas veces al servicio de la pesquisa, de la caza del exorcista, con una pasión por preparar la trampa, por recibir la declaración, por enviar al espía, que tal vez sobrepase al verdadero celo. Por fortuna tuvo el cuidado de considerar en idioma náhuatl aquellos conjuros que eran sus trofeos.¹⁰

La información que logró recopilar el bachiller es de suma importancia, pues permite entender más a fondo cómo configuraban el mundo los pueblos autóctonos. El *Tratado de las supersticiones* no deja ser un documento fundamental para comprender la cultura antigua de México.

El *Tratado de las supersticiones*

En 1629 Ruiz de Alarcón termina su magna obra: el *Tratado de las supersticiones*. Este libro, como bien lo menciona el párroco, tiene la intención de abrir camino a los ministros de indios, para evangelizar y para quitar las creencias de “falsos dioses” e imponer la religión católica. Sahagún menciona: “El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor, o de qué causa precede la enfermedad [...]”.¹¹ Tal como expresó el fraile citado, el texto que concibió Ruiz de Alarcón era para extirpar o curar en el mejor de los casos la supuesta “enfermedad” que padecían los naturales.

Ahora bien, el *Tratado de las supersticiones* estructuralmente se divide en tres momentos fundamentales. A mi juicio, el eje principal del documento es el texto en náhuatl; en segundo lugar, la traducción que propone Ruiz de Alarcón; por último, los comentarios a los conjuros, aunque en la mayoría de las interpretaciones del cura, más que aclarar, hacen más difícil la comprensión de un lenguaje por naturaleza oscuro. La exégesis se elaboró entre Ruiz de Alarcón y algún informante indígena; ciertamente no se sabe si fue el mismo actor del conjuro o algún ayudante del bachiller. Sin embargo, el texto es único, es decir, no existe otro estudio que compile conjuros de estas características.

El *Tratado de las supersticiones* da como resultado un escrito donde se da un choque entre dos culturas: las visiones cristiana e indígena. En este manuscrito se contraponen las dos cosmovisiones. La voz indígena intenta manifestarse en el documento como una

¹⁰ A. L. Austin, “Términos del *nahuallahtolli*”, p. 2.

¹¹ Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, p. 17.

flama que se enciende y se apaga; en ciertos momentos, el texto da mucha luz del sentir y saber propio de la cultura náhuatl, y en los comentarios la voz del nativo es suprimida o mal interpretada por la minuta que impone Ruiz de Alarcón.

Un texto complementario a la obra de este autor es el *Manual de ministros de indios* de Jacinto de la Serna, que intenta explicar más a detalle el contenido de los conjuros. Serna considera que Ruiz de Alarcón no profundiza en su investigación, por lo que propone explicar a detalle aspectos que no son mencionados en el *Tratado de las supersticiones*.

[...] el texto en español redactado alrededor de 1656 por el presbítero Jacinto de la Serna [...] quien] visitó la doctrina de Atenango en 1646, encontró a su párroco Ruiz de Alarcón y tuvo acceso a su manuscrito, del cual hizo uso en su propio *Manual de ministros*, destinado a ayudar al clero a erradicar las idolatrías. La obra de la Serna proporciona varias explicaciones ausentes de los manuscritos de Alarcón que han llegado a nuestras manos.¹²

Los conjuros en el *Tratado de las supersticiones* como en el *Manual de ministros* se analizaron desde la visión cristiana. Abundan las interpolaciones en los textos mencionados, aunque el esfuerzo que realizaron los dos evangelizadores es relevante para comprender parte de la cosmovisión náhuatl. Se tiene que examinar con cuidado la información.

Los conjuros en su contexto (lingüístico y ritual)

Los conjuros pertenecen a un tipo de lenguaje peculiar, por lo que se contraponen al habla habitual. La principal oposición consiste en lo siguiente: el lenguaje cotidiano generalmente distingue entre el sujeto conocedor y el objeto por conocer, mientras en el lenguaje ritual esta distancia ontológica se asimila mediante mimesis; el ser se integra a la dinámica del universo. En este tipo de expresiones, el mismo orador se convierte en los dioses o en cualquier elemento natural o sobrenatural. Generalmente, los discursos coloquiales no enfatizan temas relacionados con lo mágico y lo sagrado; en cambio, los conjuros en su totalidad están impregnados de magia y sacralidad.

Los contextos para la aparición de estas formas especiales del lenguaje están restringidos y aparecen en textos elaborados ex profeso para ser empleados en diversos tipos de actividades rituales-religiosas, aunque es posible que el lenguaje ritual estuviera presente en

¹² Danièle Dehouve, "Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón", pp. 302-303.

otros contextos. Este lenguaje figurado o código especial tuvo su máxima expresión en los discursos de tipo institucional, es decir, discursos que formaban parte de rituales sagrados o formales.¹³



Figura 1. *Tepeyolohtli conjurando junto con Quetzalcóatl.*
Códice Borbónico, lámina 3.

Para entender los conjuros es imprescindible considerar la parte lingüística como la parte no lingüística; la primera es evidente, tiene que ver con el significado lógico del texto, mientras que la segunda está cruzando el umbral del lenguaje-lógico, el metalenguaje. Los símbolos, así como aromas, colores y las ofrendas son elementos que construyen sentido. Habrá que agregar que el lugar también es un factor importante en la construcción del sentido del conjuro en su contexto ritual.

¹³ Mercedes Montes de Oca Vega, "Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual", pp. 234-235.

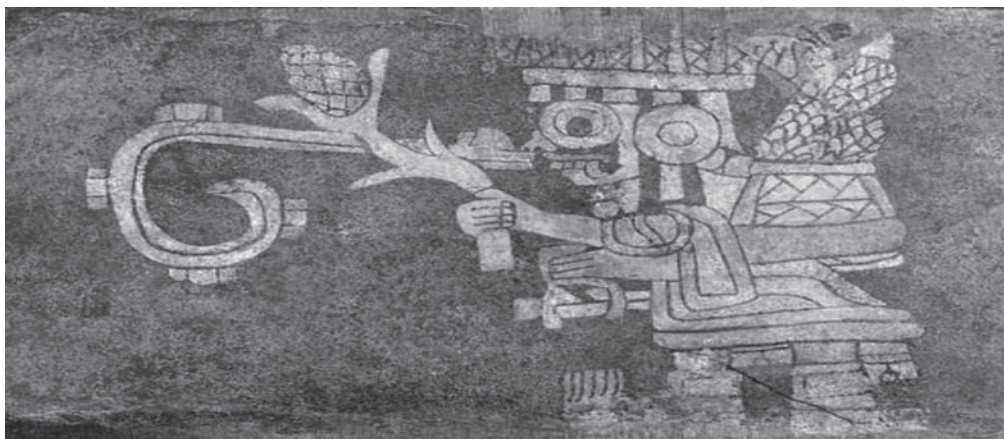


Figura 2. Colgando del brazo de Tláloc lleva un cesto con mazorcas en el ritual para la siembra del maíz. Pintura mural de Zacuala, Teotihuacan.

Características generales de los conjuros

Los conjuros penetran en la *praxis*; las actividades de los nahuas se sacralizan para que se arraiguen al orden cósmico y puedan encauzar de manera ordenada y equilibrada, el fin deseado. De esta manera, una característica fundamental de este tipo de expresiones es la realización de fines prácticos. Se conjura a la tierra, al maíz y a la lluvia para lograr una buena cosecha. La mayoría de los conjuros sacralizan los trabajos que realiza el pueblo, el agricultor, el cazador, el curandero y el caminante; también se conjuran los instrumentos de cada actividad, se consagran ante los dioses, o bien, ante las fuerzas naturales.

Los elementos que estructuran los conjuros se pueden dividir, en mi opinión, en dos ejes: a) la parte lingüística, que tiene que ver con el contenido semántico, con la evidencia arqueológica que ofrece el texto en sí mismo, y b) los elementos semióticos, que no se revelan directamente en el texto, sino que implícitamente se manifiestan, pues no se alcanzaron a captar en su totalidad. A continuación, enumero algunos puntos que estructuran a los conjuros en las dos dimensiones que he mencionado.

Elementos lingüísticos de los conjuros

1. La estructura sintáctica de los conjuros es uniforme; generalmente, los conjuros tienen la misma fórmula y no se presentan variaciones significativas en la construcción de cada oración.

2. En todos los conjuros el tropo es el instrumento que permite la realización del acto ritual.
3. El conjuro a nivel fonético tiene una manera particular de enunciación; dependiendo de la invocación se sube de tono o se baja, inclusive se llega a gritar, imitando sonidos de los animales o elementos de la naturaleza.
4. Los vocablos semánticamente son muy ricos. Un solo término tiene múltiples significaciones, por ejemplo: *Iztaccíhuatl*, "mujer blanca" (traducción literal), pero en contextos para curar o sanar las enfermedades es el copal y varias plantas medicinales; también es el agua; en el contexto para la siembra es la sementera.

Elementos semióticos de los conjuros

1. Los simbolismos en los conjuros abundan, pues son una marca que identifica a este tipo de expresiones.
2. La *kenèsica* en los conjuros dota de sentido el acto ritual.
3. Los colores como los aromas son elementos importantes en los conjuros; un color significa y da sentido; también los aromas comunican en el ritual.
4. La música y la danza; no es tan clara su manifestación en los conjuros; no obstante, en las ceremonias actuales son fundamentales estos elementos para los conjuros, por lo cual me atrevo a considerar la música y la danza como elementos semióticos de los conjuros.
5. Las ofrendas en el ritual se estructuran simbólicamente. Aquí no hay significado verbal, todo es iconicidad, es representación del microcosmos y macrocosmos, se representa la particularidad y universalidad. Es alimento vital de la vida.
6. El espacio ritual o, bien, el lugar sagrado es un elemento medular que contextualiza el sentido de cada conjuro; no es lo mismo un conjuro para la caza del venado en la montaña sagrada, que el conjuro para la siembra de maíz en la sementera consagrada. Cada lugar crea un ambiente especial.¹⁴

¹⁴ Cfr. P. Johansson, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, pp. 15-23.



Figura 3. La música. Códice Becker, lámina 8.

Lenguaje ritual: *Nahualtocaatl* o *nahuallahtolli* "la metáfora náhuatl"

La metáfora por excelencia es el recurso que utiliza el orador en los conjuros. El lenguaje ritual se enmascara, es velado, justamente porque la metáfora es simbólica, es decir, muestra un significado visible y otro oculto; enfatiza más lo segundo, ya que lo sagrado y mágico, lo que pertenece al otro mundo,¹⁵ se nombra mediante lenguaje figurado para no ser profanado.

La palabra en el ritual es particular; cuando se enuncia sufre cambios a nivel fonológico. Mercedes Montes de Oca en su artículo "Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual" menciona que en el idioma yaqui, en uno de los cantos del venado, las palabras no suenan igual en contraste con las habituales. Pone ejemplos como *Toloko* de uso habitual; contrasta en el contexto ritual con *Tolo*, los dos vocablos significan "azul", pero el segundo término cambió fonológica y hasta morfológicamente por su contexto ritual. "Dicho mecanismo se basa en la existencia de dos sentidos para una misma forma léxica, dependiendo de los contextos. Así, la forma habitual tendría un significado y cambiaría de significado en contextos rituales o institucionales."¹⁶

En los conjuros nahuas no hay modificaciones tan drásticas a nivel morfológico. Hay que señalar, aunque sea hipotéticamente, que el orador usaba distintos sonidos para conjurar; dependiendo del hechizo que se decía, se subía de tono o se disminuía o, bien, se mantenía en una sola frecuencia. Tal es el caso del conjuro para cazar animales. Se supone

¹⁵ Cfr. A. López Austin, *Monte sagrado-templo mayor*, pp. 43-50.

¹⁶ M. Montes de Oca Vega, *op. cit.*, p. 226.

que este encantamiento es con tonos sutiles y en ocasiones tonos fuertes, pues cuando se quiere llamar al venado para cazarlo se grita cuatro veces ¡*Tahui!*

Ahora bien, en los conjuros de los pueblos nahuas¹⁷ o de los mayas¹⁸ actuales, los actores del ritual en fuentes orales y escritas mencionan que las palabras tienen una vibración peculiar, en contraste con las palabras cotidianas. Si podemos considerar que la cosmovisión actual es un reflejo de lo antiguo, se puede deducir que los conjuros de Ruiz de Alarcón sí tienen cambios de sonido en la manera en que se enuncian. Este hecho da indicios de que el lenguaje ritual se enuncia diferente al habla coloquial.

Algunos ejemplos:

*Noocelopetlatzine, àço ohuitza yn tlhuelilloc,
noço àmo àço oàcico àço huel ytech oàcico
àço oquehuac oca àcocuic yn notilma?*¹⁹

(Esteria mia, semejante al tigre, si a sucedido
que vino algun maluado a dañarme,
o bien quiça no: si llevo a mide todo punto
a mi ropa y me la alço. ¡*Tahui!* (¡Hola!).
Voz que repiten cuatro veces los cazadores,
para llamar a los animales, si pretenden cazar.)

En el primer caso, la repetición sonora de una vocal propicia que el conjuro tenga una entonación peculiar. *Noocelopetlatzine, àço ohuitza yn tlhuelilloc, noço àmo àço oàcico àço huel ytech oàcico àço oquehuac oca àcocuic yn notilma*. La repetición constante de la "o". En el segundo caso, ¡*Tahui!* "¡Hola!" es una invocación totalmente fonética para persuadir al animal que se va a cazar. Al parecer, es una onomatopeya, imitando el aullido de algún animal.

Hablar del sentido que tiene el lenguaje ritual ha sido revelador en el estudio de distintas culturas. En el caso de los pueblos nahuas, el *nahualtocail* o bien *nahuallahtolli*²⁰ es

¹⁷ Cfr. Luis Reyes García y Dieter Christenssen, *El anillo de Tlalocan*.

¹⁸ Jorge Miguel Cocom Pech, escritor y poeta maya, me comentó que los conjuros que escuchó de su abuelo acentuaban sonidos graves, con el fin de que la cosa que se conjuraba se encantara.

¹⁹ H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones*, p. 65.

²⁰ Ruiz de Alarcón menciona que la noción de metáfora que tenían los indígenas se nombraba *nahualtocaitl*; él mismo traduce como "nombre arrebozado" o "nombre que usan los hechiceros". Sahagún menciona que la noción de metáfora que tenían los pueblos nahuas es *nahuallahtolli* que significa "palabra de los nahuales" o "palabra encubierta". Generalmente los estudios especializados utilizan el término de *nahuallahtolli*. En este estudio utilizaré los dos términos ya que refieren a la misma idea.

por excelencia el género de expresión enigmático, es el lenguaje ritual de los conjuros; por esta razón su característica central es ser metafórico. Su parcial trato, en las investigaciones en torno a este tipo de locuciones ha permitido conocer la organización interna de los discursos ceremoniales. Señala López Austin en su artículo "Términos del *nahuallahtolli*":

A este lenguaje especial, llamado *nahuallahtolli*, dan las fuentes calificativo de oscuro y secreto, inspirado por el demonio para acentuar su carácter esotérico, y el sentido etimológico de su nombre afirma esta naturaleza, aunque aparte de que puede traducirse como lenguaje encubierto, significa lenguaje de los brujos o lenguaje mágico.²¹



Figura 4. Lenguaje ritual, el conjuro o el *nahuallahtolli*. Códice Fejérváy-Mayer, lámina 14.

Para situar el contexto de enunciación del *nahuallahtolli*, es importante tener presentes dos cosas: el lenguaje ritual como palabra velada o encubierta, y que su estructura se cimienta en modelos metafóricos por analogía. En este sentido, es peculiar en este tipo de expresiones el uso constante de tropos, ya que posibilita que el ritual logre su objetivo, pues cada conjuro, ya sea para el agricultor o el cazador, tiene una finalidad que consiste en que se realice plenamente el acto de cazar o de sembrar maíz, según sea el caso de cada conjuro.

²¹ A. L. Austin, "Términos del *nahuallahtolli*", p. 1.

[...] la llave del *nahuallahtolli* se encuentra en su capacidad de transformarse según el objeto ritual. En el caso del presente "conjuro" cuya meta es conseguir una presa en la cacería, mi análisis mostrará cómo el empleo de nombres disfrazados y metafóricos permite lograr la eficacia ritual en este contexto preciso.²²

El *nahuallahtolli* potencialmente metafórico por analogía²³ permite la realización de fines concretos. La analogía proporciona el ritual, porque es metáfora y metonimia; los conjuros no sólo contienen metáforas, también hay metonimia porque constantemente se hace referencia a los hechos empíricos. En este sentido, el *nahuallahtolli* proporciona el ritual, proporciona cada acto, para lograr que se realice el hecho deseado.

Contexto prehispánico y novohispano del *nahuallahtolli*

Considero que el *nahuallahtolli*, en tiempos anteriores a la llegada de los españoles, constituyó una fuente esencial de conocimiento en el tejido del saber de los nahuas. Miguel León-Portilla menciona en su artículo "*Cuicatl y tlahtolli*. Las formas de expresión en náhuatl", al respecto: "Al igual que la gran mayoría, si no es que la totalidad de las expresiones que hemos estudiado, también estas formas de *tlahtolli* respondían a requerimientos sociales y culturales hondamente enraizados en la visión del mundo y las creencias de los pueblos nahuas".²⁴ En este sentido, *grosso modo*, la función social y cultural del *nahuallahtolli* se puede plantear de la siguiente manera: a) este lenguaje era el medio de comunicación con las entidades supremas, con los seres naturales y sobrenaturales;²⁵ b) fue importante para el mundo náhuatl la utilización de estos conjuros para la curación de enfermedades; c) de igual manera, los conjuros sirven para la caza, para la fructificación de la agricultura, etcétera;²⁶ d) cabe señalar, que por medio de estos mecanismos ceremoniales, se asignaba nombre calendárico al recién nacido.²⁷

Quienes efectuaban los conjuros eran personajes sabios –gobernantes, sacerdotes y nahuales–. La traducción literal del vocablo mismo, *nahuallahtolli*, es "palabra del *nahualli*". Son los nahuales mismos quienes emplean generalmente estas expresiones.

²² Danièle Dehouve, "Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón", p. 302.

²³ Cfr. Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*, p. 140.

²⁴ Miguel León-Portilla, "*Cuicatl y tlahtolli*. Las formas de expresión en náhuatl", p. 97.

²⁵ Cfr. A. L. Austin, "Términos del *nahuallahtolli*", p. 1.

²⁶ Cfr. D. Dehouve, *op. cit.*, p. 299.

²⁷ Cfr. H. R. Alarcón, *Tratado de las idolatrías, supersticiones*, p. 24.

En los textos novohispanos de los siglos XVI y XVII, los frailes y párrocos que recopilaron estos discursos muestran con claridad las prácticas ceremoniales que llevan a cabo los nahuales.

El discurso en el contexto prehispánico no se limitaba a un solo grupo de la población, ya que muchos sortilegios tienen la finalidad de curar enfermedades del pueblo en general. Por lo tanto, se deduce que el género discursivo del *nahuallahtolli* era más colectivo que particular, no por el carácter oscuro y de difícil acceso a su significación que sólo un grupo exclusivo de hombres comprendía, sino porque muchas oraciones están dirigidas a las actividades cotidianas. "No es la tradición de un pertinaz grupo cerrado de brujos que funda su terquedad en el beneficio económico de su profesión, puesto que gran parte de los conjuros pertenecen al agricultor, al recolector de miel, al cazador, al caminante, al hombre del pueblo."²⁸

Conclusión

La tradición antigua se negó a morir. Muchos pueblos resistieron la imposición ideológica. Los rituales, un siglo después de la llegada de los españoles a distintos pueblos, seguían fundamentando la existencia espiritual de muchos pueblos en Mesoamérica. Los conjuros que recopiló Ruiz de Alarcón en el periodo novohispano seguían teniendo una función determinante en las sociedades nahuas. Me atrevería a decir que no habían sufrido cambios tan drásticos después de transcurrido un siglo de la "conquista".

Referencias

- Beuchot, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM, 2002.
- Códice Borbónico*. México: Siglo XXI, 1981.
- Códice Fejérváry-Mayer (El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo)* introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Gabina Aurora Pérez Jiménez. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Dehouve, Danièle. "Un ritual de cacería. El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 40, 2009, pp. 299-331.
- Derrida, Jacques. *Políticas de la diferencia*. diálogo con Élisabeth Roudinesco en: *Y mañana qué...*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, julio de 2003, pp. 9-28.

²⁸ A. L. Austin, "Términos del *nahuallahtolli*", pp. 2-4.

- Johansson, Patrick. *Festejos, ritos propiciatorios y rituales precolombinos*, en "Colección Teatro Mexicano. Historia y dramaturgia". México: CONACULTA, 1992.
- León Portilla, Miguel. "Cuícatl y tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl" en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 16, 1983, pp. 13-108.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sigueme, 2003.
- López Austin, Alfredo. "Términos del nahuallahtolli" en *Historia mexicana*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, vol. 17, no. 1 (65), 1967, pp. 1-36.
- López Austin, Alfredo. *Monte sagrado-templo mayor*. México: UNAM-IIA, 2009.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. "Los difrasismos: un rasgo del lenguaje ritual" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 39. México: UNAM/ IIH, 2008, pp. 225-238.
- Raby, Dominique. "Mujer blanca y dolor verde: uso de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el Tratado de Ruiz de Alarcón", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 37, 2006, pp. 293-315.
- Reyes García, Luis y Dieter Christenssen. *El anillo de Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica-CIESAS, 1990.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las idolatrías, supersticiones dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. México: Ediciones Fuente Cultural, 1892.
- Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa, 1986.

