

Revista —  
— de **Filosofía**  
Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

144

AÑO 50 • ENERO-JUNIO • 2018

ISSN: 0185-3481

# **Universidad Iberoamericana, A. C.**

---

## **Rector**

David Fernández Dávalos

## **Vicerrector académico**

Alejandro Guevara Sanginés

## **Director del Departamento de Filosofía**

Pablo Lazo Briones

---

Revista de Filosofía, fundada por José Rubén Sanabria †.

Publicación semestral del Departamento de Filosofía  
de la Universidad Iberoamericana. Número 144, año 50, 2018.

---

**Director:** José Antonio Pardo Oláquez

---

## **Comité de dirección:**

- Pablo Lazo
  - Luis Guerrero
  - Francisco Galán
  - Carlos Mendiola
- 

## **Consejo editorial:**

- |   |  |
|---|--|
| • Heinrich Beck<br>(Otto-Friedrich-Universität Bamberg)         | • Paul Gilbert, S.J.<br>(Universidad Gregoriana de Roma)   |
| • Mauricio Beuchot<br>(Universidad Nacional Autónoma de México) | • Klaus Held<br>(Bergische Universität Wuppertal)  |
| • Michel Dupuis<br>(Universidad de Lovaina)                     | • Augusto Hortal, S.J.<br>(Instituto de Filosofía del Consejo Superior de<br>Investigaciones Científicas-Madrid) |
| • Marcela García<br>(Universidad Nacional Autónoma de México)   | • Thomas Meier<br>(Ludwig-Maximilians-Universität München,<br>Munich Center for Mathematical Philosophy)         |
| • Miguel García-Baró<br>(Pontificia Universidad de Comillas)    | • Antonio Zirión<br>(Universidad Nacional Autónoma de México)  |
| • Adolfo García de la Sienra<br>(Universidad Veracruzana)       |  |
- 

## **Secretario Editorial**

- Jesús René Flores Castellanos

Revista —  
— de **Filosofía**  
Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

144

AÑO 50 • ENERO-JUNIO • 2018

ISSN: 0185-3481

### *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*

Publicada anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural,  
Sociedad de Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso  
de la Veracruz (Secc. de Filosofía)

*Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A. C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4919. [www.ibero.mx](http://www.ibero.mx), [publica@ibero.mx](mailto:publica@ibero.mx). Editor Responsable: José Antonio Pardo Oláguéz. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2016-050912464400-102, ISSN 0185-3481. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido 15125, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4126. Impresión: Diseños e Impresos Sandoval. Tizapán 172, Col. Metropolitana, 3ª sección, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750, Tel. 5793-4152. Distribución: Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, Ciudad de México. Tel. 5950-4000 ext. 4919 o 7330. De las opiniones expresadas en los trabajos aquí publicados responden exclusivamente los autores. Cualquier reproducción hecha sin el permiso del editor se considerará ilícita.

*Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana* No. 144, enero-junio 2018, se terminó de imprimir el mes de abril de 2019 con un tiraje de 400 ejemplares.

## Tabla de contenido

### **Debate filosófico contemporáneo**

1. Patricia Vargas García,  
*Símbolo, racionalidad y filosofía en Mauricio Beuchot y Andrés  
Ortiz-Osés.* 9

### **Hermenéutica y estudio de los clásicos**

1. Felipe Callero,  
*América en el pensamiento de Don Miguel de Unamuno:  
El binomio Bolívar-Unamuno.* 29
2. Alberto J. L. Carrillo Canán,  
*McLuhan y el método para el estudio de los medios:  
El enfoque estructural.* 59

### **Reseña**

1. Abraham Gorostieta Gallo,  
*Nietzsche: psicólogo de la filosofía. Robert B. Pippin, Nietzsche,  
la psicología y la filosofía primera,* Paradiso Editores/UIA,  
México, 2015, 213 páginas. 85
2. Iraia Elorduy Alverde,  
*La sociedad desde los ojos de la literatura,* reseña de:  
Nuria Sánchez Madrid, *Hannah Arendt y la literatura,*  
Ballarta, Barcelona, 2016, 200 páginas. 89

*Datos de los colaboradores* 95

*Requisitos para las colaboraciones* 97





**Debate filosófico  
contemporáneo**





# Símbolo, racionalidad y filosofía en Mauricio Beuchot y Andrés Ortiz-Osés<sup>1</sup>

*Patricia Vargas García*

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA. MÉXICO

## **Resumen:**

En el proceso para revalorar al símbolo como camino a la verdad, que emerge sobre una trayectoria ascendente desde Nietzsche, Cassirer, Nicol, Gadamer hasta Ricoeur, aquí se convocan las aportaciones de la Hermenéutica Analógico Icónica de Mauricio Beuchot y la Hermenéutica Simbólica de Andrés Ortiz-Osés. Se contrastan sus reflexiones enfocadas a la revisión de la naturaleza del símbolo, si posee una racionalidad que contribuya con las pretensiones filosóficas de universalidad.

**PALABRAS CLAVE:** Símbolo, racionalidad, hermenéutica, Mauricio Beuchot, Andrés Ortiz-Osés.

## **Abstract:**

*In the process to reexamine the symbol as a way to the truth, which springs up over an ascendant trajectory from Nietzsche, Cassirer, Nicol, Gadamer to Ricoeur, here the Mauricio Beuchot's contributions in Analogic Iconic Hermeneutics and the Symbolic Hermeneutics of Andrés Ortiz-Osés are called forth. Their approaches about the nature of the symbol are contrasted looking for a rationality that contributes with the philosophic aspiration of universality.*

*Keywords:* Symbol, rationality, hermeneutics, Mauricio Beuchot, Andrés Ortiz-Osés.

---

<sup>1</sup> El presente trabajo fue extraído de “Analogicidad y simbolismo: una comparación crítica entre dos modelos hermenéuticos”, tesis con la que se obtuvo el grado de Maestría en Filosofía con mención honorífica en la UNAM, en 2011.

La racionalidad del símbolo es punto central en la discusión sobre su naturaleza, pues de ello depende su integración como objeto de la Filosofía Hermenéutica. Por un lado, la búsqueda de la verdad se potencializa en el terreno movedizo de lo simbólico, al tiempo que crece el riesgo de hacer de la filosofía un albergue de imagerías, simples conjeturas, o meras invenciones. Los hermeneutas que aquí convocamos han querido correr el riesgo, no sin precaución, cada quien según su perspectiva, para no perderse o caer en el abismo de los significados. Mauricio Beuchot y Andrés Ortiz-Osés han reconocido, cada uno a su modo, la tensión generada por la búsqueda de un conocimiento universal capaz de respetar la multiplicidad de lo particular y se han enfrentado a la disyuntiva entre la profundidad y el progreso, y persisten en querer descifrar la verdad filosófica a través del símbolo cuidando de respetar su significación viviente. Así lo quiso ya Paul Ricoeur, al sentar un valioso antecedente de cómo adentrarse filosóficamente en el mundo del simbolismo.

Como introducción al tema mencionaré algunos rasgos de la historia de la filosofía hermenéutica que vincularon irremisiblemente la interpretación por el camino del símbolo. Enseguida, presentaré en forma de contraste algunos puntos angulares de las teorías sobre el símbolo, de la Hermenéutica Simbólica y la Hermenéutica Analógico-Icónica, con miras a comprender cómo estas hermenéuticas desarrollan filosofía a partir de sus estudios sobre el símbolo, y cuáles son los matices que las diferencian entre sí. El contraste entre estos dos modelos hermenéuticos aportará al lector mejor comprensión de la naturaleza del símbolo y su vínculo con la filosofía. Dejaré para mejor ocasión la controversia entre estos dos modelos hermenéuticos sobre la dimensión sígnica del símbolo.

Durante la historia de la ciencia y la cultura del siglo xx, el símbolo ha sido revalorado. Uno de los detonadores de esta vuelta al símbolo se encuentra en Gadamer y su influyente afirmación:

[...] es una tarea propiamente filosófica —al menos para la tradición europea de la filosofía que vive mirando de reojo a la ciencia— hacer justicia a la dimensión de lo mítico [...]. La tendencia objetivadora de la conciencia (y no sólo la de la moderna ciencia) debe ser compensada con la experiencia mítica.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Hans Georg Gadamer. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 64.

En esta revaloración se concentran las miradas que atendieron con anterioridad al símbolo desde diversas perspectivas hermenéuticas. Nos referimos al caso de Nietzsche, todavía en el romanticismo del siglo XIX, y de Cassirer, ya en el siglo XX.

Nietzsche desconfió del concepto y del principio de identidad, y así lo manifestó:

La lógica está vinculada a una condición: dar por sentado que haya casos idénticos. De hecho, para que se piense y se concluya lógicamente, primero es necesario fingir cumplida esa condición. Esto significa que la voluntad de verdad lógica sólo puede llegar a cumplirse tras haber aceptado un falseamiento por principios de todo acontecer...<sup>3</sup>

En otras palabras, detrás del principio de identidad no hay una voluntad de verdad, sino de poder. Su desconfianza hacia lo conceptual y sus principios indica como alternativa para continuar un rumbo como el del símbolo. Por otro lado, el valor epistemológico del símbolo fue descubierto por Ernst Cassirer quien observó que el hombre no sólo crea símbolos para interpretar el mundo, sino que en sí mismo es un “animal simbólico”. Sus estudios revelaron que el mundo humano lo configuramos a partir de modalidades simbólicas: la forma mítica (religión y arte), la forma lógica (matemáticas y ciencias naturales) y la forma lingüística (lenguaje natural, filosofía y ciencias de la cultura). Esta revaloración del símbolo nos instiga a revisar la vieja pretensión científica de objetividad, pues ahora hay que integrar la subjetividad:

El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato [...] La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Nietzsche *apud* Albrecht Wellmer. *Sobre la dialéctica de modernidad y post-modernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. España: Editorial Visor, 1993, p. 145.

<sup>4</sup> Ernst Cassirer. *Antropología filosófica*. México: FCE, 2006, pp. 47-48.

La razón hermenéutica toma significado como la razón humana, plural, entendida en un sentido extendido, capaz de integrar dialécticamente la razón formal con su opuesto perteneciente a la región de la *imaginación simbólica* (como la llama Gilbert Durand), nombrada por otros razón poética o razón estética. Pero si queremos que esta integración sea armónica tendremos que pensar en la noción de Heráclito, cuando decía que “armonía es contrariedad, como en el caso del arco y la lira.”<sup>5</sup>

El reto de configurar un método adecuado a la naturaleza del símbolo lo asume Paul Ricoeur, y para ello en su obra *El conflicto de las interpretaciones* aplica esquemas interdisciplinarios del estructuralismo, el psicoanálisis y la dialéctica hegeliana, con lo que completa su modelo metafórico. Indagar sobre el símbolo es pensar a partir de él. Así, con claridad, explica:

No se trata en absoluto de ceder a no sé qué intuición imaginativa, sino de elaborar conceptos que comprendan y hagan comprender conceptos coordinados según un orden *sistemático*, en un sistema cerrado. Pero al mismo tiempo, se trata de transmitir, por medio de esta elaboración racional, una riqueza de significado que ya estaba allí, que desde siempre ha precedido a la acción racional. Pues esta es la situación: por una parte, todo ha sido dicho *antes* de la filosofía, por el signo y el enigma [...] Por otra parte, nuestra tarea es hablar claramente.<sup>6</sup>

La revaloración del símbolo y lo simbólico realizada a partir de la obra de Ernst Cassirer por un lado, y también de las investigaciones de Mircea Eliade, por otro, han impactado la hermenéutica vigente. Por eso ahora el símbolo es tema central en la reflexión hermenéutica, especialmente conectado con sus orígenes mítico-religiosos o con el doble sentido del lenguaje.

En este proceso de revaloración del símbolo se suman también las aportaciones de Eduardo Nicol. Él revalora al símbolo porque le interesa el ser humano y dice que el hombre es el ser que expresa, pero además agrega que “expresa simbólicamente”. No señala con

<sup>5</sup> Heráclito. Fragmento 51.

<sup>6</sup> Paul Ricoeur. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Argentina. Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 269.

ello características accidentales o contingentes, sino que apunta a la naturaleza humana misma: “la forma de ser humana ha de concepirse entonces, ontológicamente, como simbólica”.<sup>7</sup> De aquí que se ocupara de estudiar las relaciones del símbolo y las haya expresado como cinco principios.<sup>8</sup>

Mauricio Beuchot especifica tanto su interés por el símbolo como la natural asociación de éste con la analogicidad con un nuevo término que, como Raúl Alcalá comenta<sup>9</sup>, se agrega a la Hermenéutica Analógica como un apellido: Icónica. Por su cuenta, la filosofía de Ortiz-Osés también expresa este “giro simbólico” de la nueva hermenéutica y desde su inicio toma el nombre de Hermenéutica Simbólica. Independientemente de los nombres con los que se las identifica, ambas hermenéuticas, al igual que la de Paul Ricoeur, son simbólicas. Pero ¿lo son en el mismo sentido? ¿Cuáles son las diferencias entre ambas hermenéuticas, en concreto con respecto al símbolo?

### **a) La relación entre racionalidad y símbolo**

La conexión entre imaginación y símbolo siempre se encuentra presente, como condición necesaria, en todas las formas simbólicas, por lo que es la parte destacada de su naturaleza, como Gilbert Durand enfatiza en su libro *La imaginación simbólica*. Un problema generado de la vinculación entre imaginación y símbolo es que este último entonces puede dificultar su relación con la verdad, en especial con la noción de verdad como correspondencia, por lo que un camino para salvar este enredo tendría que hallar cierta racionalidad en el símbolo.

<sup>7</sup> Eduardo Nicol. *Metafísica de la expresión*. México: FCE, 1957, p. 350.

<sup>8</sup> Los cinco principios consisten, a saber, en que el símbolo es un producto del hombre, que cumple una función dialógica, con un contenido significativo, que a su vez pertenece a un sistema de símbolos, y que es inseparable de su relación con el pasado histórico. *Cfr. Ibidem*, capítulo undécimo.

<sup>9</sup> Raúl Alcalá Campos. *Hermenéutica, Analogía y Significado. Discusiones con Mauricio Beuchot*, México: FES Acatlán UNAM, 2004, p. 129. “En el apéndice de la segunda edición de su *Tratado de hermenéutica analógica*, Beuchot le pone apellido a su analogía, convirtiéndola en una hermenéutica analógico-icónica, que se centra en el símbolo, es decir, es una hermenéutica simbólica, o como él mismo dice, simbolista, simbolizante”.

En esta red problemática se mantiene, por un lado, la controversia sobre la ruptura que puede haber entre lo racional y la imaginación, y por otro lado, como atizando el fuego, se encuentra el elemento inconsciente del símbolo, que también podría restarle potencia a su racionalidad. De alguna manera, si racionalidad e imaginación se distinguen pero no se contraponen, de todas formas persistiría la necesidad de explicar cómo es que ellas pueden converger armónica o conflictivamente en la naturaleza del símbolo. Y en lo que se refiere al inconsciente, podría reducirse el símbolo a mera expresión pulsional, lo cual de manera obvia desalentaría la atención de la filosofía hacia el símbolo. En el trabajo para enfrentar estos problemas con respecto al símbolo, revisamos aquí las teorías del simbolismo de nuestras dos ramas hermenéuticas.

La racionalidad del símbolo es defendida por la Hermenéutica Analógico-Icónica, mientras que la Hermenéutica Simbólica la rechaza y, no obstante, subraya la importancia del símbolo para la filosofía. El reto de la Hermenéutica Analógico-Icónica al defender la racionalidad radica en que esto podría lastimar la vitalidad del simbolismo hasta destruirla, mientras que el reto de la Hermenéutica Simbólica consistiría en justificar al simbolismo como objeto de la Filosofía, aun al acentuar su parte inconsciente, imaginativa y caótica. En los siguientes apartados revisaremos cómo las hermenéuticas que nos ocupan comprenden la racionalidad, conjugada con los diversos atributos del símbolo.

## **b) Lo que el símbolo une**

Para empezar a revisar el tema podemos hacer referencia a la explicación que del símbolo hace Nicol y que comparten los teóricos del símbolo en general:

Se llama símbolo en Grecia, [...] a cada una de las dos mitades de un objeto que se divide y que, al reunirse permiten identificar a los portadores, como si fueran unas credenciales. Pero estas credenciales, el hombre no las lleva consigo para exhibirlas, sino que su ser mismo consiste ya en una tal *prueba de identidad*.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Eduardo Nicol, *op. cit.*, p. 350.

Para esta genealogía; Mardones abona el señalamiento de la etimología de *sym-bolon* y dice que “la palabra procede del verbo griego *ballein* (lanzar) que, junto con el prefijo *sym*, quiere indicar un movimiento de reunificación de las partes separadas”.<sup>11</sup> Mauricio Beuchot enriquece la etimología al afinar el significado como “arrojar o yacer conjuntamente dos cosas que embonan entre sí y, por lo mismo, que son partes de una más completa, como una moneda, una medalla”<sup>12</sup>, pero sobre todo precisa que curiosamente “la palabra ‘símbolo’ tiene la misma etimología que ‘conjetura’”.<sup>13</sup>

Mauricio Beuchot dice que el símbolo tiene una parte empírica y particular, que conocemos primero, y que a partir de ella iremos en busca de la parte desconocida, que es conceptual. Pero lo que más caracteriza al símbolo es que une dos elementos, dos dimensiones, es factor de comunidad, como lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico, lo onírico con lo vigilante, lo empírico y lo trascendental, lo particular con lo universal.<sup>14</sup>

Por su cuenta, Andrés Ortiz-Osés además de coincidir con lo anterior lo refuerza, al otorgarle una importancia central en su teoría del símbolo, cuando dice que en él los opuestos conviven implicados y por ello, la naturaleza del símbolo a su vez representa el presupuesto de *implicacionismo ontohermenéutico* y dice: “es nuestra hipótesis *cum fundamento in re*: con fundamento en la experiencia humana del mundo referida a la conspiración de todo en el complot o coimplicación del ser”.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> José María Mardones. “La racionalidad simbólica” en Blanca Solares y María del Carmen Valverde Valdés (ed.). *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, 2005, p. 64.

<sup>12</sup> Mauricio Beuchot. “Hermenéutica, analogía, ícono y símbolo” en Blanca Solares y María del Carmen Valverde, *op. cit.*, p. 76.

<sup>13</sup> Mauricio Beuchot. *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México: UNAM, 2007, p. 14. Aquí señala que es Nicolás de Cusa quien apuntó esta coincidencia, ya que conjetura viene de la composición entre CUM=con y IACTARE=echar o lanzar.

<sup>14</sup> Mauricio Beuchot. “Hermenéutica, analogía, ícono y símbolo” en Blanca Solares y María del Carmen Valverde, *op. cit.*, p. 76.

<sup>15</sup> Andrés Ortiz-O. *Amor y sentido*. Barcelona: Editorial Anthropos, 2003, p. 175.

¿Existe acaso alguna diferencia de fondo al reconocer en el símbolo ya sea un factor de comunidad o ya la implicación de los opuestos? Ambas hermenéuticas, la Analógico-Icónica y la Simbólica, están de acuerdo en que el símbolo reúne, junta. Quizá la diferencia pueda consistir en que al hablar de opuestos implicados se subraya el carácter necesario de la oposición. La sutileza está en que para Ortiz-Osés lo que el símbolo reúne son siempre opuestos y muchas veces contradictorios. Aquel principio del implicacionismo ontohermenéutico de la Hermenéutica Simbólica asume los contrarios de forma remediadora, y presenta al hombre simbolizador que implica los opuestos compuestos como un *Homo implicator*.<sup>16</sup> Al simbolizar, el sujeto envuelve los opuestos y en simultaneidad su disolución o fusión es impedida para que la polaridad persista. Mientras que para Beuchot, el símbolo congrega lo plural, lo distanciado, pero a su vez semejante, y aquí lo dice: “El ícono es precisamente un tipo de signo que se basa en alguna semejanza con lo significado”.<sup>17</sup> Y la semejanza se basa en alguna propiedad como cualidad, relación o asociación de conceptos o de significaciones. También, como el símbolo junta lo semejante, es que se expresa a través de la poética recuperación de las palabras de Nicolás de Cusa:

*Sin embargo,  
Nicolás de Cusa dijo algo  
aún más estremecedor:  
“Os doy este ícono, hermanos,  
para que no olvidéis que ícono de  
Dios,  
es cada cosa, por pequeña y  
por insignificante que sea,  
pues significa todo en ella”.*

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 115. También *cfr.*: Andrés Ortiz-Osés. *Visiones del mundo*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1995, p. 213: “*im-plicare* dice transitivamente ‘envolver’ e intransitivamente ‘impedir’”.

<sup>17</sup> Mauricio Beuchot. *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Ed. Caparrós, 1999, p. 22. También en Mauricio Beuchot. *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México: UNAM, 2007. “Lo típico, entonces, del símbolo, es que sirve para reconocer al otro, al semejante, al análogo.” p. 46. Más adelante también observa: “Es el que nos lleva de la parte a la totalidad, y de los efectos a las causas”. p. 52.



*Y es que cada cosa  
es un trozo,  
un fragmento,  
arrancado de la totalidad, y encierra  
el todo en su potencia,  
como en semilla.*<sup>18</sup>

Por un lado, Mauricio Beuchot atiende que el símbolo sirve para reunir semejantes, ya sean significados o personas con alguna semejanza, pero los significados que une el símbolo parece que guardan la relación entre ellos del todo con la parte, y del efecto con la causa, por su función metonímica. Esos significados en efecto pueden ser distantes y opuestos, sin embargo, entre ellos guardan esa relación de analogía, si hay bien y mal llega a triunfar el bien. En cambio, para Ortiz-Osés lo que une el símbolo re-mediadoramente, tanto por su uso entre personas como entre sus significados, son opuestos (contradictorios) como el bien y el mal, el ser y el no-ser, lo bello y lo feo. El símbolo no los resuelve, ni mucho menos los disuelve, persiste la oposición en trágica tensión, lo que nombra sintaxis coimplicativa, no síntesis, pues los contrarios no guardan una relación dialéctica, sino dualéctica (*sic*).

### **c) La conexión con el universal y el desarrollo de la ontología**

La capacidad universalizadora es el rasgo que Mauricio Beuchot más destaca de la naturaleza del símbolo. Aunque reconoce al ser híbrido del símbolo, donde hay una parte irracional e inconsciente, subraya la parte racional y consciente. Por eso dice que esa capacidad universalizadora se observa por ejemplo en la conexión del símbolo con la vida humana en comunidad, donde su función es vincular afectivamente, y así los símbolos constituyen las culturas y las conectan entre sí.<sup>19</sup> De acuerdo con esto, entonces, nos parece que aquí la parte racional del símbolo se manifiesta por ser factor de

<sup>18</sup> Mauricio Beuchot. *Poemas de desierto*. Coahuila: Instituto Coahuilense de Cultura, 2003, pp. 207-208.

<sup>19</sup> Mauricio Beuchot. "Hermenéutica, analogía, icono y símbolo" en Blanca Solares y María del Carmen Valverde, *op. cit.*, 2005, p. 86.

comunidad, por tener poder unitivo. Y, sin embargo, precisamente de esta condición del símbolo, según la versión de Ortiz-Osés, que reúne implicando, es que el símbolo se distingue de la razón. Y lo explica al referir el símbolo al lenguaje, por considerar a este último en esencia simbólico. Él dice que “la razón desimplica, explica o libera la esencia eidética por abstracción, [mientras que] el lenguaje es la explicación implicativa de lo real”.<sup>20</sup> El *symbolon* es reunión de ser y no-ser.

La disociación sostenida entre símbolo y razón no es obstáculo para que Osés también sostenga que el simbolismo conecta con lo universal. Pero, ¿si no es de una parte racional del símbolo, entonces cómo puede Ortiz-Osés encontrar esta conexión con lo universal? Para ello recurre a Heidegger como trasfondo de su desarrollo, no al primero, sino al segundo, el del *Ser que es Presencia que nos presencia*; y al tercero, el que dice que *el Ser acontece en el lenguaje*. Él señaló la dimensión ontológica del lenguaje, o sea, simbólica, pues hay una reunión de contrarios. De la misma manera que en el lenguaje ontológico heideggeriano subyace el *logos* de Heráclito, como articulación de opuestos en reunión radical.<sup>21</sup> Pero ahora hace falta ver cómo ese *logos* heracliteano que señala Heidegger hace posible la universalidad del símbolo y, sin embargo, se distingue de la razón.

La respuesta de Ortiz-Osés dice así:

El *logos* parmenídeo se funda en el *logos* heraclíteo. El *logos* heraclíteo no dice razón, sino fundamento, “reunión” producida no por el pensar humano, sino por la fuerza imperante, determinante y totalizante de la *Physis* emergente: el Ser como *natura naturans*.<sup>22</sup>

En otras palabras, cuando Ortiz-Osés distingue al símbolo de la razón lo está distinguiendo de la abstracción que separa esencias, pues el símbolo en vez de separar, reúne. Y a esta condición implicadora del símbolo subyace el *logos* como juntura fundamental de

<sup>20</sup> Andrés Ortiz-Osés. *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1989, p. 33.

<sup>21</sup> Andrés Ortiz-Osés, *op.cit.*, p. 32.

<sup>22</sup> Andrés Ortiz-Osés. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986, p. 82.

todo lo existente. La condición implicadora del símbolo es consecuencia entonces del juego natural de opuestos de todo lo existente, y por eso sostiene que el símbolo da paso a lo universal. El símbolo encuentra su fundamento fuera del pensamiento humano en el Ser. Nosotros entendemos que el silogismo subyacente diría que, si el lenguaje es nuestra vía de acceso al ser y el lenguaje es una forma simbólica, entonces el símbolo es nuestra liga con el ser.

Por su cuenta, el planteamiento de la Hermenéutica Analógico-Icónica se interesa en el símbolo porque mira en él un vigoroso camino para el futuro de la ontología. Beuchot nos recuerda valiosos y representativos ejemplos de filósofos que por medio del símbolo, y en específico en la poesía y su contenido simbólico, han buscado el desarrollo ontológico, y que seguramente le han inspirado.<sup>23</sup> Entre esos ejemplos señala las líneas germinales que Ricoeur nos brinda para elaborar una ontología a partir del símbolo, y atrás de él Gadamer y el propio Heidegger, para quien el ser canta en la poesía; y también Juan David García Bacca, en especial en sus glosas de Antonio Machado; María Zambrano, quien recoge de Unamuno y Ortega la idea de una razón poética; y también Ramón Xirau quien piensa que el ser se nos muestra como presencia ausente en la poesía.

#### **d) Símbolo e inconsciente**

Es posible que debido a la intención de subrayar la racionalidad del símbolo, los estudios de Mauricio Beuchot muchas veces marginen la parte inconsciente del símbolo. Son escasos los señalamientos al respecto, y al hablar del símbolo da a entender la parte inconsciente, al mencionarla sólo de pasada, por ejemplo cuando dice que “el símbolo nos hace pasar lo inconsciente a la conciencia”.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Cfr. Mauricio Beuchot. *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México: UNAM, 2007, p. 100, donde afirma “que la metafísica se hace no tanto en la poesía, sino desde la poesía. Como una recuperación reflexiva y abstracta del contenido concreto y directo o inmediato de la poesía y de otros símbolos”.

<sup>24</sup> Mauricio Beuchot. “Hermenéutica, analogía, icono y símbolo” en Blanca Solares y María del Carmen Valverde Valdés, *op. cit.*, p. 86. Y antes apenas

Hay espacios donde nos hubiera gustado que detallara explicaciones, como por ejemplo si hay o no conexión entre el inconsciente colectivo de Carl Jung y los sedimentos de sabiduría que hay en los mitos.<sup>25</sup> En sus *Perfiles esenciales* se contenta con reconocer el poderoso componente psicológico del símbolo, y con expresar que le parece difícil aceptar la teoría de los arquetipos universales de Jung, y sin embargo, menciona esa teoría para fortalecer la conexión entre símbolo e imagen, o mejor, las imágenes simbólicas.<sup>26</sup>

En contraste, Ortiz-Osés subraya con insistencia la parte inconsciente del símbolo, además se adherir de manera reflexiva a la teoría de los arquetipos de Jung, y que de hecho se integró al llamado Círculo Eranos.<sup>27</sup> Lo que Osés recoge de Jung es la teoría que sostiene que el lenguaje simbólico funciona como liga entre lo consciente y lo inconsciente como estructura de doble vía, de ida y vuelta. Lo simbólico para Jung también es efectivo para llevar a la conciencia los nudos de asociaciones inconscientes llamados complejos y así lograr su integración. Lo inconsciente y arquetípico, lo complejo, logra conectarse con lo típico consciente, para liberarse, y el medio por el cual se logra esto es el simbolismo, que lleva a cabo una realización cultural del sentido.<sup>28</sup> Desde la perspectiva

---

señaló: “Nos hace pasar, a veces sin darnos cuenta incluso, para colocarnos, cuando menos lo pensamos, del otro lado del límite (‘al otro lado del espejo’, como diría Lewis Carroll, y fue lo que él siempre anduvo buscando)”, p. 79.

<sup>25</sup> Mauricio Beuchot. *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México: UNAM, 2007, p. 59. Aquí nos recuerda que para Aristóteles el filósofo era amante de los mitos precisamente por ese ‘sedimento’ de sabiduría.

<sup>26</sup> Después de la presentación de esta tesis de maestría, Beuchot publicó *El poder del ícono: Jung el alquimista de la psique*. México: Ed. Planeta, 2015. Aquí distingue que Freud iba a los signos, mientras que Jung iba a los símbolos. También revisa esa misteriosa relación entre psicología y alquimia, con base en los estudios de Jung para demostrar que los procedimientos de la alquimia transformaban la psique del sujeto practicante. Valora cómo Jung ayuda a vivir.

<sup>27</sup> Para una explicación de los orígenes del Círculo Eranos, sus propósitos y sus integrantes, ver Andrés Ortiz-Osés, 1995, pp. 23-43.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 49. Los arquetipos están “en el fondo de la psique simbolizando las configuraciones del sentido y la complejidad de lo simple, así como lo implicado o no-dicho en lo dicho y explicado”.

de Jung, los arquetipos son estructuras energéticas del inconsciente colectivo que predisponen la psique. Esta idea fue enriquecida luego por H. Corbin en el mismo Círculo Eranos, con la variedad de que describe los arquetipos como prototipos eidéticos (no tanto energéticos), lo cual acentúa su precipitación en imágenes. Entonces, en lugar de hablar del inconsciente colectivo, Corbin habla del *imaginal*. Pero Ortiz-Osés piensa que este giro corre el riesgo de convertir lo arquetípico profundo en puro tipo superficial, como la evanescencia posmoderna, y dice: “[He] optado por presentar lo *simbólico* como estructura mediadora entre lo arquetípico y lo típico, así pues entre el arquetipo y su imagen, en cuyo caso [se puede] hablar con rigor de un *Imaginario simbólico*”.<sup>29</sup>

La Hermenéutica Analógico-Icónica, respecto al símbolo como lenguaje del inconsciente, ofrece un tratamiento marginal, sus afirmaciones lo presuponen, pero sin mayores explicaciones por lo menos en el *Tratado o Los perfiles*, y tampoco comenta gran cosa en los textos avocados al símbolo, como *Hermenéutica, analogía y símbolo* o en la muy especializada obra *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. Para detallar sobre algunas aplicaciones de la hermenéutica al lenguaje inconsciente, es preciso buscar entre otros textos periféricos de la Hermenéutica Analógico-Icónica, como el estudio *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*, por el que podemos conocer parte de sus conexiones con la filosofía de Paul Ricoeur, y también ofrece una muy interesante fundamentación teórico filosófica a la técnica dirigida a los significados vivenciados, de Eugene T. Gendlin llamada “focalización”.

Esta focalización de Gendlin, como nos la expone Mauricio Beuchot, observa que el pensamiento es mediador entre la realidad externa y la expresión lingüística con la que interactúan las pulsiones inconscientes y así se logran patrones de respuesta ante estímulos. Ésta es una hermenéutica auto-implicativa porque interpreta tanto el que escucha como el que habla. La focalización recupera la vivencia humana sin por ello dejar perder la lógica, por eso se vuelve punto intermedio entre filosofía analítica y existencialismo. La focalización parte del hecho que Beuchot llama “inefabilidad no tan inefable”, refiriéndose a la humana dificultad para expresar significados vivenciados, por pertenecer éstos al ámbito pre-conceptual,

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 27.

y por eso la metáfora se convierte en una forma expresiva natural para ello. Lo imaginativo, simbólico es lo que suscita el tránsito de lo pre-conceptual a la expresión.<sup>30</sup>

Pensamos que es importante resaltar la hipótesis que defiende Beuchot de que los significados vivenciados están cargados de afecto y emociones, son pre-conceptuales, con estructura pre-verbal, y que no obstante su proximidad con la expresión imaginativa no son meramente irracionales, luego, tampoco pulsionales, y tienden intencionalmente a la conceptualización. Pero lo que se puede conceptualizar es su expresión, pues ellos permanecen de manera pre-conceptual, por lo que este proceso no es desimbolizante. La relación implicate entre afecto y concepto la conseguimos con la reflexión. Por ello concluye Mauricio Beuchot al afirmar con Ricoeur que “el significado vivenciado es un símbolo, se expresa simbólicamente”.<sup>31</sup> Gracias a estas características, se colige con facilidad que desde la Hermenéutica Analógico-Icónica el símbolo también puede ser camino hacia el concepto.

---

<sup>30</sup> Cfr. “La pugna de Mauricio Beuchot por la Hermenéutica” en Raúl Alcalá Campos, *op. cit.*: “Beuchot por otro lado, aplica el modelo tomista del conocimiento y la formación de significados a los ‘significados vivenciados’. Este modelo consiste en el paso de la experiencia por cuatro energías o facultades: 1) el sentido común, 2) la imaginación o la fantasía, 3) la *vis cogitativa* y 4) la memoria sensitiva. La primera unifica y estructura las impresiones de los sentidos externos, la segunda permite llegar a la abstracción (al no requerir la presencia del objeto), otorgando una mayor carga de significación, la tercera, es la que aprehende esta significación (la cogitativa es precisamente la que forma los ‘significados vivenciados’); la cuarta, unida con la tercera, permite la ulterior elaboración del intelecto”. pp. 19 y 20. De la reseña crítica de Raúl Alcalá extraemos esta síntesis: “El modo de expresión que sostiene Beuchot presenta tres aspectos dinámicos: experiencia (externa e interna), pensamiento y lenguaje, de tal manera que las cosas de la experiencia son significadas primero por el pensamiento (pre-conceptual y conceptual) y después por el lenguaje”. *Ibidem*, pp. 22-21. Más adelante precisa: “Esto recoge la parte sincrónica de la estructura. Dentro del aspecto diacrónico (proceso genérico), encuentra que *a*) el hombre es afectado por el objeto (experiencia externa), pero también, entre otras cosas, por las pulsiones inconscientes (experiencia interna); *b*) a partir de lo anterior se forma una palabra interior; y *c*) expresa esta última como palabra exterior que ha formado en sí mismo”. Cfr. *Ibidem*, p. 168.

<sup>31</sup> Mauricio Beuchot. *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1989 p. 177.

Cuando lo inconsciente es conectado a la conciencia mediante el símbolo, algo sucede en el interior de la persona. Dice Beuchot que “el hombre [...] deja salir algo que lo bloqueaba en su proceso y se siente aliviado”.<sup>32</sup> “El símbolo da paz, quita la tensión, deja ir la angustia”.<sup>33</sup> Luego de este análisis, vemos que no termina por aceptar que los significados vivenciados pertenezcan al ámbito inconsciente, y mucho menos que sean irracionales, sólo son de estructura pre-verbal. Hasta aquí también podemos observar que Mauricio Beuchot parece rehusarse a explorar en la raigambre inconsciente del símbolo, y por consiguiente, aún menos referirlo a una noción de inconsciente colectivo o de *imaginario simbólico*, de lo que tampoco expone abiertamente su rechazo. Aunque no hemos localizado alguna opinión al respecto, pensamos que en gran medida esta actitud pudiera deberse al fuerte interés de Beuchot por la verificación, y aunque admite una verificación contextualizada,<sup>34</sup> difícilmente ésta se podría aplicar al inconsciente y menos aún al *imaginario simbólico*, dado que en general estas nociones funcionan como “hipótesis metodológicas”. Por último, quizá también sea porque, valga la redundancia, el inconsciente es inconsciente.

Ésta es una de las más profundas diferencias entre las hermenéuticas aquí convocadas. Una vez más, la claridad en las distinciones conceptuales es una característica brillante y radiante de la Hermenéutica Analógico-Icónica, mientras que las distinciones de Ortiz-Osés son dibujadas sobre un fondo enigmático, condición que de forma intencionada él busca preservar, porque teme que las ideas muy claras lleguen a distanciar.

### e) Balance

Hemos visto que ambas hermenéuticas resaltan su interés en el símbolo y sus posibilidades de interpretación, al ligarlo con la ontología. Pero cuando una filosofía afirma una característica del símbolo, la otra parece negarla, vemos puntos de fuerte confrontación que

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>33</sup> Mauricio Beuchot. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Ed. Herder, 2004, p. 153.

<sup>34</sup> Raúl Alcalá, *op. cit.*, p. 18.

se pueden atenuar si los correlacionamos con el resto de su pensamiento.

En cuanto al punto de este apartado vemos que si bien la Hermenéutica Simbólica dice rechazar razón en el símbolo, en el fondo no se refiere a lo mismo que la Hermenéutica Analógico-Icónica está afirmando. La primera usa los términos razón y racional y su rechazo tiene que ver más con ese concepto ilustrado, univocista, aunque aparte habla de una racionalidad relacional; y esta última filosofía habla más bien de racionalidad analógica. Analógica o relacional son nociones de racionalidad coincidentes, por lo que sus puntos diferenciadores más serios han de ir por otras áreas, y los giros en el desarrollo de sus interpretaciones hacen las sutilezas que las diferencian o que las separan hacia diferentes destinos.

El interés de la Hermenéutica Analógico-Icónica por el símbolo es más instrumental, con miras a la construcción de una ontología y de ahí a una antropología y hasta ética. En cambio, la Hermenéutica Simbólica tiene en su propio punto de partida ya una visión ontológica que expresa en el llamado principio de implicacionismo ontohermenéutico. Aquí el símbolo es la representación de sus presupuestos ontológicos, por lo que en ella la propia filosofía es método. Además, la raíz inconsciente del símbolo entra a protagonizar ese juego caótico de opuestos en la Hermenéutica Simbólica, mientras que esa raíz parece no servir tanto para los propósitos de la Hermenéutica Analógico-Icónica, aunque la supone.

## Bibliografía

### *Fuentes primarias*

- Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1989.
- . *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*. Madrid: Ed. Capparrós, 1999.
- . *Poemas de desierto*. Coahuila: Instituto Coahuilense de Cultura, 2003.
- . *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México: Ed. Herder, 2004.
- . *Hermenéutica, analogía, ícono y símbolo*. 2005.



- . *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*. México: UNAM, 2007.
- Ortiz-Osés, Andrés. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1986.
- . *Metafísica del sentido. Una filosofía de la implicación*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1989.
- . *Visiones del mundo*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1995.
- . *Amor y Sentido*. Barcelona: Editorial Anthropos, 2003.

*Fuentes secundarias*

- Alcalá Campos, Raúl. *Hermenéutica, Analogía y Significado. Discusiones con Mauricio Beuchot*. México: FES Acatlán UNAM, 2004.
- Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*. México: FCE, 2006.
- Gadamer, Hans Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Heráclito. *Fragmentos*. Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- Nicol, Eduardo. *Metafísica de la expresión*. México: FCE, 1957.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Argentina: FCE, 2003.
- Solares, Blanca y María del Carmen Valverde Valdés (ed.). *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, 2005.
- Wellmer, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Barcelona: Editorial Visor, 1993.





**Hermenéutica  
y estudio de  
los clásicos**



## América en el pensamiento de don Miguel de Unamuno: El binomio Bolívar-Unamuno

*Felipe Callero*

UNED

### **Resumen:**

El polifacético Unamuno tuvo una dimensión importantísima de su vida intelectual, y ésta fue América. Se convirtió en maestro de muchos autores hispanoamericanos, además de ser habitual corresponsal de los periódicos y revistas de esa parte del mundo; al cartearse con la mayoría de sus coetáneos y con un sinfín de autores (epistolomanía) que buscaban su consejo. Pero además supo extender su quiijotismo, con una dedicación especial a Bolívar: el gran majadero, a quien considera de la estirpe de Don Quijote.

**PALABRAS CLAVE:** América y Unamuno, Hispano-América, americanidad, epistolomanía, hispanidad, Don Quijote, Bolívar, majadero.

### **Abstract:**

*The multifaceted Unamuno had a great interest in the issues of Spanish America. He became a master of many authors of that part of the world, wrote in the outstanding papers and magazines of that time and, due to his "epistolomania", he had important relationship with people of that area who looked for his advice. That is why someone has said that "it is impossible to understand Unamuno without Spanish America". So, the aim of this article is to try to identify this special side of Unamuno, particularly for his commitment to Bolivar.*

**KEYWORDS:** America and Unamuno, americanism, Spanish America, 'epistolomania', hispanidad, Don Quijote, Bolivar, "majadero".

## I. Una dimensión especial de don Miguel de Unamuno: Hispanoamérica

El conocimiento general que se tiene de don Miguel de Unamuno, intelectualmente hablando, es el que ofreciera en su momento Savater<sup>1</sup>, cuando lo definió como “el escritor total, el escritor metido a ensayista, poeta, novelista, dramaturgo, político, místico, hereje... Un metomentodo...” A eso habría que añadir, de forma necesaria, su faceta indiscutible de filósofo. Pero se olvida con frecuencia una vertiente importante, y no es otra que su dimensión americana. No en vano algún autor ha señalado que “para comprender a Unamuno hay que leerlo en función de la América Hispana”.<sup>2</sup> Lo que él mismo se encarga de reafirmar cuando en una carta reconoce que: “cada día me interesa más América y me vuelvo más hacia ella. Y ha sido para mí una salvación”.<sup>3</sup> Y así fue tejiendo una red de relaciones que mantuvo hasta su muerte. América se convirtió en una realidad cotidiana. Con gente de allá se carteaba, escribía prólogos de sus novelas, aconsejaba literariamente, discutía de forma apasionada, escribía en periódicos y revistas, con lo que, además, obtenía un sustento para él y su larga familia. Y no debemos olvidar que el vasco estudió y escribió sobre los grandes personajes hispanoamericanos históricos, tales como Bolívar, por el que sintió una predilección especial y al que llegó a emparejar con Don Quijote, y con el que acaba teniendo compartidas afinidades; Sarmiento, Montalvo, José Martí, Rubén Darío, Rodó, Nervo, etcétera. O sea, América, a la que nunca visitó, se convirtió en parte esencial de su vida.

## II. Antecedentes

Pero ese sentimiento americano no le vino del cielo. Dos elementos debemos tener en cuenta a este respecto. El primero, su pertenencia

---

<sup>1</sup> Fernando Savater. Prólogo a *Del sentimiento trágico de la vida*. España: Biblioteca Unamuno, Alianza Editorial, 86, 2008.

<sup>2</sup> Gustavo Baquero. *La América de Unamuno*. España: Biblioteca Virtual Cervantes, 2010.

<sup>3</sup> Carta a Manuel Ugarte. 6-3-1905, n° 74 en *Epistolario Americano*. España: Ediciones Universidad Salamanca, 17, 1996.

a la Generación del 98, de la que fue uno de sus más importantes exponentes. Sabido es que un elemento aglutinador de la llamada Generación del 98 fue la pérdida de las colonias americanas, no siendo extraño que los intelectuales que conformaban ese grupo tuvieran una vertiente “americana”. Mas como afirmó el profesor Morales Padrón:<sup>4</sup>

La Generación del 98 no descubrió el tema americano. Los que le tratan lo reciben en herencia de la generación anterior (Menéndez Pelayo y Juan Valera)... Juan Valera, con sus “Cartas Americanas”, fue un precedente de la actitud del propio Unamuno..., afirmando a renglón seguido que ‘Valera y Menéndez Pelayo fueron los descubridores intelectuales de América’.<sup>5</sup>

Y curiosamente, ambos autores formaron parte del Tribunal académico que examinó a Unamuno para la cátedra de griego de la Universidad de Salamanca.

A esos antecedentes, y éste sería el segundo elemento, habría que añadir su condición de hijo de un indiano, lo que él mismo cuenta, al decir que:

La mecha del fuego hispanoamericano le empezó a arder en su niñez, y le vino de su padre, un indiano que salió jovencito de Vergara, su pueblo natal, y se fue a Méjico en busca de fortuna. Así es como mi padre me trajo de esa tierra en que aprendió a trabajar y a vivir, una fuente de extraña poesía, y así es como las raíces de mi visión de Méjico se entrelazaban con las raíces de mis primeros ensueños.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Francisco Morales Padrón. “La imagen de Hispanoamérica en la España de los siglos XIX y XX” en *Estudios Latinoamericanos*, 6, 1980, p. 1.

<sup>5</sup> También las *Nuevas Cartas Americanas*. Por su parte, Menéndez Pelayo publicó primero *Antología de poetas hispanoamericanos (1893-1895)*, más tarde mejorada y publicada como *Historia de la poesía hispanoamericana (1911-1913)*.

<sup>6</sup> “Mi primera visión de Méjico” en *Revista Moderna de México*. 14 de febrero de 1907.

### III. La importancia de Unamuno en Hispanoamérica

Para Morales Padrón,

ninguno de los representantes de la denominada Generación del 98 abarcó al mundo hispánico como Don Miguel de Unamuno... Correspondió a Unamuno definir el concepto de HISPANIDAD frente al de Latinidad.<sup>7</sup> Con el vocablo “hispanidad”, Don Miguel designaba a la comunidad de pueblos que hablan español... La base de la Hispanidad estaba en la lengua, patrimonio de todos y en la historia común. Unamuno tocó múltiples temas culturales de Hispanoamérica. La Historia americana la ve en función del quijotismo; de ahí la exaltación de Bolívar.<sup>8</sup>

Muerto el padre indiano, cuando él tenía seis años, su herencia fue una modesta biblioteca y

no pocos objetos que recordaban a aquel Méjico lejano donde pasó su juventud, y de que oía ya hablar a menudo en casa... Así es como mi padre me trajo de esa tierra en que aprendió a trabajar y a vivir, una fuente de extraña poesía, y así es como las raíces de mi visión de Méjico se entrelazaban con las raíces de mis primeros ensueños.

<sup>7</sup> La primera vez fue en el artículo “Lecciones de Historia Americana-Sobre la argentinidad” en *La Nación*. Buenos Aires: 11 de marzo, 1910: “En mi correspondencia anterior, primera de las que dedico al libro de Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista*, libro henchido de sugerencias, usé de dos palabras que ignoro si han sido o no usadas ya, pero que ciertamente no corren mucho. Son las palabras “americanidad” y “argentinidad”. Ya otras veces he usado la de “españolidad” y la de “hispanidad”. Y los italianos emplean bastante la voz “italianita”. Otra vez fue en 1927 en el artículo “Hispanidad” en *Síntesis*, Buenos Aires: noviembre, 1927. En este artículo Unamuno vuelve sobre el concepto HISPANIDAD y no Españolidad: como concepto espiritual “para incluir a todos los linajes, a todas las razas espirituales, a las que ha hecho el alma terrena —terrosa sería mejor— y a la vez celeste de Hispania, de Hesperia, de la Península del Sol Poniente, entre ellos a nuestros orientales hispánicos...”

<sup>8</sup> *Revista Española*, año 1, nº 1, 5 de marzo de 1894.



Y entre los libros heredados del padre había una *España pintoresca*, editada en Méjico, “en cuyos grabados apacenté mis ojos ávidos de curiosidades”. Y también libros de poetas mejicanos, románticos todos. “Y había, sobre todo, un ejemplar de la *Historia antigua de Méjico*, del P. Clavigero, empastado, aunque a la moderna, en pergamino. Y siendo un muchacho de doce años me engolfé en su lectura”.

La mecha ya estaba prendida. El primer fogueo vendría a brotar en 1894, con su primer artículo americanista: “El gaucho Martín Fierro. Poema popular gauchesco de Don José Hernández”, dedicado a don Juan Valera: alabanza a esa obra de José Hernández, el Martín Fierro, conocido como el Quijote nacional. Al quejarse de lo poco conocida en España pese a su españolidad, dice de Martín Fierro: “Martín Fierro, poema de un Hernández, hijo de un Hernando español, es español hasta el tuétano”, con ello se opone a que Martín Fierro “pertenezca a una literatura privativamente argentina”. Se trata, sostiene de forma vehemente, “de literatura española”. Con ese artículo, Unamuno se convierte en el primer escritor de habla española que “analizó extensamente el poema de José Hernández”<sup>9</sup>.

Y de aquel Méjico grita que debe ser, claro, Méjico y no México como algunos pedantes mejicanos se empeñaban en sostener, y es que “ahora han dado nuestros periódicos por rendirse a la pedantesca manía mejicana de escribir México, y no hay quien lo evite”. Pero, claro, “por la misma razón habría que escribir Guadalajara, Xerez, dixo, xefe, etcétera. No se ve qué privilegio ha de tener México para adoptar en él una ortografía pseudo-etimológica, cuando en castellano domina la fonética”<sup>10</sup>. Según parece no se le hizo mucho caso, ya que al final se ha impuesto la ‘x’. En 1910 en “Las Lecciones de historia americana”<sup>11</sup> llega a afirmar con rotundidad haber inventado las palabras “americanidad”, “argentinidad” e “hispanidad”. Y reconoce, sin falsa modestia, ser “uno de los poquísimos europeos que se han interesado por el conocimiento de las cosas

<sup>9</sup> Antonio Pagés Larraya. *Unamuno y la valoración crítica del “Martín Fierro”*. Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas, Vol. 2, 1982.

<sup>10</sup> “Méjico y no México” en *Madrid Cómico*, 28 de mayo, 1898. Obras Completas, IV.

<sup>11</sup> *La Nación*. Buenos Aires: 11 de marzo de 1910.

de América”. De 1915 data “De relaciones hispano-americanas”<sup>12</sup>, donde se autodenomina escritor insistente, haciendo hincapié en esas relaciones pero no como entre el padre y sus hijos, sino entre hermanos. Unamuno disiente del paternalismo español al insistir en relaciones fraternales. “La fiesta de la Raza”<sup>13</sup> es el primero de otros artículos futuros en los que pondría el acento en una unión espiritual, cuya base fundamental es la lengua.

Su relación con Hispanoamérica fue constante y fluida, con base en sus colaboraciones en periódicos y revistas allende el Atlántico.<sup>14</sup> Pero también las desarrolla Unamuno a través de lo que Claudio Maíz<sup>15</sup> llama *epistolomanía* (aquí también debemos recordar el antecedente de Valera con sus “Cartas Americanas” y “Nuevas Cartas Americanas”), es decir, relaciones epistolares, entre las que se contabilizan: 143 argentinas; 6 bolivianas; 74 chilenas; 26 mejicanas<sup>16</sup>; 33 venezolanas; 20 uruguayas; 35 colombianas; 18 peruanas; 6 dominicanas; 4 ecuatorianas<sup>17</sup>; 9 cubanas; 2 costarricenses; 2 salvadoreñas y 2 nicaragüenses. Las mismas cuentas saca Julio César Chaves, quien habla de corresponsales americanos de Unamuno al exclamar que “¡Con casi 400 americanos se escribía Don Miguel!”<sup>18</sup> Y habla el

<sup>12</sup> *La Nación*. Buenos Aires: 16 de enero de 1916.

<sup>13</sup> *La Nación*. Buenos Aires: 29 de noviembre de 1919, FMU, CMU. 6-159.

<sup>14</sup> “Con la Argentina, particularmente a lo largo de varios decenios —nos dice Guillermo de Torre—, mantuvo un contacto muy frecuente, merced a sus artículos en *La Nación*, y más de una vez pensó en llegarse a este país; estuvo a punto de hacerlo en 1916... Después, en diciembre de 1922, anunciaba en una carta a Jiménez Ilundain, su viaje inminente...” Por otro lado, nos sigue diciendo, “supera el centenar los artículos... consagrados por Unamuno a libros, temas y figuras de América.

<sup>15</sup> Claudio Maíz. *De París a Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad, 25, 2004, p. 63.

<sup>16</sup> Como veremos más adelante, la autora Gemma Gordo Piñar, en su tesis Doctoral, *Miguel de Unamuno y México. Relación y recepción, 2013*, Madrid, habla de 72 corresponsales mejicanos, ocupando, por tanto, Méjico el tercer lugar en volumen de relaciones epistolares entre todos los países hispanoamericanos con Unamuno o viceversa.

<sup>17</sup> Por datos recabados y obtenidos de la Biblioteca Casa Museo Unamuno, Salamanca, podemos llegar a hablar de, por lo menos, 9 corresponsales ecuatorianos.

<sup>18</sup> J. C. Chaves. *Unamuno y América*. 1964.

citado Maíz de lo que él denomina “la conexión española-americana: Unamuno-Ugarte”, al cuantificar las cartas de Manuel Ugarte a Unamuno en 25 y en 10 las dirigidas por Unamuno a Ugarte, éstas durante un periodo de 20 años (la primera del 9 de julio de 1900, la última del 21 de julio de 1920). Y añade que “a través del conjunto de cartas circula un número importante de problemas literarios, sobre todo los referidos al modernismo y a la ‘galofilia’ hispanoamericana”.<sup>19</sup>

Con todo, se observa que el maestro bilbaíno se convirtió en un modelo para los escritores hispanoamericanos, noveles sobre todo. Y así, aquellos escritores, a juicio del referido Maíz, ven en Unamuno: 1) el crítico de la literatura hispanoamericana; 2) el promotor de su propia obra; 3) predicador de ideas; y 4) el íntimo y confidente.<sup>20</sup> Pero sin olvidarnos, y esto es en suma meritorio, que Unamuno no utilizaba distinto lenguaje en España que en Hispanoamérica: él era el mismo aquí que allá.

Habla en *La Nación* (o en *Caras y Caretas* y tantos otros periódicos hispanoamericanos) de lo mismo que habla en España, siempre con el propósito de ejercer con su pluma lo que él entiende como su labor educativa. No se dirige como maestro ilustrado que quiere enseñar a los lectores americanos con aire prepotente. En absoluto, adopta el tono crítico e irónico típico suyo. Y lo que sí se nota es que entiende el mundo americano de habla española como parte de una comunidad que comparte muchos valores y muchos defectos, una comunidad lingüística.<sup>21</sup>

Orringer<sup>22</sup> abunda en ese aspecto: “por sus escritos, Miguel de Unamuno merece carta de ciudadanía en ambas orillas del Atlántico. Su hispanoamericanismo ha generado valiosos estudios de América en su vida y obras.”<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Claudio Maíz, *op. cit.*, pp. 63-65.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>21</sup> Pedro Rivas. “Unamuno: Su visión de América” en *Formas de Hispanidad*, CEPI, 2011.

<sup>22</sup> Nelson R. Orringer. Presentación, Unamuno y la “Americanidad”. Univ. de Connecticut: Colección “La Expresión Americana”, nº 24, 2002.

<sup>23</sup> “En 1870, a los seis años, con curiosidad y recelo, el niño Miguel escuchó a

Y entonces vemos que esa relación con América se tejió:<sup>24</sup> a través de amistades personales, bien sea en contactos directos, bien mediante cartas; colaboraciones en periódicos y revistas hispanoamericanas, así como crítico de literatura.

El primer punto lo constituye su relación con intelectuales americanos, a algunos de los cuales conoció en persona en España o durante los años de su “estancia” en Francia.

La relación entre Unamuno y los escritores americanos se trama con visitas, correspondencias, reseñas y artículos que van y vienen de América en movimiento constante a lo largo de los años, llegando a estar intrínsecamente entrelazadas en sus vidas y sus obras, formando una intertextualidad que abarca ambos continentes.<sup>25</sup>

Y este es el contexto que se incardina en lo que Claudio Maíz llama *epistolomanía*, a cuyo respecto, la referida Virginia Santos, citando a Patricia Arancibia Clavel, habla de unas 20,000 cartas provenientes de todo el mundo, existentes en la Casa-Museo de Unamuno, de las cuales casi la mitad procedían de América. Si bien el autor alemán Hiedermayer<sup>26</sup> cifra el montón de cartas en 40,000

---

su padre anécdotas y leyendas derivada de su estancia en Tepic (ver “Mi vista primera de Méjico”)... En 1893 redacta Unamuno uno de los primeros estudios serios del Martín Fierro; en el 99, al año de la pérdida del Imperio transatlántico, propone para España la convivencia fraterna con las repúblicas americanas en una comunidad de iguales...” Y así llega el 1904 y con ello la madurez intelectual y religiosa de Unamuno: “Incapaz de reconciliar la fe y la razón, hace de esta incompatibilidad una religión nacional, cuyo Evangelio es el Quijote reinterpretado en este sentido, con una base emotiva en el sentimiento trágico de la vida. Frente a América, Unamuno se fija ahora sobre todo en sus grandes individuos en cuanto figuras trágicas...” Nelson R. Orringer, *op. cit.*

<sup>24</sup> Virginia Santos-Rivero, *Unamuno y el sueño colonial*, La Casa de la Riqueza, *Estudios de Cultura de España*, 5, Iberoamericana, 2005.

<sup>25</sup> Virginia Santos-Rivero, *op. cit.*

<sup>26</sup> Franz Hiedermayer, *Unamuno escribe aly sobre Alemania*. Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Centro Virtual Cervantes.

En opinión de la citada Virginia Santos, “las colaboraciones unamunianas en periódicos americanos tienen una faceta práctica inmediata, y es que económicamente representan una conveniente fuente de ingresos que le permiten continuar por una parte su labor filológica como profesor y por otra su labor creativa como autor de novelas, obras de teatro y poesía”. Y aclara que esas publicaciones “americanistas” le servían a Unamuno como complemento económico para su sostenimiento y el de su familia. En ese sentido, ya en 1899, en carta al que después se convertiría en un corresponsal habitual, Pedro Jiménez Ilundain, reconoce: “No crea Ud. que olvido a América... Empiezo, pues, a tener nombre y mercado en América y a sonar por allí... Gracias a Dios este año ha empezado para mí muy bien, hasta económicamente”.<sup>27</sup> E insiste con el mismo corresponsal, Pedro Jiménez Ilundain: “Me han pedido un artículo para *La Nación*, de Buenos Aires; y hace unos días recibí 150 pesetas como pago; triple de lo que *El Imparcial* me retribuye. Es una recompensa regular...”<sup>28</sup> Más adelante le vendría a confesar al mismo corresponsal: “me los pagan tres veces mejor que aquí. Sólo eso me da, con poco trabajo, 240 pesetas al mes. Y mi Quijote se vende...”<sup>29</sup>

Y, por último, su labor de crítico literario de literatura americana, que empezó con un ensayo sobre Martín Fierro, en 1894 en la *Revista Española*, dedicado a Valera, pero donde realizará más o menos esta labor será en la revista *La Lectura*. Con ese artículo, el joven profesor (tenía 29 años) inicia sus trabajos como crítico literario en Hispanoamérica. Y a este respecto, Ricardo Rojas dejó dicho que: “En España, Miguel de Unamuno, espíritu independiente y genial, nutrido de ciencia eterna, fue de los primeros en proclamar la primacía del cantar indiano”<sup>30</sup>. Reproduce varios textos de Unamuno, “aunque disiente con el carácter acentuadamente español que atribuye al poema”. Parece que no volvió a escribir otra crítica literaria hasta cinco años después, con comentarios al libro *Nostalgia* de Francisco Soto y Calvo, siendo la última la titulada “Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana”, en 1906.

<sup>27</sup> Carta 24 de mayo de 1899 en *Epistolario Americano*, 12, p. 63.

<sup>28</sup> Carta de 26 de enero de 1900, *Ibidem.*, p. 77.

<sup>29</sup> Carta de 4 de mayo de 1907, *Ibidem.*, p. 265.

<sup>30</sup> Citado por Antonio Pagés Larraza en “Unamuno y la valoración del Martín Fierro”, Centro Virtual Cervantes.

Resultado de todo ello es que Unamuno llegó a ocupar un lugar estratégico en Hispanoamérica, al lograr difundir sus ideas y particulares visiones desde, sobre todo, las páginas de *La Nación* de Buenos Aires. Decimos estratégico puesto que el diario argentino se había rodeado de prestigiosas plumas internacionales, dándole un prestigio poco frecuente en la prensa de la época. “Veo con gusto que ha comenzado V. a colaborar en *La Nación* —le escribe Gómez Carrillo—. Ese periódico influye en toda América pues sus artículos se reproducen en los demás periódicos”.

América se convirtió en tema imprescindible para el vasco y, para muchos autores de esa parte del mundo, el maestro, al que se le pide una opinión, un consejo. Y fueron muchos: “Después de una ausencia de más de dos meses en mi tierra, me encuentro a la vuelta con un montón de cartas por contestar y cerca de un metro de folletos y libros, la mitad de ellos argentinos. Y todos piden un juicio, una carta, dirección, consejo...”<sup>31</sup>

Una carta que le escribió a Matilde B. de Ross,<sup>32</sup> viuda de uno de sus habituales corresponsales, Luis Ross Múgica, pone de relieve sus deseos de visitar América y, además, describe su reciente obra, *Niebla*, de “algo corrosivo y acre en que desahugué malos humores y una concepción nada grata de la vida”, y, en especial, expresa su angustia vital y la inevitable finitud de la vida, pero también su ansia, pese a todo, a la inmortalidad.

#### IV. Influencias americanas

Así que, dada esa americanidad, obvio hubo de ser que existieran influencias recíprocas, de ida y vuelta: es indudable que Unamuno recibió influjos intelectuales de algunos de los importantes personajes hispanoamericanos y, por otro, resulta indiscutible su ascendencia sobre autores allende los mares. Y entre los que despertaron en Unamuno una especial atención habría que destacar a Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío... Pero por razones de espacio me voy a ocupar en exclusivo de las relaciones con el Libertador.

<sup>31</sup> Carta a Casimiro González Carrillo, 2 de octubre de 1909. *Epistolario Americano*, nº 175. Ediciones Universidad Salamanca, 1996, p. 333.

<sup>32</sup> Carta de 7 de enero de 1916, *Epistolario Americano*, nº 249, p. 425, *ibidem*.

#### IV. I. Bolívar-Unamuno

Según Pedro Rivas,<sup>33</sup> Unamuno poseía un buen número de obras del Libertador. Nada raro, dada la devoción que sintió por el venezolano. Y esa devoción la manifestaría en sus artículos y ensayos. Ya en 1899, en un artículo titulado “El pueblo que habla español”,<sup>34</sup> alude que mientras en España se ha luchado siempre contra los hombres, en América:

Nos enseñarán a luchar con la tierra. “Lucharemos con la naturaleza y la venceremos”, dijo el gran Bolívar, aquel retoño de la fuerte rama vasca trasplantada a América. Y si el pueblo que luchó con los hombres, el de D. Quijote, hizo el viejo romance castellano, el verbo de la pequeña España en que cantara proezas del Cid y hazañas de conquistadores de hombres, el pueblo que lucha con la naturaleza, el de Bolívar, nos impulsará a hacer la lengua española, el verbo del pueblo que hable español...

De 1921 data el artículo que titula “Don Bartolomé Mitre, español”:

Mitre vio muy claro que “la libertad republicana”, que en la América del Sur se desembarazó del yugo del despotismo dinástico de los Borbones asentados en España, era una libertad castizamente española e hija del individualismo ibérico. Sólo que este individualismo aquí, en la vieja España patrimonial, dio ya desde tiempo de los Austrias, de los Habsburgo, el pesimismo quijotesco. Y esto lo sintió el mismo Mitre, republicano y optimista, al encontrarse ante la figura tan quijotesca de Simón Bolívar y tener que encararla.<sup>35</sup>

Diez años más tarde, 29 de marzo de 1931, dicta una conferencia en el Ateneo de Madrid, titulada “Bolívar, el Libertador”<sup>36</sup>, donde evo-

<sup>33</sup> “Unamuno: su visión de América”, p. 87.

<sup>34</sup> *El Sol*. Buenos Aires: Repositorio Gredos, Fondo Unamuno, 16 de noviembre de 1899.

<sup>35</sup> *La Nación*. Buenos Aires: Repositorio Gredos, Fondo Unamuno, 26 de junio de 1921.

<sup>36</sup> Archivo del Ateneo de Madrid, Doc. 29 d, 29 de marzo de 1931.

ca la figura del ilustre venezolano, que al libertar a América trataba también de libertar a España de la Monarquía, señaló que Bolívar no luchó contra España, sino contra el despotismo de Fernando VII, y terminó comparándolo con Don Quijote.

Pero, entre aquel primer artículo de 1899 y esta conferencia en el Ateneo, median sus mejores ensayos sobre el ilustre personaje. Así, su *Vida de Don Quijote y Sancho*, publicado en 1905<sup>37</sup>; “Don Quijote y Bolívar”, publicado en *La Nación*, Buenos Aires, el 30 de enero de 1907, y “Don Quijote Bolívar”<sup>38</sup> y el artículo titulado “San Quijote de la Mancha”<sup>39</sup>, donde aboga por canonizar a Don Quijote, pero también a Bolívar. El punto de partida pudo haber sido la misma frase de Bolívar, recogida en el ensayo dicho de “Don Quijote Bolívar” y pronunciada por el venezolano casi moribundo: “Acérquese usted, doctor. Se lo diré al oído. Los tres grandísimos majaderos hemos sido Jesucristo, Don Quijote y yo”. Se ponía entre los redentores, nos recuerda Unamuno.<sup>40</sup> Eso le sugiere a Unamuno que “cuando vuelva yo a hacer otra edición de mi *Vida de Don Quijote y Sancho, comentada y explicada*, no os quepa duda de que la aumentaré incluyendo en ella pasajes de la vida del Libertador, como incluí pasajes de la vida de Iñigo de Loyola, un vasco representativo”. Pero, por lo visto, al final no tuvo tiempo. Mas no por eso dejaría de recordar aquellas palabras del Libertador en un artículo de 1923, titulado “*San Quijote de la Mancha*”:

Dicen que Simón Bolívar —¡otro mito!— solía decir que los tres grandes majaderos de la historia habían sido Cristo, Don Quijote y él, Bolívar. Y teniendo en cuenta que majadero es un instrumento para majar, resulta que el dicho, por más que a un cristiano irreverente pueda parecerle irreverente, no está mal, pues ¡cuidado con los que majaron Cristo, Don Quijote y Bolívar! ¡Y con lo que siguen majando!<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Biblioteca Unamuno, Alianza Editorial, 95, 2009.

<sup>38</sup> Grandes Páginas Bolivarianas, Caracas, Casuz.

<sup>39</sup> Repertorio Americano (San José de Costa Rica) 19-12-1923, Repositorio Gredos, FMU.

<sup>40</sup> Unamuno. *Don Quijote Bolívar*, p.16.

<sup>41</sup> Unamuno. *San Quijote de la Mancha*. Repertorio Americano San José de Costa Rica: 10 de diciembre de 1923; Repositorio Gredos, FMU, Artículos



O sea, que el Libertador considera que su majadería está a la altura de esos personajes inigualables: uno histórico y otro de ficción. Quiero entender al vocablo “majadero” con el significado de “pesado”, “incómodo”, “impertinente”. Y está claro que los tres lo fueron en cantidad suficiente para ser calificados como tales. Jesús vino a redimir a los hombres y, con ello, decir cosas que malsonaban en su época, por lo que fue crucificado. Don Quijote fue también un majadero irredento: denuncia abusos, persigue la injusticia, se rebela contra la tiranía... ¿Y Bolívar? ¡Caramba, menudo majadero! ¡Qué mayor majadería que arrebatar las posesiones coloniales a España, que rebelarse contra la metrópolis!

De todas maneras, esa equiparación intelectual Bolívar-Don Quijote no es propiamente unamuniana, toda vez que Jean Bautista Irvine, agente del gobierno norteamericano, enviado a Venezuela a negociar con Bolívar, en 1818, así lo reconoció. Irvine había sido en Nueva York editor de la revista *The Columbian*, que en 1816 había publicado una semblanza de Bolívar, redactada en Jamaica, por el general John Robertson. Según nos cuenta Tomás Polanco Alcántara:

Bolívar lo desconcierta. Poco a poco le va cobrando admiración pero no logra entenderlo. Dos veces lo compara con Don Quijote. La primera vez, en una nota para el Secretario de Estado informativa de cierta reunión del Libertador con los jefes militares a quienes hizo una larga exposición: “Parecía un Quijote con ambición militar”. La otra, en una carta para el Dr. S. D. Forsyth, con quien entonces mantenía buenas relaciones, le comenta que Bolívar tiene una inextinguible imaginación parecida a la de Don Quijote para crear castillos, flotillas, jefes fuertes, bloqueos, líneas de circunvalación, que nunca existieron.<sup>42</sup>

Y parece ser que el mismo Bolívar no quiere desacreditar a quienes le comparan con la figura del Quijote, pues es sabido que, no sólo en su vida privada, sino incluso en la pública y en sus discursos, traía a colación con bastante frecuencia a Don Quijote. De esto nos

---

de Miguel de Unamuno, CMU-8-341.

<sup>42</sup> *Simón Bolívar: Ensayo de una interpretación biográfica a través de sus documentos*. Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes, Biblioteca digital andina.

habla Roxana Gardés de Fernández,<sup>43</sup> al exponer múltiples alusiones directas o indirectas del Libertador hacia Don Quijote.

Unamuno, al principiar el segundo de los artículos, nos pone sobre aviso de que lo que le interesa en especial de Bolívar es el hombre: “Bolívar fue un hombre, todo un hombre; un hombre entero y verdadero, y ser todo un hombre es más, mucho más que ser *Uebermensch*, una mera abstracción nietzscheana, de los que quieren y presumen, pero no logran”. Estas afirmaciones venían a corroborar aquellas otras del primero de los ensayos, “Don Quijote Bolívar”: “Ante todo, los hombres. Siempre me ha interesado más el individuo que las muchedumbres, las biografías más que las historias”.<sup>44</sup> Para a continuación añadir que “Bolívar era de la estirpe de Don Quijote, el de los bigotes, negros y grandes”. Y luego, al tomar unas palabras de Perú de Lacroix en su *Diario de Bucaramanga*, confirma que el Libertador tenía “la frente alta, pero no muy ancha, y surcada de arrugas desde temprana edad; pobladas y bien formadas cejas; los pómulos salientes; las mejillas hundidas...” Además,

tenía el pecho angosto, el cuerpo delgado, las piernas sobre todo... La semejanza aumenta cuando se le ponía al Don Quijote americano el rostro ceñudo, manifestando pesadumbre, pensamientos tristes e ideas sombrías. Sólo que el Libertador, que tenía las patillas y el mostacho tirando a rubio, no usaba en sus últimos años bigotes, mientras que los de Don Quijote eran grandes, negros y caídos.

Con ello, el bilbaíno ya hace una primera aproximación de Bolívar con el Quijote: la fisonómica.

El segundo rasgo que le interesa de Bolívar es el Bolívar héroe. Y entonces nos tenemos que remitir a una de sus principales obras, *Del sentimiento trágico de la vida*, en cuyo apartado último, “Conclusión”, afirma que “adonde hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filó-

---

<sup>43</sup> “El Quijote en el Ideario de la Independencia Americana. Recepción y Símbolo”. Argentina: Universidad Nacional de Misiones, Actas IV, Centro Virtual Cervantes, 1996.

<sup>44</sup> Unamuno. *Don Quijote y Bolívar*, p. 68.

sofos todos; es a Don Quijote”. Así que Unamuno ve en Bolívar al héroe, tal y como lo fue el Ingenioso Hidalgo.

Un héroe para un poema a la manera de los Browning, en que toma un personaje histórico como centro de reflexiones poéticas. Es, sin duda, Simón Bolívar, un héroe para un poema a la manera de los Browning... Cuando me pongo a escribir estas líneas sobre Bolívar, uno de los más grandes y más representativos genios hispánicos...<sup>45</sup>

Y un héroe necesita otro héroe en que fijarse: Napoleón. Para nuestro autor, “es innegable la fascinación que Napoleón ejerciera sobre Bolívar...Y la ejerció más cuando más quiso apartarse de sus malos ejemplos. Cabe decir, sin exceso de paradoja, que nunca trasuntó más Bolívar a Napoleón que cuando se esforzó por no imitarle”.<sup>46</sup> Y añade que “el napoleonismo de Bolívar es evidente y en nada amengua su grandeza, más bien la engrandece. Sólo los grandes, los genios, los héroes alcanzan a los grandes, los genios y los héroes... Ciertamente fue menos egotista, más humano que Napoleón...” De ahí que no sea extraño que esa fascinación que sentía por el emperador francés se acrecentara cuando asistió a la coronación de éste en París, el 2 de diciembre de 1804.<sup>47</sup>

El tercer rasgo puede ser el españolismo de Bolívar. ¿Quién mejor que Don Quijote para representar al español? Es evidente que el que se acerca a la obra de Cervantes sabe que se trata de la mejor obra de la literatura española (y, por supuesto, una de las primeras de la literatura universal) y que el Ingenioso Hidalgo representa a un español (no podría ser alemán o inglés) y, claro, Bolívar no podría asemejarse a un alemán o inglés, sino a un español. Lo cual coincide con la descripción que recoge Unamuno, que hace Gil Fortoul, en

<sup>45</sup> Unamuno. “Don Quijote y Bolívar”, p. 68.

<sup>46</sup> *Ibidem.*, p. 7.

<sup>47</sup> “Yo ponía toda mi atención en Napoleón, y sólo a él veía entre toda aquella multitud de hombres que había allí reunidos; mi curiosidad no podía saciarse y aseguro que entonces estaba muy lejos de prever que un día sería yo también el objeto de atención, o si se quiere, de la curiosidad de casi todo un continente y puede decirse también del mundo entero...” *Diario de Bucaramanga*.

su *Historia constitucional de Venezuela*: “En suma, tipo vascongado, de que descendía por línea paterna...” Y añade:

Si su organismo era sobre todo español, los ímpetus de su alma también lo fueron a menudo...Y tengo que decir de Bolívar lo que de Sarmiento he dicho y repetido, y es que nunca se me aparece más español que cuando habla o parece hablar mal de España ¡en español! No. Don Quijote nunca puede hablar mal de España, aunque maldiga de los españoles.<sup>48</sup>

Y añade que “su estilo mismo, el de Bolívar, era un estilo quijotesco, algo enfático, muy español, entre gongorino y conceptuoso, aunque con evidente influencia de los escritores franceses de fines del siglo XVIII”. Y concluye su ensayo, “Don Quijote Bolívar”, reafirmando su españolidad y la de Bolívar, Martí y Rizal: “Y gracias a Dios que hemos llegado a tiempos en que un español, sin renegar de su españolidad, sino más bien afirmándola más aún, puede rendir culto, y culto patriótico, de la gran patria, lo mismo que a ese colosal Bolívar, a un Martí, a un Rizal”.

Todavía en 1920, Unamuno publica un artículo titulado “La raza y la guerra civil”<sup>49</sup>, donde hace alusión, de nuevo, a esa condición española de Bolívar:

Refiriéndose a la guerra por la independencia de Venezuela, a la que dirigió el gran venezolano y grandísimo español Simón Bolívar, una de las más grandes y más universales figuras de nuestra común raza española. Porque Bolívar, de apellido vasco, de sangre... ¿quién sabe?, de nacimiento caraqueño, aprendió a pensar y a sentir y a querer —porque se siente y se quiere con lenguaje— en español.

El cuarto rasgo característico común entre los dos personajes, puesto de relieve por el bilbaíno, fue el que ambos se movían “sin blanca”, esto es, sin dinero: Don Quijote no llevaba consigo blanca, ni se preocupaba de ello, porque “él nunca había leído en las historias de los caballeros andantes que ninguno las hubiese traído”, mien-

<sup>48</sup> Unamuno. “Don Quijote Bolívar”, p. 12.

<sup>49</sup> *El Liberal*. Madrid: 15 de julio de 1920.

tras que Bolívar llegó a afirmar que: “yo no quiero saber lo que se gasta en mi casa”. Y alude Unamuno que no tenía un duro (Bolívar) pero derrochaba de tremenda manera o daba libertad a cientos de esclavos que le representaban mucho dinero, o renunciaba a los “millones en metálico que representaba la gratitud de los pueblos que él libertaba. Y, claro, para renunciar a millones, en pleno siglo XIX, ‘se necesita ser un Don Quijote de buena ley, genuino’”.

El quinto rasgo común a juicio de Unamuno es lo que él llama fe quijotesca. Don Quijote, después de liberar a unos galeotes en Sierra Morena (cap. XXII), es apedreado y robado por aquellos mismos a los que había dado la libertad. Y ante semejante situación, el Caballero de la Triste Figura le dice a su escudero: “Siempre Sancho, lo he oído decir: que el hacer bien a villanos es echar agua al mar”. Es lo que los latinos llamaban *mari aquam addere*, o sea, lo desaconsejable de hacer bien a quien no lo agradece. Pues algo semejante, nos dice Unamuno, le ocurrió a Bolívar. “Insultado, calumniado, atropellado, proscrito por aquellos mismos pueblos que libertara, exclamó: he arado en el mar”<sup>50</sup>. Y califica tal actitud como de *fe quijotesca*.<sup>51</sup> Que se puede relacionar con la *actitud quijotesca* que tuvo Bolívar a raíz del terremoto de Caracas, el 26 de marzo de 1812, el cual, al desenvainar la espada..., gritó: ¡Si se opone la naturaleza, lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca!<sup>52</sup>

Don Miguel de Unamuno apunta que ambos personajes cabalgaban solos, con lo que entramos con el sexto rasgo común. Es decir, que hablamos de dos personajes solitarios. Por un lado, la soledad del Ingenioso Hidalgo no pasa desapercibida. Encarna el individualismo, él solo pretende luchar contra las injusticias del mundo, Sancho es sólo su escudero. Además, y por eso, los caballeros cabalgan solos.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> “He arado en el mar y sembrado en el viento”, Simón Bolívar. Se dice que la pronunció después de que su Gran Colombia se dividió y dejó de existir.

<sup>51</sup> Unamuno. *Don Quijote Bolívar*, p. 14.

<sup>52</sup> Al respecto de esa frase, se dice que fue tergiversada, en 1829, por José Domingo Díaz, que vivía en España, se afirma que lo realmente dicho por el Libertador fue: “Aunque la naturaleza se oponga lucharemos contra ellos (en referencia a españoles y realistas) y haremos que nos obedezcan”. Néstor Paralta Rojas. *El Nacional*. 29 de octubre de 2000.

<sup>53</sup> José Pascual Buxó. “La soledad de Don Quijote” en *Revista de Estudios Cervantinos*, núm. 5. 2008.

En cuanto a Bolívar, Unamuno refiere que “él hizo la guerra pue-  
de decirse que solo, sin Estado Mayor, a lo Don Quijote. La hu-  
manidad que le seguía —humanidad y no mero ejército— era su  
Sancho”.<sup>54</sup>

¿Bolívar un ser solitario? Se suele decir de él que era un solitario  
que se dedicó a la empresa de la libertad. A esa pregunta, responde  
de manera afirmativa Fermín Goñi cuando dice que:

un ser solitario y pocas fueron las personas que podían decir que  
fueron cercanas o amigas, como el General Sucre, quien muere  
muy joven, y esa soledad también tuvo que ver con su final, con  
esa angustia de estar luchando por unos pocos compatriotas, que  
en buena parte de ellos no le querían, y si pudieran, querían que  
desapareciera, porque muchos pensaban que él quería ser supre-  
mo, el cacique o el rey.<sup>55</sup>

El séptimo rasgo para el filósofo y novelista español fue la locura en  
que, en mayor o menor medida, ambos personajes se ven envueltos:  
Unamuno afirma que lo que condujo a Don Quijote a “esa locu-  
ra caballerisca” fue “aquel amor tímido y contenido hacia Aldonza  
Lorenzo, aunque en realidad es bien sabido que lo que llevó al Inge-  
nioso Hidalgo a perder la razón fue la lectura irrefrenable de libros  
de caballerías, que lo hizo creerse un caballero andante”. Pero sí es  
cierto que Don Quijote anduvo todo el tiempo en su búsqueda; de  
una forma u otra, Don Quijote, en su locura, se sentía atraído por  
esa dama y al no tenerla, al paso de los días y meses, claro, su locura  
se acrecentaría. Unamuno equipara esa locura quijotesca con la que  
sufrió Bolívar por la muerte de su mujer, María Teresa.

La muerte de su joven compañera (dulce y melancólica figura que  
la historia deja en indecisa penumbra) —dice el señor Gil For-  
toul— le arroja al punto en un verdadero torbellino: viajes que  
duran tres años; al principio, la nostalgia del primer amor, nostal-  
gia que a veces se convierte en desesperación; proyectos confusos;  
al fin, el alto ideal que se apodera de su espíritu arrastrándolo a la  
lucha por la libertad de la patria.

<sup>54</sup> Unamuno. *Don Quijote Bolívar*, p. 4.

<sup>55</sup> Fermín Goñi, en una entrevista a *La Patria*, 14 de septiembre de 2014.

Agrega el señor Gil Fortoul que fue tal la impresión dolorosa con que acariciaba el recuerdo de su mujer “que llegó hasta desear sinceramente la muerte”. Y he aquí que

aquella María Teresa Rodríguez, a quien conoció y con quien se casó en España —a Bilbao, mi pueblo, fue a verla en el otoño de 1891—; esa dulce figura penumbrosa que desfila por la historia, fue la Aldonza Lorenzo de aquel Quijote americano, y cómo muerta ella se le convirtió en Dulcinea, en la Gloria.<sup>56</sup>

Octavo rasgo: amor a la ambición, a la gloria.

Don Quijote soy y mi profesión la de andante caballería. Son mis leyes el deshacer entuertos, prodigar el bien y evitar el mal. Huyo de la vida regalada, de la ambición y de la hipocresía. Y busco para mi propia gloria la senda más angosta y difícil. ¿Es eso de tonto y mentecato?<sup>57</sup>

La ambición de Bolívar era liberar la América española. Y al referirse a Napoleón señaló lo siguiente: “como él quiero hacerme emperador o rey, dominar la América del Sur como ha dominado él la Europa...”

Unamuno tercia y nos dice que “el quijotesco amor a la gloria, la ambición, la verdadera ambición, no la codicia, no la vanidad del pedante, no el deseo de obtener pasajeros aplausos como un histrión, sino la alta ambición quijotesca de dejar fama perdurable y honrada”, le movía. Lo reconocía él mismo.

“Yo vivo de la estimación de los hombres”, escribía en 1829 a Sir Robert Wilson, apesadumbrado ante las calumnias y los ataques de que estaba siendo víctima, y según los cuales aspiraba a la tiranía... Bolívar se preocupaba de lo que de él dijera la historia, como los héroes homéricos y como también los condenados dantescos.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> Unamuno. *Don Quijote y Bolívar*, p. 71.

<sup>57</sup> Cervantes. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote*. Editorial Burgos, 1961.

<sup>58</sup> Unamuno. *Don Quijote Bolívar*, p. 8.

El siguiente elemento común será la representación de la inmortalidad. Este tema ocupa con certeza un lugar central en el pensamiento del bilbaíno y sobre ella giran los temas esenciales de su obra. Ante el descubrimiento de su finitud, nos dice, que es la tragedia del ser humano, el hombre se aferra a la esperanza y reivindica el derecho a no morir del todo. No olvidemos, por ejemplo, *Niebla*, una de sus mejores novelas, donde el protagonista, sabiendo que va a morir, de forma inusitada se presenta en el despacho del autor (Unamuno) y le dice que no quiere morir. Es decir, Unamuno contempla la inmortalidad como el fin del hombre de carne y hueso, aquel que se sabe finito pero lucha contra esa finitud, porque quiere sobrevivir. Pues he aquí que, para Unamuno, Don Quijote es el prototipo del hambre de inmortalidad. En la *Vida de Don Quijote y Sancho*, Unamuno glosa (casi capítulo por capítulo) la novela del Ingenioso Hidalgo. En sus comentarios aparece la figura de Don Quijote como una resultante combinada de su filosofía del hambre de inmortalidad, de cristianismo, de heroísmo y locura. Y, por poco que lo diga o haya dicho Unamuno, está claro que la figura de Don Quijote es en absoluto inmortal. Como lo es la de Simón Bolívar: de esos dos majaderos nunca la historia se olvidará. Y Unamuno, al referirse al Libertador, habla de esa inmortalidad, en la parte final de su ensayo “Don Quijote Bolívar”, “que su intención ha sido mostrar al Hombre español, al Quijote de la América hispana libertada, a uno de los más grandes héroes en que ha encarnado el alma inmortal de la Hispania máxima”. Pero antes había dicho que: “era un hombre; era el Hombre encarnado. Tenía un alma y su alma era de todos y su alma creó patrias y enriqueció el alma española, el alma eterna de la España inmortal y de la humanidad con ella.”

El rasgo siguiente podría ser la angustia. Don Quijote ha sido calificado como el Caballero de la Angustia<sup>59</sup>, el cual,

lanzado por fuerzas inescrutables hacia la vida sólo podrá domarla o evadirla, dominio o evasión a los que cada espíritu dará la mezquindad o la grandeza de sí mismo. En el golpear de la vida la personalidad se expande o se contrae, brota a la luz o se enraíza en la sombra; y el hombre vive, en consecuencias, a tono con la reali-

<sup>59</sup> Otto Olivera. *Don Quijote, el caballero de la angustia*. Syracuse University, Hispania, 1961.



dad un hostil a ella, a satisfacción o a disgusto, que es como decir en acatamiento o en rebeldía... Como medio de reacción al contacto infeliz con el medio, el hombre Alonso Quijano se repliega y concentra en sus facultades meramente imaginativas que, como único refugio en la evasión de lo cotidiano, acaban por normar toda su vida. Los libros de caballería se tornan escuela de la fantasía...

Unamuno se refiere a la angustia del Libertador, cuando recuerda una carta de éste al Marqués del Toro, en la que señala aquello de que “mis tristezas vienen de mi filosofía”, lo que lleva a Unamuno a preguntarse si “llegaría Bolívar a sentir la angustia metafísica de todos los grandes, la terrible voz que surge del silencio de las eternas tinieblas y nos dice: y todo para qué”.<sup>60</sup>

La socióloga peruana Linda Lema Tucker habla de la angustia que sintió Bolívar aquella mañana del 15 de agosto de 1805, en el Monte Sacro de Roma:

De pronto, la exaltación acumulada durante los días anteriores en el corazón de Bolívar y la angustia que le produjo el recuerdo de su país natal explotaron violentamente. Con los ojos encendidos como dos llamas, se puso en pie, se cogió con ímpetu a las manos de Rodríguez, cayó de rodillas y dio rienda suelta a sus pensamientos, con una emoción incontenible dijo: Juro delante de usted; juro por el Dios de mis padres; juro por ellos; juro por mi honor, y juro por la patria, que no daré descanso a mi brazo ni reposo a mi alma, hasta que haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español.<sup>61</sup>

¿Y qué hay del sentido de justicia?

Cervantes nos dice que la misión del Ingenioso Hidalgo es: “deshacer agravios, enderezar entuertos, enmendar sinrazones, mejorar abusos y satisfacer deudas”. De ahí que Don Quijote se echa a los caminos para cumplir la justicia que ve perdida en el mundo. Y en este sentido, Unamuno escribe que:

<sup>60</sup> Unamuno. *Don Quijote y Bolívar*, p. 8.

<sup>61</sup> Linda Lema Tucker, *Simón Bolívar y el juramento del Monte Sacro*, ALAI, América en Movimiento, 14-8-2014.

Don Quijote castigaba, es cierto; pero castigaba como castigan Dios y la Naturaleza, inmediatamente, cual es naturalísima consecuencia del pecado. Así castigó a los arrieros que fueron a tocar sus armas cuando las velaba, alzando la lanza a dos manos, dándoles con ella en la cabeza y derribándolos para tornar a pasearse con el mismo reposo que primero, sin cuidarse más de ellos; así amenazó a Juan Haldudo el rico, pero soltándole bajo su palabra de pagar a Andrés; así arremetió a los mercaderes toledanos, no bien los oyó blasfemar contra Dulcinea... Su justicia era rápida y ejecutiva; sentencia y castigo eran para él una misma cosa; conseguido enderezar el entuerto, no se ensañaba en el culpable. Y a nadie intentó esclavizar nunca.<sup>62</sup>

Pues Bolívar era igual, nos dice.

Fusiló a propios y extraños, pero jamás con ensañamiento. Su justicia, como la de Don Quijote, era rápida y ejecutiva. Boves lo derrota en La Puerta, y hace una carnicería de las suyas: Bolívar fusila inmediatamente ochocientos prisioneros; Piar, su teniente, se insubordina, huye del ejército...: Bolívar lo hace aprehender, juzgar y fusilar. Lo propio hizo con Berindoaga... Lo mismo con Vanoni...<sup>63</sup>

Otro rasgo común que les reconoce Unamuno es el ser teatrales y enfáticos: "No, Bolívar no fue nunca pedante, nunca doctor, nunca catedrático. Fue teatral y enfático, cierto es, como Don Quijote, como su casta española..."<sup>64</sup>

Pero he aquí que también en los últimos momentos de sus respectivas vidas tuvieron sus coincidencias:

1) Calenturas: tanto Bolívar como Don Quijote mueren con calenturas.

El Libertador llegó a la ciudad de Santa Marta, Colombia, ya enfermo, el día 1 de diciembre (estamos en 1830), como nos cuenta el médico que le asistió, don Alejandro Próspero Reverend, "la

<sup>62</sup> Unamun. *Vida de Don Quijote y Sancho*, p.115.

<sup>63</sup> Unamuno. *Don Quijote Bolívar*, p. 13.

<sup>64</sup> Unamuno. *ibidem*, p. 4.

enfermedad de S. E. me pareció ser de las más graves y mi primera opinión fue que tenía los pulmones dañados” (Boletín núm. 1. 1º de diciembre). En el Boletín siguiente opina que “la enfermedad era un catarro pulmonar crónico”. Tiene una ligera mejoría, pero el día 8 recae: “La calentura le dio con más fuerza...” El día 11 (Boletín núm. 13) “a media noche le entró la calentura con más fuerza...” Y de esta manera fue empeorando hasta fallecer a la una del día, cuando se certificó que El Libertador había fallecido por tisis tuberculosa.<sup>65</sup> O sea, que Simón Bolívar falleció preso de altas temperaturas, calenturas, claro, derivadas de la tuberculosis. Don Alonso Quijano, por su parte, falleció al padecer altas calenturas, como nos relata Don Miguel de Cervantes en su grandiosa obra.<sup>66</sup>

Fernando Rielo, en su obra *Teoría del Quijote*<sup>67</sup>, sostiene que “la causa de la muerte que Cervantes atribuye a Don Quijote... fue, en verdad, la melancolía”. No lo discutimos. La melancolía puede conducir a la depresión y ésta es fácil que se transmute en cualquier enfermedad somática. Pero lo que está claro es que el autor, Cervantes, nos dice que tenía calenturas, o sea, altas fiebres. Eso no lo podemos ni debemos discutir.

2) Confesión: ambos personajes antes de morir son confesados por el rito católico.

El médico de cabecera de sus últimos momentos, doctor Alejandro Próspero, relata que en aquellos últimos días, por recomendación del general Montilla, fue llamado el obispo de Santa Marta, que estuvo en conferencia con el ilustre enfermo, del cual se dice que dijo:

¿Qué es esto, estaré tan malo para que se me hable de testamento y de confesarme?... El cura de la aldea de Mamatoco, cerca de San Pedro, acompañado de sus acólitos y unos pobres indígenas, vino de noche a pie, llevando el viático a Simón Bolívar. ¡Qué contraste! Un humilde sacerdote y de casita ínfima a quien realzaba sólo su carácter de ministro de Dios, sin séquito y aparatos pomposos propios a la ceremonias de la Iglesia, llegase con los consuelos de

<sup>65</sup> Alejandro Próspero Reverend. *La última enfermedad. Los últimos momentos de vida del Libertador*. Bucaramanga: Colección Bicentenario, 2008.

<sup>66</sup> Cervantes, *op. cit.*, p. 322.

<sup>67</sup> Fernando Rielo. *Teoría del Quijote*. Madrid: Ediciones Porrúa, 1982.

la religión al primer hombre de Sur América, al Ilustre Libertador y Fundador de Colombia<sup>68</sup>

Es decir, que confesó antes de irse de este mundo. Eso fue el día 31 de diciembre de 1830. Pero el día 18, según nos cuenta su médico de cabecera, el doctor Próspero Reverend, el Libertador oyó misa en el coro: “Esta mañana asistimos todos a misa con el Libertador, que desde la víspera había mandado a decir al cura que le hiciera preparar el Coro para él y su comitiva: allí estuvimos solos, bien desahogados y con muchos menos calor que el que habíamos sufrido en la Iglesia”.<sup>69</sup>

En cuanto a Don Quijote, don Miguel de Cervantes nos cuenta que Alonso Quijano fue asistido en sus últimos momentos por un cura:

Los de hasta aquí —replicó don Quijote—, que han sido verdaderos en mi daño, los ha de volver mi muerte, con ayuda del cielo, en mi provecho. Yo, señores, siento que me voy muriendo a toda prisa: déjense burlas aparte y tráiganme un confesor que me confiese y un escribano que haga mi testamento, que en tales trances como este no se ha de burlar el hombre con el alma; y, así, suplico que en tanto que el señor cura me confiesa vayan por el escribano... Hizo salir la gente el cura, y quedóse solo con él y confesóle... Acabóse la confesión y salió el cura diciendo: Verdaderamente se muere y verdaderamente está cuerdo Alonso Quijano el Bueno; bien podemos entrar para que haga su testamento.<sup>70</sup>

3) Muertes en la cama: los dos se despiden de este mundo en la cama.

El Libertador, prácticamente todo el mes de diciembre, 1830, su último mes en la Tierra, lo pasó en la cama: “A las doce empezó el ronquido, y a la una en punto expiró el excelentísimo señor Libertador, después de una agonía larga pero tranquila”<sup>71</sup>. Terminó de dictar sus últimas voluntades.

<sup>68</sup> Alejandro Próspero Reverend, *op. cit.*, pp. 222-223.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>70</sup> Cervantes, *op. cit.*, cap. LXXVIII.

<sup>71</sup> Alejandro Próspero Reverend, *op. cit.*, Boletín número 33.

En fin, llegó el último de don Quijote, después de recibidos todos los sacramentos, y después de haber abominado con muchas y eficaces razones de los libros de caballería. Hallóse el escribano presente, y dijo que nunca había leído en ningún libro de caballería que algún caballero andante hubiese muerto en su lecho tan sosegadamente y tan cristiano como don Quijote; el cual, entre compasiones y lágrimas de los que allí se hallaron, dio su espíritu: quiero decir que se murió.<sup>72</sup>

Y para finalizar, me permito reseñar que tanta fue la admiración del insigne vasco por esos dos personajes, Bolívar y Don Quijote, que acabó por parecérseles. Veamos:

### 1. La majadería

Unamuno, sin duda, fue un ilustre majadero, a la altura, por lo menos de aquellos dos grandes majaderos, en el panorama español de principios del siglo xx. Siempre iba a contracorriente. Mientras los que se llamaban progresistas pensaban que había que europeizar España, él decía que había que españolizar Europa. Cuando la mayor parte de España pretendía continuar en Cuba, Unamuno mostraba sus simpatías con la independencia de la isla. Todos hablan de novelas, Unamuno les llama “nivolas”. O sea, un majadero integral.

### 2. La españolidad

Unamuno era español y se sentía sobre todo español, siendo vasco. ¡Soy español!, español de nacimiento, de educación, de cuerpo, de lengua y hasta de profesión y oficio: ¡Español sobre todo y ante todo!, había proclamado. Y hemos visto que consideraba a Bolívar españolísimo; sin que tengamos nada que decir de la mayor representación española de todos los tiempos: el Quijote.

### 3. La situación de estar constantemente “sin blanca”

Los dos personajes estudiados se conducían en la vida sin portar dinero, “sin blanca”. De Unamuno, se sabe que en una época

<sup>72</sup> Cervantes, *op. cit.*, cap. último.

las pasó canutas, muchas bocas que alimentar y pocas entradas. Y ése fue el motivo principal de escribir tantos artículos en la prensa extranjera y su pretendida idea de emigrar a Argentina.

4. La fe quijotesca: el “hacer bien a villanos es echar agua al mar” (*El Quijote*), y “he arado en el mar”, de Bolívar.

Si entendemos por ella el ansia de vida eterna, además de búsqueda de fama y gloria,<sup>73</sup> podemos afirmar que, al igual que don Quijote y Bolívar, Unamuno era portador de fe quijotesca. Le sacaba de quicio la finitud de la vida, del hombre, y entonces luchaba (y esa era su agonía) por sobrevivir. Él quería ser inmortal.

5. La implacable soledad

Don Quijote era el Caballero de la Triste Figura. Cabalgaba solo, Sancho era otra cosa, muy importante, pero otra cosa. Bolívar, nos dice Unamuno, que hizo la guerra “puede decirse que solo, sin Estado Mayor, a lo don Quijote”. Es más, se sabe que incluso carecía de amigos, salvo el general Sucre.

Unamuno, al igual que sus héroes, era él solo: ni un partido, ni una asociación, secta o religión. Él solo. Solo cuando se enfrenta a la jerarquía política, y militar. Y también solo cuando el obispo Pildain lo tachó de hereje, aunque fuere a título póstumo.<sup>74</sup>

6. Personalidad angustiosa

En don Quijote no es difícil encontrar la angustia, no en vano ha sido calificado como el Caballero de la Angustia, como ya dije; de la angustia de Bolívar hace referencia el mismo Una-

<sup>73</sup> “La fe quijotesca unamuniana no se reduce, pues, como algunos unamunistas la interpretan, a la búsqueda de fe y gloria terrena, aunque ciertamente ambas están muy presentes tanto en el Quijote unamuniano como en el cervantino. Sin embargo, por encima de ellas, a través de ellas, Unamuno expresa las ansias que hay en el ser humano, en particular en él mismo, de vida eterna”. Rogelio García Mateo, *Don Quijote de la Mancha e Iñigo de Loyola en Unamuno según la “Vida de Don Quijote y Sancho”*. Actas Cervantinas, VIII, Centro Virtual Cervantes.

<sup>74</sup> Pildain, Obispo de Canarias, 19-9-1953, dicta una Carta Pastoral desaconsejando la lectura de una de las principales obras de Unamuno.

munio, al citar una frase del Libertador en una carta de 1824 al marqués de Toro, y también la que refiere la socióloga Linda Lema Tucker, que —dice— sufrió Bolívar en el Monte Sacro, en la mañana del 15 de agosto de 1805. Por su parte, González Caminero hace referencia a la angustia que experimentó Unamuno en la cumbre de la Peña de Francia.<sup>75</sup>

#### 7. La presencia de Dios

Vimos que Simón Bolívar se confesó antes de morir. don Quijote también fue asistido por un cura. Unamuno, por razones obvias, dimanantes de su situación personal con la religión católica, no fue asistido por un sacerdote, pero sí murió pronunciando el nombre de Dios: “¡Dios no puede volverle la espalda a España!”<sup>76</sup>

#### 8. Muertes alejadas del talante de un caballero

Para Sancho, el fiel escudero, el buen caballero debe morir en la batalla, peleando, por tanto ninguno de los tres murieron de forma caballerosa. Aunque se podría decir que Unamuno sí que murió como un caballero, batallando, o, por lo menos, vociferando.

#### 9. La locura

Hemos visto que la locura fue un rasgo común en Bolívar y don Quijote. don Miguel de Unamuno, si no locura, sí que tuvo ideas suicidas, que él mismo nos narra en su *Diario íntimo*.

#### 10. El amor

Los tres tuvieron su amor y los tres fueron fieles a sus amores respectivos. don Quijote con su Dulcinea; el Libertador con su esposa, doña María Teresa Rodríguez del Toro, y Unamuno con su querida Concha Lizárraga, fallecida en 1934. A ninguno de los tres se les conoce otro amor.

<sup>75</sup> Nemesio González Caminero, *ibidem*.

<sup>76</sup> Luciano Egido. *Agonizar en Salamanca, ibidem*.

## VI. Conclusiones

Sentado todo lo anterior, me atrevo a formular como primera conclusión el hecho de que a Unamuno no se le puede entender de forma completa sin contar con su faceta americana. Es más, debemos considerarle el intelectual español más volcado en Hispanoamérica, durante finales del siglo XIX y el primer tercio del XX, y, de manera recíproca, el más respetado desde la otra orilla.

En segundo lugar, si bien sintió fascinación por otros grandes personajes americanos, léase Sarmiento. Montalvo y Martí, fue por Bolívar su auténtica devoción, al emparejarlo incluso con don Quijote, el héroe español por antonomasia y el héroe de su propia filosofía.

Y, por último, reseñar el parecido, no intencional, entre el mismo Unamuno con los otros dos grandes personajes históricos, el uno ficticio y el otro real como la vida misma: don Quijote y Simón Bolívar.

## Bibliografía

### *Básica*

- Unamuno, Miguel de. “De patriotismo espiritual”, artículos en: *La Nación*. Buenos Aires: 1901-1914. Edición y notas Victor Quijette, Ediciones U. Salamanca, 1997.
- . *Epistolario Americano*. Edición de Laureano Robles, Universidad de Salamanca, 2004.
- . *Epistolario*. Cuadernos Cátedra U. Dialnet, 2000.
- . *Miguel de Unamuno. Americanidad*. Venezuela: Colección “La expresión americana”, Biblioteca Ayacucho, 2002.
- . *Don Quijote y Bolívar: a propósito de una historia de Venezuela*. Buenos Aires: Repositorio Gredos, U. Salamanca, Fondo Unamuno, 15 de mayo de 1907.
- . *Don Quijote Bolívar, Grandes Páginas bolivarianas*. Caracas: Casuz Ediciones, 196.

### *Complementaria*

- Baquero, Gustavo. *La América de Unamuno*. Biblioteca Virtual Cervantes, 2010.
- Buxó, José Pascual. “La soledad de Don Quijote”. *Revista de Estu-*



- dios Cevantinos*, 5, 2008.
- Cervantes, Miguel de. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Editorial Burgos, 1961.
- Chaves, Julio César. *Unamuno y América*. Madrid: Editorial Cultura Hispánica, 1964.
- Egido, Luciano G. *Agonizar en Salamanca*. Tusquets, 2006.
- González Caminero, Nemesio. *Unamuno y Ortega*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1987.
- Gordo Piñar, Gemma. *Miguel de Unamuno y México. Relación y Recepción*. Tesis doctoral. Madrid: Año 2013.
- Goñi, Fermín. *La Patria*. 14 de septiembre de 2014.
- Hiedermayer, Franz. *Unamuno escribe aly sobre Alemania*. Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Centro Virtual Cervantes.
- Lema Tucker, Linda. *Simón Bolívar y el juramento del Monte Sacro, ALAI, América en Movimiento*. 14 de agosto de 2014.
- Maíz, Claudio, *De París a Salamanca*, Salamanca: Ediciones Universidad, 25, 2004.
- Morales Padrón, Francisco. “La imagen de Hispanoamérica en la España de los siglos XIX y XX” en *Estudios Latinoamericanos*, 6, 1980.
- Olivera, Otto. *Don Quijote, el caballero de la angustia*. Syracuse University, Hispania, 1962.
- Orringer, Nelson R. *Presentación*. “Unamuno y la ‘Americanidad’”. Universidad de Conecticut, Colección “La Expresión Americana”, 24, 2012.
- Pagés Larraza, Antonio. *Unamuno y la valoración del Martín Fierro*. Centro Virtual Cervantes.
- Próspero Reverend, Alejandro. *La última enfermedad. Los últimos momentos de vida del Libertador*. Colección Bicentenario. Bucaramanga, 2008.
- Rivas, Pedro. *Unamuno: Su visión de América. Formas de Hispanidad*. CEPI, 2012.
- Savater, Fernando. *Prólogo a Del sentimiento trágico de la vida*. Biblioteca UNAM. Alianza Ed. 2008.
- Santos-Rivero, Virginia. *Unamuno y el sueño colonial*. La Casa de la Riqueza, Estudios de Cultura de España, 5.



# McLuhan y el método para el estudio de los medios: El enfoque estructural

Alberto J. L. Carrillo Canán

BENÉMERITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

*Para el estudioso de los medios,  
cada detalle del mosaico del mundo contemporáneo  
está cargado de vida significante.*

McLUHAN

## Resumen

En este texto abordaremos el método de McLuhan principalmente a partir de algunas observaciones muy reveladoras en su obra *Understanding Media. The Extensions of Man* (1964). Proponemos como un concepto básico para entender el método de McLuhan, el de *estructura* o, bien, “*aproximación estructural*” (McLuhan 1964, p. 13) a los medios, un enfoque que McLuhan distingue de forma explícita de la “*aproximación convencional*” (p. 71), que sería el de los tratados sistemáticos que siguen un desarrollo lógico a partir de ciertos presupuestos. McLuhan (1964) mismo utiliza con frecuencia el término “*estructura*” para referirse a su objeto de estudio, es decir, los medios, al hablarnos incluso del “*estudioso de las estructuras mediáticas*” (p. 195) y, según veremos, en McLuhan existe una *correlación* o paralelismo entre los medios entendidos como “*estructura*” y el método o “*aproximación estructural*” para su estudio. El método correspondería, pues, a su objeto o tema.

PALABRAS CLAVE: McLuhan, medios, aproximación estructural, *Understanding Media. The Extensions of Man*.

## Abstract

*In this text we will approach McLuhan's method mainly from some very revealing observations in his work Understanding Media. The Extensions of Man (1964). We propose as a basic concept to understand McLuhan's method, that of structure or “structural approach” to the media, an approach that McLuhan explicitly distinguishes from the*

*“conventional approach”, which would be the systematic treatises that follow a logical development from certain presuppositions. McLuhan (1964) himself frequently uses the term “structure” to refer to his object of study, that is, the media, even talking about the “scholar of media structures” (p. 195) and, as we shall see, in McLuhan there is a correlation or parallelism between the media understood as “structure” and the method or “structural approach” for its study. The method would correspond, then, to its object or theme.*

**KEYWORDS:** *McLuhan, media, structural approach, Understanding Media. The Extensions of Man.*

La teoría mediática de Marshall McLuhan queda expuesta en una serie de libros —algunos editados de manera póstuma por algún colaborador— en los que aparecen numerosos señalamientos acerca del método que este autor aplica en sus estudios mediáticos. Sin embargo, tales señalamientos acerca del método tienen la misma característica general de su obra, consistente en no ser sistemáticos de una manera reconocible, McLuhan diría “lineal” o “secuencial”, de acuerdo con la forma de la experiencia propia de lo que McLuhan mismo llama el hombre occidental o “alfabetizado”. De hecho, nada de lo que McLuhan expone, incluidas sus observaciones sobre la manera o método para el estudio de los medios, tiene el carácter sistemático de un tratado académico. En este texto abordaremos el método de McLuhan principalmente a partir de algunas observaciones muy reveladoras en su obra *Understanding Media. The Extensions of Man* (1964). Proponemos como un concepto básico para entender el método de McLuhan, el de *estructura* o, bien, “*aproximación estructural*” (McLuhan 1964, p. 13) a los medios, un enfoque que McLuhan distingue de forma explícita del “*aproximación convencional*” (p. 71), que sería el de los tratados sistemáticos que siguen un desarrollo lógico a partir de ciertos presupuestos. McLuhan (1964) mismo utiliza con frecuencia el término “*estructura*” para referirse a su objeto de estudio, es decir, los medios, al hablarnos incluso del “*estudioso de las estructuras mediáticas*” (p. 195) y, según veremos, en McLuhan existe una *correlación* o paralelismo entre los medios entendidos como “*estructura*” y el método o “*aproximación estructural*” para su estudio. El método correspondería, pues, a su objeto o tema.

Una vez clarificado el método estructural de McLuhan, su manera general de exponer resulta comprensible, pierde el aspecto de un simple conjunto de observaciones casuales y hasta cierto punto repetitivas y, entonces, sirve como un método a aplicar de manera razonable por productiva y clarificadora, a los fenómenos de nuestro entorno mediático contemporáneo —de hecho, de cualquier entorno mediático—.

## 1. La realidad estructural del medio y su “captación” no discursiva

El texto *Understanding Media* en su conjunto insiste en la idea de que para las personas alfabetizadas el estudio de los medios, de acuerdo con lo que se debe considerar la “naturaleza del medio” (McLuhan 1964, p. 11), es algo “muy difícil” (McLuhan 1964, p. 164), de hecho, McLuhan considera que tal estudio es imposible sin un cambio radical del modo de pensar fomentado por la sociedad alfabetizada. El tema de los efectos sociales y mentales del alfabeto es crucial en la obra de McLuhan, inclusive, por supuesto, el problema del método. Por lo pronto, baste con decir que según McLuhan (1964) “(...) la causa oculta de nuestro sesgo occidental hacia la *secuencia* como ‘lógica’ [reside] en la tecnología omnipresente del alfabeto (...)” (p. 85), tecnología que entrena para hábitos que *suponen* “la homogeneidad, la uniformidad y la continuidad” (p. 87).<sup>1</sup> Tales supuestos están en la base de la organización conceptual de la experiencia en *secuencias* de razonamientos con algún tipo de lógica.<sup>2</sup> Por ello, según McLuhan (1964) es la escritura alfabética la que generó el “condicionamiento psicológico” (p. 136) necesario para pensar de manera secuencial, es decir, para hacer razonamientos lógicos de todo tipo. Son justo estos hábitos mentales los que dificultarían al hombre alfabetizado entender los medios, porque los medios tienen, según lo propone McLuhan, un carácter *estructural*.

Para discutir la problemática recién señalada, examinaremos un pasaje clave del texto *Understanding Media*, en el que procederemos por pasos:

<sup>1</sup> Sobre esto *cf.*: Carrillo 2017, pp. 1-27.

<sup>2</sup> Sobre esto *cf.*: Carrillo 2004, pp. 1-5.

Hoy en día los estudiosos tienen una conciencia muy clara de una discrepancia entre las maneras en las que tratan sus temas y el tema mismo. Los estudiosos de las escrituras, tanto del viejo como del nuevo testamento, dicen frecuentemente que mientras que su tratamiento tiene que ser lineal, el tema no lo es. El tema remite a las *relaciones* entre Dios y el hombre, y entre Dios y el mundo, y a la relación entre el hombre y su vecino; todos subsisten juntos, y actúan y reaccionan el uno sobre el otro *al mismo tiempo* (McLuhan 1964, p. 25).<sup>3</sup>

La noción de *simultaneidad* —como estructura de la experiencia— es algo que McLuhan opone sistemáticamente a la *secuencialidad*, como quedará claro, pero por lo pronto notemos que lo que McLuhan describe en el pasaje en cuestión es una *estructura*, es decir, una entidad que consta de elementos que tienen su sentido de manera relacional o, dicho de otra manera, de manera relativa los unos a los otros: Dios, el hombre, el mundo, el prójimo. El sentido que pueda tener cada uno de estos elementos en sí mismo queda supeditado al sentido que tienen en su conjunto de relaciones. No son elementos absolutos sino relativos. El ejemplo de McLuhan es dinámico, sin embargo, la idea se puede entender muy claramente con un ejemplo no dinámico.

Supongamos tres puntos, A, B, C, en un plano, que forman un triángulo. Se trata no sólo de puntos en sí mismos sino de puntos que tienen el sentido de formar un triángulo. Supongamos que agregamos un cuarto punto, D, que genera un rombo, esto significa que sin más el sentido de los puntos A, B y C cambia de manera radical. Por ejemplo, el punto A sigue siendo el mismo, tiene exactamente la misma ubicación en el espacio, sea visto como punto del triángulo o como punto del rombo, en ambos casos es el mismo punto y, en sí mismo, aislado, tiene el mismo sentido, a saber el de ser un punto diferente de cualquier otro en su ubicación singular, sin embargo su *sentido estructural* es totalmente diferente en cada caso. En el primer caso A es un punto de un triángulo, en el segundo caso *ese mismo punto* es el punto de un rombo, lo cual es algo por completo distin-

<sup>3</sup> Las cursivas en una cita son nuestras siempre, a menos que se indique otra cosa.

to. Como entidad geométrica *independiente*, absoluta, no relativa, A tiene, digámoslo así, la misma realidad o *sentido substancial*, pero ese mismo punto, invariable como substancia, convertido en *elemento* estructural, es decir, como *nodo* de una *estructura*, tiene dos sentidos totalmente diferentes, al lado, pero independientes de su sentido substancial. Uno es el punto en sí mismo y otro es ese mismo punto como vértice de un triángulo y otro más es dicho punto como vértice de un rombo. Estos dos son sentidos no absolutos sino relativos a otros elementos.

Sin entrar en mayores complicaciones digamos que un elemento de un conjunto es un elemento estructural si adquiere su sentido a partir de las relaciones con los otros elementos de dicho conjunto.<sup>4</sup> El conjunto, entonces, ya no es un conjunto, una simple colección de elementos aislados y autónomos, absolutos, sino una *estructura*, y sus elementos son, justamente, *elementos estructurales*, con sentido relativo de los unos a los otros, es decir a la estructura como tal. En el texto citado McLuhan (1964) nos da una versión dinámica de esto al decirnos que el tema de los eruditos bíblicos “(...) remite a las *relaciones* entre Dios y el hombre, y entre Dios y el mundo, y a la relación entre el hombre y su vecino; todos subsisten juntos, y actúan y reaccionan el uno sobre el otro *al mismo tiempo*.” (pp. 25-26) Sin embargo, dinámica o estática, una estructura es una estructura.

Continuemos con el examen del pasaje. Sin solución de continuidad McLuhan (1964) dice que

[e]l modo de pensar hebreo y oriental aborda el problema y su resolución desde el inicio de la discusión, de una manera típica de las sociedades orales [prealfabéticas] en general. El mensaje entero se traza y retraza, entonces, una y otra vez, sobre las *vuelatas* de una *espiral concéntrica*, con una *redundancia aparente*. Uno puede parar en cualquier momento después de unas pocas oraciones y tener el mensaje completo, si es que uno está preparado para “desenterrarlo” (p. 26).

<sup>4</sup> Nótese que si se toma el conjunto de relaciones entre los elementos de la estructura, lo que equivale a la estructura misma, entonces hay una simultaneidad de los elementos. La simultaneidad de los elementos es el carácter temporal de una estructura.

De especial importancia en la cita es la noción de una “redundancia aparente” en las “vueltas” sobre una “espiral”. Se trata de una analogía. Para aclarar la idea tenemos como ejemplo el tratamiento que McLuhan hace de cualquier medio en el libro que nos ocupa, *Understanding Media*, por ejemplo, la TV.

A pesar de que en el texto hay un capítulo dedicado a la TV, McLuhan se refiere a ella múltiples veces tanto antes como después de dicho capítulo, incluso expresa las mismas ideas —“trazando y retrazando el mismo mensaje”—, lo que sugiere una redundancia, simples “vueltas” o retornos; sin embargo, en cada uno de esos tratamientos o menciones la TV es considerada en relación con medios diferentes, digamos, el periódico, la caricatura, el cine, ciertos deportes, etcétera. De tal manera que en cada “vuelta” la naturaleza mediática de la TV va quedando cada vez más clara, justamente al verla en su relación con dichos otros medios. Entonces, aunque se *vuelve* una y otra vez a la TV, lo que se comprende de ella puede ser incluso lo mismo pero con mayor profundidad o riqueza, es decir, la comprensión o conciencia de lo que es la TV cada vez que ésta es abordada, ha crecido, se está en una parte superior de la “espiral”, en el “mismo punto” de la “vuelta”, pero a una altura mayor. Por eso la redundancia es solamente aparente. En otras palabras, McLuhan rechaza el tratamiento que consistiría en un examen secuencial de las características de la TV en sí misma, una por una. Un análisis de tal tipo, algo así como una teoría estándar de la TV, sería, según McLuhan, totalmente inapropiado para entender su naturaleza mediática —que no la tecnológica propiamente dicha—. En términos de teoría mediática un estudio de la TV en sí misma es imposible. McLuhan (1964) insiste en que se tiene que tratar con “la situación *ambiental* total” (p. 11), es decir con el *entorno mediático* o la “*matriz* [mediática] dentro de la cual opera cada medio” (p. 11). En este contexto se entiende la insistencia de McLuhan (1964) en utilizar expresiones como “el mundo de la estructura y la *configuración*” (p. 13), “el *patrón* total (...) como unidad” (p. 13), o bien la “*idea* integral de estructura y configuración” (p. 13) y también la “*interacción* de planos” (p. 13). Nótese que, de hecho, otros términos mcluhanianos para hablar de estructura son “*configuración*” y “*patrón*”.

Por lo pronto, resulta comprensible que McLuhan (1964) “[e]n vez de trabajar con problemas ‘especializados’”, utilice lo que él llama la “*aproximación estructural*” (p. 13) a los medios y que se interese en



los “componentes y propiedades estructurales” (p. 49) de los medios, en la “vida de las formas y las estructuras” (p. 65). Lo cierto es que McLuhan (1964) opone la “aproximación estructural” a la “aproximación convencional” a los medios (p. 71), determinada, ésta, por la “estructuración lineal de la vida racional mediante la alfabetización fonética” (p. 85). Continuemos con nuestro examen del pasaje de interés.

Un poco más adelante, McLuhan (1964) se refiere a la “forma redundante” y nos dice que

(...) lo concéntrico, con su intersección infinita de planos, es necesario para la *captación* [*insight*]. De hecho, ello mismo es la *técnica de la captación*, y como tal es necesaria para el estudio de los medios, puesto que *ningún medio tiene su significado o existencia solitario, sino solamente en la interacción constante con otros medios* (p. 26).

Respecto de esta cita empecemos por señalar que la noción de *insight*, si bien tiene el sentido de entendimiento o comprensión, indica un cierto tipo de los mismos, a saber, *intuitivo*<sup>5</sup>, lo cual, es opuesto a lo *discursivo* o lineal.<sup>6</sup> No se trata de que se entienda a través de una explicación, parte por parte, es decir, de manera secuencial, sino que aun habiendo ésta, de pronto, “de un golpe” —como gustaban decir los fenomenólogos como Husserl<sup>7</sup>— se capta o entiende algo.

<sup>5</sup> Ver por ejemplo la definición de la palabra *insight* en el diccionario Merriam-Webster en línea.

<sup>6</sup> Sobre esto ver Kant (*Kritik der reinen Vernunft*, 1787): “Wir haben in dem angeführten Beispiele nur deutlich zu machen gesucht, welcher große Unterschied zwischen dem *diskursiven Vernunftgebrauch* nach Begriffen und dem *intuitiven* durch die Konstruktion der Begriffe anzutreffen sei.” Traducción: “En los ejemplos presentados hemos tratado de poner en claro la gran diferencia que se encuentra entre el uso discursivo de la razón según conceptos y el intuitivo a través de la construcción de los conceptos.” (Capítulo 131 en la navegación de la página WEB de referencia).

<sup>7</sup> Esta idea se encuentra, por ejemplo, en la distinción que hace Husserl entre los “actos intuitivos” y los “actos categoriales”. La “intuición”, que siempre tiene una estructura análoga a la de la percepción sensorial, presenta sus objetos de manera “simple”, “directa”, “de un golpe [*mit einem Schlag*]” LI 788 (*Lolgische Untersuchungen*, HUA XIX 676).

Entonces, aquí encontramos la idea de la oposición entre la “aproximación tradicional” —“lineal”— y el “estructural”, que ahora se nos revela como, por lo menos, con un momento intuitivo decisivo. Esta oposición entre lo intuitivo y lo discursivo —aunque McLuhan la tematice bajo otros términos como simultáneo y secuencial, por ejemplo— es la razón de que McLuhan no utilice prácticamente la palabra *consciousness* sino la palabra *awareness*, y a saber, en el sentido de una captación simultánea de múltiples elementos, es decir, de captación de una situación, la cual siempre es una estructura en el sentido discutido arriba. En este sentido la referencia de McLuhan (1964) a un “(...) tipo de *captación [awareness] total, configuracional [estructural]*, que revela por qué *el medio es socialmente lo que importa [the medium is socially the message]*<sup>8</sup> (...)” (p. 10), es una referencia crucial y clarificadora.<sup>9</sup>

El segundo asunto a resaltar es la idea final de lo citado en el sentido de que “(...) ningún medio tiene su significado o existencia solitario, sino solamente en la interacción constante con otros medios”. Con esto último queda claro que McLuhan en realidad piensa una “aproximación estructural” a los medios, a todos y cada uno. Es claro que un medio, digamos una computadora, tiene una realidad substancial, que es la que sería el objeto de un estudio técnico y también por parte de las ciencias naturales. Así, independientemente de para qué y cómo se utilice, la computadora tiene ciertas características técnicas y naturales, justamente, substanciales, como los materiales de que está hecha, sus dimensiones, su forma objetiva, sus capacidades de memoria, su conectividad, su consumo de energía, etcétera. Éstas, las propiedades objetivas y tecnológicas de la computadora, son el portador de sus propiedades estructurales pero en su totalidad diferentes de éstas, de manera análoga a como en el

<sup>8</sup> Adelante nos referiremos a la idea de que *the medium is the message*, así como a su traducción correcta: el medio es lo importante, lo que importa, lo que cuenta.

<sup>9</sup> El asunto de la *awareness* como captación o conciencia de una configuración, situación o estructura, como captación de elementos en simultaneidad, se repite por todo el libro, y el siguiente fragmento también es muy instructivo al respecto: “Con la velocidad instantánea las causas de las cosas comienzan a emerger de nuevo en la conciencia [*awareness*] como no lo habían hecho con las cosas en secuencia (...)” (McLuhan, 1964, p. 12). El asunto de la velocidad es crucial y será tratado abajo.

ejemplo geométrico el punto A en sí mismo, substancialmente, es el portador de su sentido estructural como punto de un triángulo, en un caso, y como punto de un rombo, en el otro caso.

A fin de cuentas, la realidad estructural del medio impone su captación estructural, captación que es muy diferente de los hábitos discursivos con su procedimiento de análisis y de secuencia lógica.

## 2. El método visto inmanentemente

El pasaje que examinamos tiene una continuación importante que plantea dos problemas. En este apartado nos concentraremos en el primero de estos dos problemas y es el del origen del método de McLuhan, visto como origen inmanente, es decir, interno al tema que es el objeto del método, a saber, a los medios mismos. Para explicar la inmanencia del método, su origen inmanente al tema, empecemos por citar la continuación del pasaje examinado. McLuhan (1964) nos dice que:

[L]as noveles estructuración y configuración eléctricas de la vida chocan más y más con los viejos procedimientos y herramientas de *análisis lineales* y *fragmentarios* de la época mecánica. Más y más nos movemos del *contenido* de los mensajes al estudio del *efecto total* (p. 26).

Esta cita es uno de múltiples pasajes en los que McLuhan (1964) apunta a que es el entorno mediático “eléctrico”, el que, por sí mismo, genera nuevas condiciones de la conciencia, justamente en su versión de “captación [*awareness*] total *instantánea*” (p. 13)<sup>10</sup>. En otras palabras, McLuhan no se presenta a sí mismo como alguien que a partir de una genialidad personal gratuita haya llegado a algo

<sup>10</sup> Recuérdese que ya señalamos la oposición entre simultaneidad y secuencialidad; nótese ahora que si la secuencialidad queda excluida lo que se tiene es la instantaneidad: la “captación instantánea del todo” (McLuhan, 1964, p. 12). En adición nótese que si la intuición es lo opuesto al discurso, es decir al recorrido secuencial, entonces intuición significa captación “de un golpe”, como en la ya señalada tradición fenomenológica. Ver la nota de pie de página 65.

nuevo por completo; más bien sería un entorno mediático específico lo que habría hecho posible a McLuhan mismo<sup>11</sup> —y a otros teóricos que el propio McLuhan señala a lo largo de sus textos, incluido *Understanding Media*, que hacen aportaciones múltiples para la comprensión de los medios—. Lo importante es, pues, que sería la “época eléctrica” (McLuhan, 1964, p. 5) misma lo que posibilitaría el método de McLuhan. El método no sería algo paralelo o añadido a la realidad mediática desde una esfera extraña a ella o independiente, sino un momento de *conciencia* interno, inmanente a la misma, en tanto entorno mediático “eléctrico”, de hecho, el método sería uno de los *efectos* de dicho entorno, parte de su “efecto total”. Antes de continuar con el pasaje clave que nos interesa respecto del método, aún debemos aclarar la idea de la relación entre el método y el entorno o “época eléctrica”. Éste es el segundo problema que teníamos en mente al inicio de esta sección de nuestro texto.

### 3. El método y la “época eléctrica”

Los medios “eléctricos” —el telégrafo, el radio, la TV, el satélite, el avión, la misma luz eléctrica, entre otros— son definidos por McLuhan como aquellos que anulan el espacio y el tiempo, su *efecto*, es decir, su “mensaje”, es la “implosión”, para empezar en tanto anulación de las distancias temporales y espaciales, al convertir al mundo en una “aldea”. McLuhan (1964) lo formula de la siguiente manera:

Después de tres mil años de explosión especialista y de especialismo y alienación incrementados (...) nuestro mundo ha devenido *compresivo* en una inversión dramática. En tanto contraído eléctricamente, el globo ya no es más que una aldea. La *velocidad eléc-*

<sup>11</sup> En este sentido, McLuhan está en una tradición compartida por otros pensadores “históricos”, como Hegel y Marx quienes, por mucho que aprecien sus propias aportaciones intelectuales, ven en un cambio de situación histórica la condición de posibilidad de pensar lo que ellos piensan. Tal vez ellos mismos se verán como geniales, pero postulan que su genialidad tiene el marco para su realización en una situación que los trasciende o los engloba, posibilitándolos.

*trica*, al acercar entre ellas todas las funciones sociales y políticas en una *implosión* súbita, ha incrementado la conciencia humana (p. 5).

La anulación del tiempo y el espacio significa en primer lugar que las “funciones sociales y políticas” dejan de estar ligadas a tiempos y lugares específicos, “especializados”. No podemos hacer una discusión de esto aquí, pero una idea de ello la tenemos en lo que ahora llamamos dispositivos móviles y el caso del teléfono inteligente es paradigmático; no sólo no está en un lugar definido sino que es móvil, además él mismo es una implosión de funciones, dado que reúne un número creciente de aplicaciones que, en particular, hacen que la cámara fotográfica, la de video, el escáner, la grabadora de sonido, la linterna, la brújula, el giroscopio, el velocímetro, el altímetro, etcétera, etcétera, y el teléfono mismo, dejen de ser aparatos independientes, especializados. Más aún, jugar, comunicarse, trabajar de diferentes maneras, monitorear la propia salud, el ejercicio, las ubicaciones, etcétera, son otras funciones que no son más que modos de uso del dispositivo móvil, y en la medida en la que esté uno conectado a la WEB, el tiempo y el lugar son irrelevantes para realizar las funciones y para utilizar las posibilidades antedichas. El dispositivo móvil comprime, por así decirlo, el aquí y el ahora son irrelevantes, todas esas funciones se actualizan o ejecutan deslocalizadas temporal y espacialmente. Todo lo señalado ha implosionado, es decir, se ha concentrado en el dispositivo móvil, que por definición no está ligado ni a tiempo ni a lugar algunos. Así pues, el dispositivo móvil es emblemático del fenómeno de la “implosión” al que se refiere McLuhan, a pesar de que él nunca lo experimentó.

El dispositivo móvil muestra la irrelevancia del recorrido secuencial de lugares y de la secuencia temporal correspondiente para realizar de forma separada y especializada funciones humanas, pero la implosión no está sólo en la anulación de las viejas secuencias espaciales y temporales que exigía el modo especialista de existencia —la “explosión” o fraccionamiento y desagregación—, sino que también está en la inmediatez de los efectos a partir de las causas, o de las reacciones a partir de las acciones, todo ocurre “instantáneamente”. Oponiendo la “época eléctrica” a la “mecánica”, es decir, la de la “explosión”, con su especialismo y su fragmentación, McLuhan (1964) nos dice que:

[e]n la época mecánica, ahora en retroceso, se podía emprender muchas acciones sin gran preocupación. El movimiento lento aseguraba que las reacciones se demoraran periodos de tiempo considerables. Hoy en día la acción y la reacción ocurren casi al mismo tiempo (p. 4).

En otras palabras, la *velocidad de la luz*, velocidad que en términos prácticos dados por el tamaño de la Tierra, hace nugatorio el espacio, es decir, la distancia, como factor que separa la acción de la reacción, del efecto, también hace que el tiempo deje de tener importancia. Un ejemplo claro de esto fue el efecto que tuvo aquella famosa conversación privada de Trump en un vestidor, siete años antes de las elecciones presidenciales en Estados Unidos en noviembre de 2016. El escándalo suscitado por esa conversación fue como si acabara de pasar, más aún, como si los oyentes de la grabación hubieran sido testigos de la misma, es decir, no sólo los siete años, también el lugar privado de la conversación, un vestidor para caballeros, fue anulado; todo fue como si Trump hubiera hablado delante de cada persona que tuvo acceso a la grabación a través de los medios. Los políticos se cuentan hoy en día entre las personas más conscientes de que debido a los medios de comunicación “eléctricos” —como lo diría McLuhan— una acción puede tener efectos instantáneos desligados del tiempo y del espacio donde ella ocurre.

Por ahora lo que importa es la noción de instantaneidad del efecto, lo que está ligado con lo que hoy en día se expresa con la noción de “tiempo real”. Dado que el mundo está interconectado “eléctricamente”, en tiempo real, en cualquier punto del globo hay acceso a la información total de manera simultánea, lo que ocurre en cualquier punto se conoce en todos lados y tiene efectos inmediatos —por ejemplo, políticos o financieros—. Esta *simultaneidad* de la *información* y de los *efectos* de los medios eléctricos hace imposible el análisis, es decir, el examen secuencial de la información, pieza por pieza, al tiempo que también excluye la existencia de efectos aislados, limitados a lugares especializados —de ahí la noción del “efecto total” en la última cita—. Con ello, la linealidad secuencial como forma de la conciencia proveniente del modelo alfabético —de la lectura y la escritura— queda inhabilitada como modo de la

orientación en el mundo.<sup>12</sup> Ahora podemos regresar al pasaje sobre el método.

Apenas dos oraciones más delante de la mención del “efecto total”, McLuhan (1964) nos dice que “[e]l interés en el *efecto*, más que en el *significado*, es un cambio básico en nuestro tiempo eléctrico, dado que el efecto involucra la *situación total* y no un único nivel del movimiento de la información” (p. 26, c. a.).<sup>13</sup> Como vemos en la cita, McLuhan (1964) contrapone el “efecto” al “significado” y, de hecho inmediatamente, se refiere al “reconocimiento de este asunto del efecto más que de la información” (p. 26). La “información” vale en este caso como el “significado” o “contenido” de un medio, cosa que es necesario examinar para entender la noción de McLuhan sobre el método para el estudio de los medios.

#### 4. El medio y su contenido

McLuhan sostiene de diversas maneras y a lo largo de todo el libro *Understanding Media* que los hábitos alfabéticos de pensamiento, que se manifiestan en la “aproximación convencional” a los medios, son los que llevan a que se ponga atención al “contenido” de los medios, no a “lo que importa (*the message*)”, es decir, no al medio mismo, porque es el medio, no su contenido, lo que tiene el “efecto total”. Lo primero, entonces, es precisar la diferencia entre el “medio” y su “contenido”. Esto se puede hacer con base en un pasaje central en el capítulo uno del texto que nos ocupa. El pasaje reza lo siguiente:

---

<sup>12</sup> McLuhan (1964) opone “conciencia total instantánea” (p. 13), ya considerada arriba —y que corresponde a la conciencia intuitiva kantiana o conciencia “en un golpe” husserliana—, y que ahora quedaría claro que es característica de la “era eléctrica”, al “punto de vista”, el cual sería parcial, limitado a un aspecto, y sobre este nos dice que “[e]l carácter parcial y especializado del punto de vista, por noble que sea, no sirve para nada en la época eléctrica” (p. 5).

<sup>13</sup> La abreviatura c. a. significa que las cursivas son del autor del texto citado. Como en este caso ya McLuhan usó las cursivas nosotros enfatizamos al utilizar el subrayado.

(...) “el medio es lo que importa” [*the medium is the message*]<sup>14</sup> porque es el medio el que configura y controla la escala y la forma de la asociación y la acción humana. El *contenido* o los *usos* de tales medios son tan variados como *carentes de efecto* [*ineffectual*] para configurar la forma de la asociación humana. De hecho, es típico que el “contenido” de cualquier medio nos ciega frente al carácter del medio (McLuhan, 1964, p. 9).

En primer lugar, sobresale la muy conocida tesis de McLuhan, que además es el título del primer capítulo del libro, “el medio es lo que importa”, y, claro, importa frente a lo secundario, lo “carente de efecto”, que es el “contenido o los usos de los medios”. La complementaridad de ambas tesis es evidente: al tratarse de “la escala y la forma de la asociación humana”, lo eficiente, lo que tiene *efectos*, es el medio mismo, mientras que su “contenido o sus usos” no tienen ningún efecto sobre ellas, son *ineficientes* a este respecto. Por eso “el medio es lo que importa”, “lo que cuenta” (*the message*). Aunque McLuhan usa profusamente el término “contenido” —a veces “significado”—, en esta ocasión lo distinguió con claridad de los “usos”. La razón es clara; los medios de comunicación en sentido estricto tienen “significados” o “mensajes” en el sentido convencional de mensajes discursivos, equivalentes a textos; comunican significados. Sin embargo, lo que no es un medio de comunicación en sentido estricto, digamos el ferrocarril o el aeroplano —estos dos son medios de transporte, no de comunicación—, la luz eléctrica o una máquina (McLuhan, 1964, p. 7), tienen “contenido” en el sentido de tener *usos*. Tales medios no comunican nada, no portan ningún significado discursivo, sino que simplemente tienen usos. En general McLuhan subsume tanto los *significados discursivos* de los medios que lo tienen, los medios de comunicación en sentido estricto, como los *usos* de los medios restantes, bajo el término “contenido”, y la tesis importante es que el hombre alfabetizado se fija justo en el “contenido” de cada medio así entendido y desatiende el medio mismo, es decir sus efectos sobre “la escala y la forma de

<sup>14</sup> La famosa frase de McLuhan, “*the medium is the message*” suele traducirse literal, pero de manera incorrecta, en términos semánticos, como “el medio es el mensaje”, pero la traducción correcta es que “el medio es lo importante”, “lo que cuenta”, “lo que importa”.



la asociación humana”. Es el sesgo del hombre alfabético hacia el contenido del medio lo que hace que para dicho hombre “(...) sea una sacudida el que se le recuerde que, en términos operativos y prácticos, *el medio es lo que importa* (...)” (McLuhan, 1964, p. 7), que es como empieza el capítulo uno del libro.

La tercera tesis en el pasaje citado sobre el medio y su contenido o usos, es que éste o estos “(...) nos ciega[n] frente al carácter del medio”. En otras palabras, por atender al contenido del medio —en el sentido amplio discutido en el párrafo anterior— desatendemos al medio en sus efectos sociales. La *inefectualidad* del contenido del medio es subrayada por McLuhan ya en los dos primeros párrafos del capítulo uno de *Understandig Media*. Demos, para empezar, el ejemplo de que “(...) mediante la aceleración de la tasa de transporte, el aeroplano tiende a disolver la forma ferroviaria de la ciudad, la política y la asociación, con *total independencia* de para qué se *usa* el aeroplano” (McLuhan, 1964, p. 8). A lo que McLuhan (1964) añade apenas unas palabras adelante que “(...) es *irrelevante* si la luz [eléctrica] se utiliza para una cirugía cerebral o para un juego nocturno de *baseball* (...)” (p. 8), porque lo que importa es que dicha luz reconfigura “la escala y la forma de la asociación y la acción humana” al hacerla independiente de la luz diurna. Nótese que tanto el aeroplano como la luz eléctrica se pueden usar para muchísimas acciones, pero lo importante de ello es la transformación de la forma de la existencia que empieza por el cambio de la forma de la experiencia, del *set mental* del hombre que dispone de dichos medios. Así, por ejemplo, en la actualidad ya ni el agricultor parte de que sólo puede laborar bajo la luz del sol. En condiciones “eléctricas” la gente ya no es como el campesino que se recogía a descansar como las gallinas, al ponerse el sol, y se disponía a laborar con el canto del gallo. Ahí donde hay luz eléctrica, con independencia de para qué se le utilice, el hombre ya no tiene una actitud gallinácea frente a la vigilia y al sueño.

## 5. La forma secuencial

Un ejemplo adicional y muy conveniente de la *inefectualidad* del “contenido” del medio respecto de la “forma social” es el que se refiere a la máquina. McLuhan (1964) nos dice que:

[e]n términos de las maneras en las que la máquina alteró las relaciones de los unos con los otros y respecto de nosotros mismos, *no importa ni en lo más mínimo* si ella arrojaba hojuelas de maíz o cadillacs. La reestructuración del trabajo y la asociación humana fue configurada por la técnica de *fragmentación*, que es la esencia de la tecnología maquinista (p. 7).

Dicho de otra manera, lo importante de la tecnología maquinista es que continúa la reestructuración de la psique y de la vida en su conjunto, que empezó con la escritura alfabética en tanto primera “técnica de fragmentación”; por lo demás, la relación entre la escritura alfabética y la máquina se consolidaría con la imprenta. Según McLuhan (1964),

[l]a imprenta, la primera *mecanización* total de un artesanado, *fragmenta* el movimiento de la mano en una *serie* de pasos discretos que son tan repetibles como la rueda es rotatoria. De esta *secuencia* analítica procede el principio de la línea de montaje, pero la línea de montaje es obsoleta ahora en la época eléctrica porque la sincronización ya no es *secuencial*. En el caso de las cintas de grabado la sincronización de cualquier número de actos puede ser *simultánea*. Por tanto, el principio mecánico del *análisis en series* ha llegado a su fin (p. 152).

La relación entre un medio que floreció en la Grecia clásica, la escritura alfabética, y un medio que alcanzó su desarrollo muchos siglos después, la máquina, resulta extraña sólo si se concentra uno en el uso o contenido de ambos medios, o bien en su naturaleza técnica propiamente dicha, ya que en realidad son muy diferentes. Pero lo importante es que el alfabeto fue la primera forma tecnológica de “mecanización”, ya que “[la] mecanización se alcanza mediante la fragmentación de cualquier proceso y la colocación de las partes fragmentarias en una serie (...)” (McLuhan, 1964, p. 11) o secuencia<sup>15</sup>. Podríamos decir que sin ser una máquina en sentido material,

<sup>15</sup> La escritura alfabética lleva a las palabras escritas y cada palabra escrita supone las letras del alfabeto correspondiente, las cuales forman una secuencia analítica del sonido. McLuhan explica esto en el capítulo 9 de *Understanding Media*. Para una discusión adicional *cf.*: Carrillo (2004, 2013).

en términos de configuración de la experiencia, el alfabeto actúa como una máquina o, si se prefiere, una máquina actúa como el alfabeto: ambos generan una estructura de la experiencia analítica, fragmentadora y secuencial.<sup>16</sup>

Nótese que así como no importa cuál es el producto —el uso— de la máquina, en términos de la estructura de la experiencia tampoco importa, “ni en lo más mínimo” (McLuhan, 1964, p. 7), si de la escritura resultan biblias, manifiestos comunistas, novelas o textos científicos. Lo que cuenta es la escritura misma, en tanto conformadora de la *estructura de la experiencia*, no su mensaje o significado discursivo. Lo que importa es todo un hábito mental específico resultante de la escritura alfabética, hábito que se manifiesta en que “(...) la gente altamente alfabetizada tiende a hablar de manera tan conexas y causal como sea posible (...)” (McLuhan, 1964, p. 77), es decir, de acuerdo con secuencias lógicas. Es lo que McLuhan (1964) también llama el “patrón en un solo sentido” (p. 35) —el lineal, de la secuencia—, que equivale a “los viejos patrones de la expansión mecánica, en un solo sentido” (p. 36). En otras palabras, es la escritura alfabética la que genera el *set* mental que se encuentra realizado en “la industria mecanizada (...) mediante monofratura o al abordar todas las cosas y operaciones una fracción a la vez” (p. 73).

## 6. La doble perplejidad ante los medios

Al haber aclarado la naturaleza de la forma alfabética o mecánica y al tener en cuenta la tesis de McLuhan de que los medios tienen una realidad estructural, queda claro que el método para el estudio de los medios no puede ser el tradicional consistente en una aproximación secuencial a un medio aislado porque los medios tienen sus efectos en una “matriz” de *relaciones* de los unos con los otros. De hecho, es esa naturaleza estructural o relacional de cada

<sup>16</sup> McLuhan (1964) dice que “(...) la mecanización se alcanza mediante la fragmentación de cualquier proceso y mediante la colocación de las partes fragmentadas en una serie.” (p. 11) Justo eso es lo que se hace al escribir cada palabra, y de hecho al escribir cada oración al fragmentarla en palabras.

medio, lo que hace que un medio en sus efectos sociales no pueda ser estudiado en sí mismo. Esto tiene dos consecuencias muy importantes. Una se refiere a la introducción original de un medio en un contexto mediático, en un contexto que, entonces es el, digámoslo así, normal para ese medio, su matriz o entorno mediático originario; en ese entorno originario el medio tiene un efecto total que el hombre alfabético no espera y es incapaz de prever. La otra consecuencia de la realidad estructural del medio es que un medio dado, sacado de su matriz mediática originaria e introducido en otra, ni siquiera tiene los efectos que tuvo en su entorno mediático originario —esto último es el asunto central en los así llamados “problemas del desarrollo”—.

El primer asunto ya lo tratamos, es justo el de la atención al contenido y no al medio mismo en sus efectos. Vimos casos muy claros. Uno de ellos la introducción del aeroplano, el cual tiene un conjunto de usos como meta, eso es lo que el hombre alfabetizado ve desde el principio, desde que concibe el medio y lo diseña, sin embargo, no ve, no prevé su efecto sobre la forma de la ciudad o la política.<sup>17</sup> En otras palabras, la introducción de un medio tiene dos tipos de efectos, los previstos, buscados, y un conjunto de efectos colaterales que no son previstos. Podríamos decir que esto es lo que McLuhan llama el “efecto total” del medio, la tesis central que subyace a la teoría mediática de McLuhan, en particular a su libro *Understanding Media*, es que los efectos colaterales son lo que McLuhan (1964) llama la “carga subliminal” (p. 20) que el “análisis de ‘contenido’” (p. 20) es incapaz de captar. El hecho sería que, según McLuhan, el hombre alfabético o mecánico sufre el efecto total de cada medio “subliminalmente y sin conciencia crítica” (p. 285)<sup>18</sup>. Es por ello que *Understanding Media* en su conjunto está dedicado a ver los efectos de los medios, se guía en su totalidad por la premisa

<sup>17</sup> Recuérdese el texto ya citado antes: “(...) el aeroplano tiende a disolver la forma ferroviaria de la ciudad, la política y la asociación, con *total independencia* de para qué se usa el aeroplano.”

<sup>18</sup> El carácter subliminal de la aceptación del efecto total del medio lo desarrolla McLuhan básicamente en el capítulo 4 de *Understanding Media* bajo el famoso y conocido tema del trance de Narciso. Se trata de un tema especial que, si bien complementa la teoría de McLuhan sobre el método para el estudio de los medios, no es indispensable para el presente texto.

ya discutida de que “el medio es lo que importa”, no su uso o contenido y que el hombre alfabetizado es incapaz de comprender que “lo que importa es el medio”.

El segundo aspecto, el trasplante de un medio de un entorno mediático a otro, es uno de los que trata McLuhan en el capítulo 5 del libro que nos ocupa al referirse a las “uniones híbridas” (p. 49) y los “efectos de los híbridos mediáticos” (p. 51)<sup>19</sup>. Aquí nos concentramos en señalar la idea básica de que el mismo medio tiene efectos muy diferentes en entornos mediáticos distintos. McLuhan se refiere en especial a *tipos* de estos casos. Uno muy relevante es el de la introducción de medios provenientes de las sociedades “mecánicas” en las sociedades orales o tribales, en las “culturas atrasadas y no industriales” (p. 27). McLuhan da un ejemplo contundente:

Cuando los misioneros dieron hachas de acero a los nativos australianos, su cultura, basada en el hacha de piedra, colapsó. El hacha de piedra no solamente era escasa sino que siempre había sido un símbolo de estatus básico de la importancia masculina. Los misioneros llevaron grandes cantidades de afiladas hachas de acero y las entregaron a las mujeres y a los niños. Los hombres tenían que conseguirlas prestadas de las mujeres, causando esto el colapso de la dignidad masculina (p. 24).

Es claro que las hachas de piedra no sólo requerían una gran inversión de tiempo y habilidad en su producción, de destreza y fuerza, sino que podemos sospechar que el fabricar un hacha de piedra era el rito iniciático de la masculinidad, un rito esencial para la definición de lo masculino y su habilitación para acceder a las mujeres, uno de los ritos iniciáticos que son tan comunes en las sociedades arcaicas. McLuhan (1964) tipifica este efecto con lo señalado a continuación:

[u]na jerarquía tribal y feudal de la clase tradicional se colapsa rápidamente cuando encuentra cualquier medio (...) del tipo me-

<sup>19</sup> Sin embargo, la hibridación no se reduce a dicho trasplante de un entorno a otro. McLuhan (1964) también llama “híbrido” al “encuentro de dos medios” (p. 55), por ejemplo el del cine y el sonido (p. 49).

cánico, uniforme y repetitivo. El medio de la moneda o la rueda o la escritura, o cualquier otra forma de incremento especialista del intercambio y la información, servirá para fragmentar una estructura tribal (p. 24).

McLuhan nos dio, entonces, un ejemplo muy claro de lo ocurrido en una cultura “atrasada y no industrial”, pero en general se trata, según dijimos, de lo que los sociólogos, economistas y politólogos suelen llamar los “problemas del desarrollo” y que tanto ocupan a las agencias internacionales de desarrollo. Se refiere al conjunto de problemas que surgen al intentar modernizar las sociedades prealfabéticas o apenas alfabetizadas, lo cual ha generado toda una montaña de literatura especializada.<sup>20</sup> Pero en todos los casos se trata de la introducción de algún medio —por ejemplo, el crédito, el banco, el reloj y el automóvil, la universidad, y muchos otros— en una matriz mediática distinta de la original, siendo los resultados —el “efecto total”— muy distintos de los esperados, para tribulación de las agencias internacionales, sus expertos y las capas occidentalizadas de las regiones atrasadas.

Un caso en particular interesante es la introducción de instituciones occidentales en las áreas tribales o “atrasadas”. Notorio entre estos casos es el de la democracia. La introducción de esta institución no tiene los mismos efectos, por ejemplo, en México que en Suiza o en Suecia.<sup>21</sup> Es justo el no captar que los medios tienen una realidad estructural lo que lleva a desatender el efecto que tiene un medio que proviene de un entorno o matriz mediática al insertarlo en otro.

<sup>20</sup> Como simple muestra, aunque él todavía no habla en explícito de los “problemas del desarrollo”, los varios textos antropológicos de Edward T. Hall, por ejemplo, *The Hidden Dimension* o bien *The Silent Language*, son una verdadera mina de casos, problemas y observaciones de lo que ocurre cuando el hombre occidental se confronta con el hombre “oriental”, que es otro de los términos que McLuhan utiliza para el hombre tribal o premoderno.

<sup>21</sup> Esto, el que la democracia mexicana no funcione como la de, digamos, los países nórdicos, ha llevado a uno de los demócratas más importantes de México, Gabriel Zaid, a una decepción con la democracia. McLuhan diría que no sólo Zaid, sino todos los que se prometieron, aunque no fuera inmediato, un funcionamiento de la democracia mexicana según el modelo nórdico, pensaban y piensan de acuerdo con el modelo secuencial de los alfabetizados. Sobre la decepción de Zaid *cf.* Arreola 2017.

Gran parte de los problemas actuales de algunos países de América Latina —para no hablar de Afganistán o del Cuerno de África— proviene de la introducción de instituciones occidentales en culturas definidas por matrices mediáticas no mecánicas o alfabéticas, es decir, tribales o muy tradicionales, en las que el individualismo occidental nórdico está ausente o muy poco desarrollado.

Los intelectuales y las burocracias locales en las áreas “atrasadas”, muchas veces educados en el Occidente, al seguir los modelos alfabéticos de Occidente, van de sorpresa en sorpresa y de decepción en decepción al ver que la tan ansiada modernización mediante la introducción de instituciones y otros medios —“mecánicos” y también “eléctricos”— no produce los resultados que ha tenido en el Occidente propiamente dicho. No entienden qué pasa. Es un problema de “método”, de su forma de orientarse en el mundo, que los ciega para la realidad mediática en tanto realidad estructural. De ahí en particular el tópico de la “decepción con la democracia”, no sólo en México sino también en otros países de Latino América.

## 7. Conclusión: el *tweet* y el artículo editorial

Si bien la teoría mediática de McLuhan remite al inicio de la década de los años 50 del siglo xx y la parte medular de la misma se encuentra en los textos *The Gutenberg Galaxy* (1962) y su continuación como *Understanding Media. The Extensions of Man* (1964), fenómenos como la perplejidad de los analistas alfabéticos ante el triunfo del *bretxit* o el de Trump, en el caso de los países occidentales modelo Reino Unido y Estados Unidos, o bien la perplejidad de los mismos analistas en los países del Tercer Mundo ante los “problemas del desarrollo” o las “modernizaciones inconclusas”, sugieren una ruptura entre la realidad mediática y la comprensión de la misma por parte de los analistas. Se puede pensar que si la comprensión de los medios fuera la adecuada, acontecimientos como los señalados no tendrían efectos tan notables, podríamos decir, casi traumáticos, sobre los analistas; estos tendrían que haber sido capaces de prever qué pasaría o por lo menos no habrían sido tomados por sorpresa de manera tan notable.

La disparidad entre los acontecimientos y lo que los analistas esperaban, sugiere, entonces, si McLuhan tiene razón, que en general

sigue oculto el hecho de que “el medio es lo que importa” —*the medium is the message*—. Parecería haber una incompreensión acerca del “efecto total” de los medios. Ya en *Understanding Media* McLuhan señaló cómo el medio de la TV chocaba con ventaja con el del periódico (p. 29), al anticipar de esta manera el triunfo del mediático *showman* Trump sobre la letrada Clinton y toda la gran prensa que la apoyó sin ambages. Siguiendo a McLuhan podría sugerirse que el triunfo de Trump fue la debacle de los hombres alfabéticos frente a un público “eléctrico” en el entorno digitalizado —la versión más reciente y omniabarcante de los medios “eléctricos”—.

En conclusión, la perplejidad de la mayor parte de los analistas frente a acontecimientos clave de la política contemporánea podría muy bien tener que ver con las relaciones entre medios tales como el editorial de prensa por un lado y el *tweet* por otro, entre el libro y el análisis de fondo por una parte y la TV y la red, por la otra. Siguiendo a McLuhan podríamos dudar que el editorial de prensa tenga la fuerza que tuvo antaño frente al libro en la época de las redes sociales, dominadas por el *tweet*, por Facebook y por Instagram, para nombrar sólo a algunas. Si bien el periódico es mucho más rápido que el libro, las redes sociales son todavía más rápidas que el periódico, lo cual puede ser un factor que aclare ciertos eventos políticos de gran alcance y profundidad que ocurren al margen de los *contenidos* discursivos o, de hecho, a pesar de ellos.

Vale entonces subrayar que en contraste con los analistas, los alfabetizados, McLuhan propuso la “aproximación estructural” a los medios y, ciertamente, como un imperativo que tiene su origen en la realidad misma del entorno mediático “eléctrico”, como algo inmanente a él. El *paralelismo* entre la manera adecuada de estudiar los medios y la realidad mediática misma, es decir, el paralelismo entre el “enfoque estructural” y las “estructuras mediáticas”, se expresa como la necesidad inmanente a la realidad mediática, propia de la misma; de aproximarse a ella no secuencial sino estructuralmente. La conclusión es, pues, que la forma de conciencia desplegada por McLuhan y la realidad mediática son conformes o isomórficas, porque tal forma de conciencia surge de la realidad mediática en su fase o “época eléctrica” de manera inmanente.



## Bibliografía

- Arreola, Federico (2017). La decepción democrática de Gabriel Zaid y el asesinato del policía federal en Veracruz. *SDP Noticias*. 26 de junio de 2017. 06 de agosto de 2017. Disponible en <<https://www.sdpnoticias.com/nacional/2017/06/26/la-decepcion-democratica-de-gabriel-zaid-y-el-asesinato-del-policia-federal-en-veracruz>>
- Carrillo, Alberto (2004). “La escritura y la estructura de la percepción”. *A Parte Rei. Revista electrónica de filosofía*. No. 33, 1-5. Disponible en <<http://serbal.pntic.mec.es/%7Ecmunoz11/carrillo33.pdf>>
- Carrillo, Alberto (2013). *Fotografía, cine, juegos digitales y narrativa. Estudios sobre la sensibilidad novomediática*. México: BUAP & Itaca.
- Carrillo, Alberto (2017). *McLuhan y las estructuras de la experiencia. El caso del alfabeto y el espacio euclidiano*. De próxima aparición.
- Kant, Immanuel (1781). *Kritik der reinen Vernunft* (Ed. 1990). Hamburg: Felix Meiner Verlag. Disponible en <<http://gutenberg.spiegel.de/buch/kritik-der-reinen-vernunft-1-auflage-3508/39>>
- McLuhan, Marshall (1964). *Understanding Media. The Extensions of Man* (Ed. 1994). Cambridge: The MIT Press





**Reseña**



## Nietzsche: psicólogo de la filosofía

Robert B. Pippin, *Nietzsche, la psicología y la filosofía primera*, Paradiso Editores/UIA, México, 2015, 213 páginas

*Para Carlos Mendiola Mejía*

En nuestros días, Friedrich Nietzsche (1844-1900) sigue despertando inquietudes, dudas, discusiones, y en algunos contextos editoriales, la reedición de sus obras es un éxito comercial asegurado. Lo anterior sugiere la idea de que el pensamiento del filósofo “intempestivo” es actual, y esa sospecha se confirma por la amplia y variada literatura filosófica sobre su figura y prolífica carrera intelectual. Desde distintas coordenadas geográficas, en múltiples lenguas y las más variadas tradiciones del pensamiento académico, literario y artístico en general, el conjunto de temas, preocupaciones, intereses, obsesiones, estilos y caminos de la investigación nietzscheana sigue asombrando y dejando abierto el debate sobre su labor intelectual.

*Nietzsche, la psicología y la filosofía primera* tiene como asunto general elucidar algunos de los temas más destacados y sugerentes del pensamiento filosófico nietzscheano: el nihilismo, la voluntad de poder, la libertad; la crítica a la cultura y al mundo intelectual de su época, los métodos de su quehacer teórico como la genealogía y la postulación de una ciencia jovial, su concepción del valor y la transvaloración, entre otros asuntos relevantes del itinerario filosófico del pensador alemán. Del mismo modo, es una revisión en su conjunto de algunas de las obras filosóficas nietzscheanas más destacadas y reconocidas, como *Humano, demasiado humano*, *Así habló Zaratustra*, *La genealogía de la moral*, *La gaya ciencia* y *El crepúsculo de los ídolos*. Sin duda, la originalidad y relevancia teórica del libro radica en el tratamiento problemático de los textos nietzscheanos, el análisis conceptual al estilo anglosajón y el planteamiento central: la idea de pensar la filosofía nietzscheana como una disciplina psicológica, o dicho de forma más apropiada, como psicología filosófica.

El interés de Robert B. Pippin (1948) por la labor especulativa de Nietzsche y, en general, por las doctrinas filosóficas alemanas, es notorio. El conjunto de libros, ensayos, ponencias y artículos académicos dedicados a las figuras emblemáticas de esa tradición, como Immanuel Kant, George F. Hegel, Martin Heidegger y del mismo Nietzsche confirman la importancia de esas personalidades intelectuales y de la modernidad filosófica alemana para su propio trabajo especulativo en el departamento de filosofía de la Universidad de Chicago.<sup>1</sup>

La incursión más destacada de Pippin en los terrenos de la filosofía nietzscheana fue en 2006, con el ensayo en lengua francesa “Nietzsche, moraliste français: La conception nietzschéenne d’une psychologie philosophique.” Este dato es de primer orden porque conecta de forma directa con el libro que motiva esta narración: el filósofo estadounidense redacta su *essai* durante su visita al Collège de France en 2004, pues siente el compromiso de reformular la imagen del solitario de Sils María y, sobre todo, hacer patente que la tradición filosófica francesa del siglo xx ha cometido un error: interpretar el discurso nietzscheano desde las lecciones de Martín Heidegger, el cual es identificado con la metafísica y a Nietzsche como “el último metafísico”. La realidad es muy distinta, a juicio de Pippin: el espíritu latino y, en particular, los moralistas franceses, como Montaigne, Pascal y La Rochefoucauld son la impronta decisiva para definir el estilo nietzscheano y, en general, todo su pensamiento filosófico.<sup>2</sup>

La composición del libro en su versión al español está formada por cuatro capítulos obtenidos del original francés de 2006, a saber: “La psicología como la reina de las ciencias”, “¿Qué es una

<sup>1</sup> Destacan los títulos: *Kant’s Theory of Form. An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven: Yale University Press, 1982; *Hegel’s Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997; *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture* Nueva Jersey: Wiley-Blackwell, 1999.

<sup>2</sup> Esta idea es central para entender un posible vínculo teórico entre el trabajo especulativo de Robert B. Pippin y la interpretación sobre el pensamiento nietzscheano desarrollada por Guliano Campioni en el libro *Nietzsche y el espíritu latino*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2004.

ciencia jovial?”, “La modernidad como un problema psicológico” y “El obrar es todo (Das Tun ist alles)”; además de incluir dos capítulos inéditos: “El problema psicológico del autoengaño” y “Cómo superarse a sí mismo: sobre el ideal nietzscheano”. Es muy importante destacar, antes de abordar el contenido de los apartados, la traducción al castellano del doctor Pablo Lazo Briones y, en conjunto, remarcar el trabajo del doctor Carlos Mendiola Mejía, pues de manera precisa y clara introducen al lector por medio del Prefacio a los argumentos, los recursos técnicos y las tesis centrales, con lo que facilitan descubrir el meollo de la exposición.

La dificultad más visible del texto, en lo referente a la cuestión formal, es el tipo de análisis que se establece para comprender la prédica nietzscheana, el enfoque analítico, tan característico de la tradición filosófica anglosajona, que da prioridad al uso de la lógica, la disección del lenguaje y la descomposición de los argumentos, sumado al uso de un lenguaje demasiado técnico, en muchos momentos, distrae y complica una lectura más fiel con el espíritu filosófico de Nietzsche. Sin embargo, esa dificultad, que conlleva toda escritura sujeta a la mentada tradición, se abrevia con la selección de diversos pasajes directos en la obra nietzscheana, los cuales son integrados en la argumentación de Pippin para defender sus intuiciones centrales. A mi juicio, la idea de concebir al libro como una serie de ensayos independientes ayuda al lector a tomar diferentes rutas de acceso hacia alguna problemática nietzscheana de interés propio, así como a localizar la unidad de sentido de cada sección y del libro en general.

El contenido de los capítulos tiene las siguientes tesis centrales. La idea de concebir a Nietzsche como psicólogo de la filosofía es la consecuencia teórica más significativa de invertir la interpretación heideggeriana, pues dejar de asociarlo con la metafísica y reivindicar su imagen como la de un moralista de corte francés, deriva en un viraje interpretativo sobre la doctrina fundamental que el pensador de *Ser y tiempo* le adjudica: la idea de la voluntad de poder. Esa hipótesis es clave en el primer capítulo; la incógnita sobre la postulación de una ciencia jovial y del sentido de esa afirmación llevan a dilucidar el valor que le otorgó Nietzsche al conocimiento y, sobre todo, a las inclinaciones primarias que impulsan hacia el saber, de donde se deriva una conclusión de mucha fecundidad teórica: la pulsión eró-

tica (*Eros*) es el resorte preteórico de todas las capacidades humanas hacia la sapiencia de cualquier tipo, incluido el conocimiento práctico, que es el que Pippin intenta destacar en toda la obra, y muy en particular, en el segundo capítulo. Luego, la exposición en el tercer y cuarto capítulo se concentra en mostrar que algunas nociones claves del pensamiento práctico nietzscheano, como son el nihilismo, la transvaloración, la muerte de Dios y la afirmación “El obrar es todo” (*Das Tun ist alles*) incluida en la *Genealogía de la moral*, responden, a juicio de Pippin, a una crisis sobre lo que la Modernidad entendió por el sujeto o por la subjetividad en general, llegando a la conclusión de que esa noción hegemónica es falsa y por completo arbitraria. El quinto capítulo se enfoca en un asunto capital en la obra moral nietzscheana, la cuestión del autoengaño y de las posibles consecuencias que se derivan de una concepción del agente moral como “algo” que de forma permanente oculta sus motivaciones para obrar. Por su parte, el último capítulo es una disertación sobre la idea de la libertad en Nietzsche, la cual queda indicada según la expresión ética que afirma: “Cómo superarse así mismo”. En esa dirección se asume el sentido de pensar a la libertad nietzscheana como constante autosuperación en el ámbito psicológico.

En conclusión, Robert B. Pippin nos ofrece un giro explicativo sobre la filosofía nietzscheana en virtud del cual señala que es posible concebirla como una psicología filosófica. Esta hipótesis general está acompañada de una extensa colección de notas aclaratorias en las que se observa un diálogo crítico con la comunidad filosófica a la que pertenece, como es el caso de Bernard Williams, a quien dedica el libro. No obstante, parece dejar de lado la interpretación sobre la figura de Fiódor Dostoievski, el cual fue considerado por Nietzsche como el psicólogo por excelencia de la sociedad moderna. Luego, la lectura directa de los escritos filosóficos nietzscheanos y de las distintas tradiciones de comentaristas permite constituir una comunidad de sentido sobre el pensador del “eterno retorno de lo idéntico”, al enriquecer los debates actuales sobre los asuntos relevantes de su quehacer filosófico y de las diferentes perspectivas de investigación en el mundo sobre la recepción del discurso teórico nietzscheano.



## La sociedad desde los ojos de la literatura

Nuria Sánchez Madrid, *Hannah Arendt y la literatura*, Ballaterra, Barcelona, 2016, 200 páginas

¿Qué tanto puede hablar la literatura por su época y por la sociedad en la que fue creada? En la recapitulación de artículos sobre Hannah Arendt y los literatos destacados y mencionados en sus obras, la editora Nuria Sánchez Madrid busca dar a conocer la relación que sostiene el ser humano con su entorno, a partir de la vinculación que hace Arendt con clásicos de la literatura. Su objetivo: probar que la literatura es un vínculo indiscutible entre el entendimiento histórico de cada sociedad, y su línea de acontecimientos posteriores. Si bien la literatura es el arte de la expresión, en *Hannah Arendt y la literatura* queda claro que su función va mucho más allá. La escritura literaria tiene en sus manos el poder de unir el pasado, el presente y el futuro; le da al hombre un indicio y una revelación de su construcción social. Para la editora, la literatura es aquello que “trasciende su propia finitud y al mismo tiempo se manifiesta capaz de llegar a obras atemporales” (p. 24).

La construcción de una sociedad se ve reflejada de manera indiscutible en su manera de establecer normas políticas, y en el cumplimiento y seguimiento que se lleva a cabo con ellas. Debido a esto, Arendt adentra en su campo de estudio la literatura; para así, abordar de manera profunda las acciones hechas por el hombre. El libro versa sobre la escritura de personajes como Homero, y autores como Gotthold Lessing, Franz Kafka, Marcel Proust, Bertolt Brecht, Hermann Broch e Isak Dinesen; retoma temas políticos, como la relación entre los soberanos y el pueblo, el individuo y el pueblo, la Primera y Segunda Guerra Mundial, el exilio, la humanidad en el hombre, la sexualidad y la narración. Cada uno de ellos es abordado por un autor y desde una perspectiva distinta, por lo que el lector cuenta con una amplia variedad de situaciones bajo las que se pueden entender las acciones del hombre, sus consecuencias, y la íntima relación que hay entre la literatura y la condición humana.

Cada capítulo tiene como autor a un especialista en las obras y temas de mayor importancia para Arendt. Su propósito es argumentar la relación que hay entre los personajes mencionados y expuestos por la filósofa. Carlos Javier González Serrano aborda la sociedad política desde la perspectiva de los griegos, y las acciones dadas por Homero en la *Iliada* y la *Odisea*, para explicar el inicio de la política y su objeto principal de estudio. Germán Garrido Miñambres relaciona a Lessing y Arendt, al explicar el surgimiento de los prejuicios a partir del exilio y la Primera Guerra Mundial. La editora del libro, Nuria Sánchez Madrid, se adentra en el mundo imaginario de Kafka y en la perspectiva arendtiana, para dar a conocer la forma de actuar de la ley en relación con la especie humana. Víctor Granado Almena hace la presentación del vínculo entre Arendt y Proust, con el fin de mostrarle al lector la importancia que tiene el enfocar la perspectiva hacia la literatura a la hora de explicar una sociedad.

El siguiente capítulo narrado por Tomás Domingo Moratalla hace referencia a la distinción entre el bien y el mal, desde los ojos de Arendt y Brecht. Juan Carlos Barrasús argumenta, a partir de Broch y la filósofa alemana, la relación que tiene el hombre con la muerte y la catástrofe, para así reanudar el significado de su existencia. La experiencia literaria y la importancia del autor recaen en manos de Eduardo Cañas Rello, quien explica desde Dinesen y Arendt la relevancia de los hechos particulares. Por último, Fina Birulés hace una recapitulación de lo visto por Cañas, y dedica el epílogo a la explicación específica de la narración y el relato.

A partir de mi perspectiva, abordaré primero los temas y puntos de mayor relevancia, para luego explicar los puntos menos favorecedores de la obra. Debido a ello, voy a dar a conocer la máscara a la que es sometida la sociedad, por medio del discurso creado por los individuos que la conforman, según los ojos de Proust; y el poder de la narración para abordar la “realidad” bajo una experiencia particular, a partir de Dinesen. Aunque en todos los capítulos se menciona algo relacionado con la interpretación literaria de cada personaje, aquellos relacionados con estos autores sobresalen por su precisión para explicar la importancia de la literatura, y el trabajo que hay detrás de ella por parte del literato. No se trata sólo de lo que la narración expone, sino del origen de su exposición. En cuanto a las fallas que se alojan en la recopilación de artículos, haré énfasis en los

principales problemas que puede atravesar el lector al momento de enfrentarse a la obra.

Víctor Granado, autor del capítulo dedicado a Proust, tiene muy claro que para Arendt, la novela es el partearguas de todas las demás ciencias y disciplinas sociales. Su análisis sobre el individuo y la relación que tiene con su entorno se ve reflejado a partir del intento que tiene el hombre de poder controlar y manifestar su conflicto con la sociedad, según su articulación lingüística. Arendt tiene muy claro que la vía principal para cualquier método de entendimiento, dirigido hacia el proceso del pensamiento surge gracias a la acción de la palabra a lo largo del tiempo. El vínculo entre Arendt y Proust surge porque las obras de éste le permiten a Arendt relacionar el doble uso de la palabra y la imagen, como significado y comprensión de la vivencia del pensamiento del hombre en esa época.

Cada cultura, sociedad y época tienen detrás una teoría que las sitúa dentro de algún grado de interpretación, y la literatura no se encuentra detrás de dicha teoría, sino todo lo contrario. La experiencia de un evento no puede ser descubierta ni interpretada a partir de una teoría dada. Se requiere de la literatura para poder establecer un puente entre lo que es considerado como un “hecho histórico”, y la experiencia que vive una sociedad a partir de ello. ¿Cuántos hábitos y valores pueden abstraerse de una teoría? La única manera de poder revivir y hacer de una experiencia algo atemporal es narrándola. De ahí surge el principal interés de Arendt por la literatura en general, y sobre todo por lo relatado por Proust. La literatura no abstrae la experiencia con la intención de hacerla algo general. Ésta tiene la capacidad de dar a conocer un hecho empírico, de manera crítica y vívida; al revelarlo como acciones históricas que definen el camino de una sociedad.

Granado expone que el mundo subjetivo que Arendt reconoce en la literatura de Proust le ayuda a entender la manera en la que son tratados los monstruos de la sociedad. Lo escrito por Proust deja expuesto al “yo” como individuo, y lo mantiene reflejado en el “otro”; generando así una reflexión sobre los conceptos sociales y políticos establecidos de manera teórica. A partir del trato dado hacia ciertos judíos y homosexuales de la época, Arendt retoma la propuesta de Proust, y vincula los derechos civiles con el concepto político de género y sexualidad. La sociedad es la que establece la actuación regular de cada individuo, al dar inicio a las normas sociales

y políticas bajo las que el “yo” se identifica o difiere del “otro”. Los individuos se ven envueltos en una incoherencia, donde los “otros”, judíos, homosexuales y hasta burócratas, cumplen sólo bajo ciertas situaciones con las normas de acción establecidas; con lo que se obtiene, en consecuencia, demasiada ambigüedad a la hora de definir la humanidad en el ser humano.

El análisis de estas circunstancias llama la atención de Arendt, porque el trabajo dado por Proust expone que la experiencia del “yo” en relación con el “otro” continua únicamente a partir de que detona atracción hacia lo ajeno. Lo importante de esta afirmación es que la exposición del “otro” —al referirse al otro como persona ajena a las normas sociales y políticamente establecidas— le impide el alcance de una identidad. La literatura de Proust demuestra que lo narrado desde la perspectiva de los “otros” es la experiencia que complementa la teoría del origen y la formación de una sociedad.

El autor del capítulo logra explicar el puente que hay entre la sociedad y la literatura, y al mismo tiempo da a conocer el porqué de su coexistencia. La literatura no puede ser más que la narración de una experiencia particular, la cual, expresada desde el ángulo correcto, puede encabezar los cambios requeridos en una sociedad para entender el camino hacia la actividad del pensar.

A lo largo del artículo expuesto por Eduardo Cañas, se aborda que la relación entre Dinesen y Arendt debe ser considerada como una relación más íntima que la que se expresa con los demás autores; ya que ésta se desarrolla a partir del análisis que el lector debería hacer sobre los autores de las obras que se le presentan a lo largo de los tiempos. La creación de un autor surge cuando a partir de sucesos, éste logra el nacimiento de un sentido por medio de su narración. Si bien podrían ser llamadas “anécdotas”, la “realidad” de la literatura contiene una estructura de experiencias analizadas. En palabras del autor: “La narración histórica no puede consistir en la mera recolección de datos y sucesos, sino que debe de estar atravesada por algún tipo de sentido que permita integrar tales datos y sucesos en un todo coherente” (p. 169).

Aunque Cañas comenta que Arendt nunca supo cómo definirse a sí misma, esto provocó que la importancia de su palabra fuera mayor a la importancia de sus obras; llevándolas a ser algo en verdad personal y significativo. Las preferencias del lector pueden variar, pero no se puede cambiar el hecho de que la narrativa moderna ha

surgido como el vínculo entre la historia y la poesía, otorgándole el poder de cambiar el enfoque de los hechos universales, a hechos particulares. Así pues, lo narrado forja de manera automática una estabilidad y un significado a acontecimientos que no se presentan dentro del concepto de “espacio común” ante los ojos del lector. En el epílogo, Fina Birulés continúa con lo expuesto por Cañas, y concluye que los *storytellers* conforman al grupo de literatos capaces de reconciliar a partir del significado y la imaginación, las historias relatadas a lo largo de los tiempos.

Estos capítulos abordan, desde mi punto de vista, lo que es en verdad el propósito del libro, dejan a un lado descripciones que pueden hacer que el lector pierda el rumbo durante la lectura. En ellos se encuentra una relación directa entre lo escrito por los personajes, los autores y Arendt, así como la búsqueda sobre la verdadera condición humana que estos presentan. Como puntos de falla, debo mencionar que aunque la recopilación de artículos muestra una exhaustiva investigación por parte de los autores, no todos los capítulos se expresan con la misma claridad y con el mismo formato; por lo que puede resultar fácil dejarse llevar por lo expuesto, y perder el enfoque principal de la obra.

Hay capítulos, como el desarrollado por la editora del libro, Nuria Sánchez Madrid, en donde literalmente se da a conocer el propósito, los argumentos principales, y la conclusión del artículo; con lo que se forma una línea de argumentación clara y evidente para el lector. Esto no quiere decir que todo lo escrito esté fuera de contexto, o que sean necesarias las conclusiones explícitas; pero debido a cierto exceso de información en algunos capítulos, la claridad del propósito y de la argumentación del texto se pierden a lo largo del capítulo y de los subtemas expuestos. En lugar de ayudar a expresar con mayor claridad lo que se busca afirmar, los autores hacen una separación dentro del texto y dejan al lector al borde, o de la comprensión absoluta, o de la incompreensión de lo expuesto. Esto se puede apreciar en el capítulo número seis: ¿Qué hacer tras la catástrofe? El problema del “reencantamiento del mundo” y la primacía de lo ético en el itinerario intelectual de Hermann Broch, de Juan Carlos Barrasús. En éste, el autor divide su artículo en secciones que no tienen título, por lo que al lector le puede ser difícil entender el motivo y la línea de seguimiento de cada una de las divisiones.

Se debe decir que, dentro de cada artículo, incluida la presentación, los autores hacen mención a autores externos que abordan temas de relevancia y referencia para su exposición, asumiendo que el lector tiene conocimiento de las obras y conceptos a las que refieren dichos autores. Puesto que la obra involucra a varios autores principales, y a personajes entrelazados con el personaje principal, Hannah Arendt, sería importante que, para fines prácticos de entendimiento, no se dieran por sentado ciertos conocimientos necesarios respecto a las menciones sobre personas externas. Un ejemplo de ello puede apreciarse en uno de los subtemas del primer capítulo, donde Carlos Javier González alude a la filósofa ucraniana-francesa, Rachel Bepaloff, para explicar el dramatismo añadido por Weil en las reflexiones hechas sobre Homero (p. 43). Asimismo, el capítulo a cargo de Juan Carlos Barrasús, hace mención al imperativo ético, sin dar mayor explicación sobre la referencia de dicho concepto (p. 144).

Como conclusión, la obra editada por Nuria Sánchez Madrid muestra un análisis profundo sobre la importancia y el origen de la literatura, en relación con las causas y consecuencias de las acciones sociopolíticas dentro de una sociedad. Expone que éstas son dadas a partir de conceptos y obras que han marcado el camino de la sociedad occidental en la que nos desenvolvemos hoy en día. Por lo tanto, convencida de que si lo que se busca es conocer la esencia de la filosofía de Hannah Arendt, en relación con personajes destacados de la literatura, y el trasfondo que abarca la narración en términos políticos y normativos, esta obra es ideal para adentrarse en un mundo explicativo sobre el autoconocimiento que puede tener una cultura, época y sociedad a partir de la narración que se lleva a cabo dentro de ellas.

*Iraia Elorduy Alverde*

## Datos de los colaboradores

### *Patricia Vargas García*

Es maestra en Filosofía por la UNAM y actualmente estudiante del doctorado en Filosofía en la Universidad Iberoamericana. Es profesora de asignatura en la Universidad Iberoamericana.

### *Alberto J. L. Carrillo Canán*

Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores nivel III. Ha publicado diversos artículos en revistas con arbitraje nacional e internacional. Es profesor-investigador de tiempo completo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla desde el año 1998. Responsable del Cuerpo Académico La Estética y los Medios de la BUAP. Integrante del consejo académico y editorial de la Colección La Fuente, publicaciones en estética y arte de la BUAP.

### *Abraham Gorostieta Gallo*

Licenciado en Filosofía por la UNAM. Estudiante de la maestría en Filosofía en la Universidad Iberoamericana.

### *Iraia Elorduy Alverde*

Estudiante de la licenciatura en Filosofía en la Universidad Iberoamericana.





## Requisitos para las colaboraciones

La *Revista de Filosofía* recibe para su publicación propuestas de artículos filosóficos inéditos, tanto en español como en inglés, así como reseñas de obras filosóficas publicadas recientemente. Los temas de que se ocupen los artículos propuestos habrán de caer bajo cualquiera de las descripciones de las secciones en que se divide la revista:

### **Debate filosófico actual**

Artículos en que su autor defienda argumentativamente alguna tesis filosófica. Se opta de preferencia por textos que aborden directamente alguna cuestión filosófica, en vez de los que se ocupan más bien de la exposición e interpretación de textos filosóficos ajenos.

### **Estudio de los clásicos**

Artículos en que se exponga e interprete, de manera rigurosa, textos de autores clásicos de la filosofía. Se admiten como autores clásicos incluso algunos contemporáneos, con tal de que su obra sea un referente significativo. Es decir, se admiten como clásicos autores que van desde Platón y Aristóteles hasta Quine, Suppes o Deleuze.

### **Análisis de la cultura contemporánea**

Textos que incluyan reflexiones sobre fenómenos culturales, entendiéndose que bajo la expresión “fenómenos culturales” caen lo mismo una novela o una partitura, que algún pronunciamiento judicial, una celebración religiosa o una teoría científica.

El autor deberá enviar dos versiones electrónicas de su artículo: una que contenga su nombre y adscripción institucional, y otra en que no aparezca ninguno de estos datos, de modo que esté lista para el arbitraje anónimo. Lo último implica que en el texto no aparezca ningún dato sobre el autor. Además del texto constitutivo de los artículos, estos deberán venir acompañados de un resumen en español y en inglés, así como de un conjunto de palabras clave (4 palabras mínimo, 6 máximo), igualmente en español y en inglés. Además, en un archivo anexo deberá enviarse una corta relación de los datos curriculares del autor, la dirección electrónica a la que podrán di-

rigirse los lectores que deseen comunicarse con él, y una dirección postal para hacer el envío del número de la revista en que aparezca su artículo.

La *Revisita de Filosofía* informará a sus autores, máximo dos días hábiles después de su envío, que su texto ha sido recibido. Para decidir sobre la pertinencia de su publicación, los artículos propuestos tendrán que someterse a un proceso doble ciego de dictaminación entre pares. El resultado de la dictaminación, positivo o negativo, será dado a conocer a los autores en un plazo no mayor de 4 meses después de la recepción del artículo, y será inapelable. Los artículos sometidos a dictaminación dentro de la *Revista de Filosofía* no podrán ser puestos a consideración de otras revistas durante el proceso en que dure este.

#### A. INDICACIONES FORMALES

Los artículos o las reseñas deberán ser enviados a la dirección de correo electrónico: [asistente.filosofia1@ibero.mx](mailto:asistente.filosofia1@ibero.mx) en formato Word (\*.doc o \*.docx) y deberán presentarse conforme a las siguientes normas:

La bibliografía debe aparecer como una lista al final del documento, ordenada alfabéticamente por autor y año. Las referencias en el texto tendrán que ajustarse al siguiente ejemplo: (Katz 2004, p. 289).

#### B. EXTENSIÓN

La extensión máxima de los ensayos no deberá ser mayor a los 50 000 caracteres.

## Contenido

### Debate filosófico contemporáneo

- Patricia Vargas García,  
*Símbolo, racionalidad y filosofía en Mauricio Beuchot y Andrés Ortiz-Osés.*

### Hermenéutica y estudio de los clásicos

- Felipe Callero,  
*América en el pensamiento de Don Miguel de Unamuno: El binomio Bolívar-Unamuno.*
- Alberto J. L. Carrillo Canán,  
*McLuhan y el método para el estudio de los medios: El enfoque estructural.*

### Reseña

- Abraham Gorostieta Gallo,  
*Nietzsche: psicólogo de la filosofía. Robert B. Pippin, Nietzsche, la psicología y la filosofía primera, Paradiso Editores/ UIA, México, 2015, 213 páginas.*
- Iraia Elorduy Alverde,  
*La sociedad desde los ojos de la literatura, reseña de: Nuria Sánchez Madrid, Hannah Arendt y la literatura, Ballarta, Barcelona, 2016, 200 páginas.*

