

DE CAZOTTE, Jacques. *Miranda. 1750-1816. Histoire d'un séducteur*. Perrin, Paris, 2000, 251 pp.

Tomar como sujeto de escritura un personaje real implica una responsabilidad ética que ningún autor puede eludir, sea que dicho personaje haya existido en épocas muy remotas o que lo que se pretenda hacer no busque la erudición académica sino eso que se ha dado en llamar la novela histórica o historia fabulada. Caso este último en el que el autor estaría por lo menos obligado a advertirle a sus lectores que se ha privilegiado el tratamiento ficcional y que, por lo tanto, lo allí dicho no debe ser tomado como reflejo de la realidad. No hacerlo constituye una imperdonable falta de seriedad profesional o, peor aún, una deliberada intención de engañar o de causar daño moral. Daño que resulta todavía mayor cuando el personaje en cuestión forma parte esencial del acervo histórico y cultural de un pueblo o de una nación.

Con estas observaciones no pretendemos situarnos en una chauvinista línea histórica que busca endiosar personajes o magnificar su accionar - lo que resultaría tan poco serio como lo anterior - pero sí defender la tesis de que todo abordaje de un personaje histórico debe ser hecho con un mínimo de objetividad, es decir, que éste debe ser tratado en la medida más justa posible, con sus aciertos y errores, y siempre sobre la base de una investigación seria, no manipulada ni subordinada a intereses inconfesados.

Todas estas reflexiones vienen a colación en relación con el libro *Miranda. 1750-1816. Histoire d'un séducteur*, de Jacques de Cazotte, publicado el año pasado en París por la editorial Perrin. A decir verdad, no es la primera vez que uno se encuentra un libro publicado en Francia en el que se aborda, de manera prejuiciada y desde una perspectiva totalmente eurocéntrica, la figura del venezolano Francisco de Miranda (1750-1816). Ya en *La Corruption sous la Terreur (1792-1794)*, Robert Laffond, Paris, 1992, y en *Les espions de la Révolution et de l'Empire*, Perrin, Paris, 1995, Oliver Blanc intenta, al igual que ahora Cazotte, reducir la figura de Miranda a la de un aventurero intrigante, seductor sin escrúpulos y espía a sueldo de Inglaterra, Rusia y hasta de España. Para ello, Blanc se apoya sobre supuestas referencias documentales que vendrían a probar sus afirmaciones, pero que cuando intentamos corroborarlas resultan absolutamente falsas¹. Tal parece que tanto uno como otro autor tienen especial predilección por la escritura ficcional, al tiempo que por razones que no logramos entender, sienten una especial animadversión hacia la figura de Miranda. Sólo así podrían explicarse tantos prejuicios, anacronismos, inexactitudes, falsedades y hasta manipulación expresa de los textos citados.

1 Ver comentario más detallado en BOHÓRQUEZ, Carmen L.: *Francisco de Miranda. Pré-curseur des indépendances de l'Amérique Latine*. L'Harmattan, Paris, 1998, p. 187, n. 37.

Lamentablemente, tales distorsiones sólo se hacen evidentes para aquellos que hemos estudiado a fondo la vida, acciones y pensamiento de Miranda y, en consecuencia, podemos reconocer a la primera lectura la falta de veracidad de las afirmaciones hechas por Blanc y por Cazotte respecto a éste. Ahora bien, por este mismo conocimiento y por la responsabilidad ética que implica el trabajo investigativo, es que no podemos dejar pasar la ocasión de alertar a los posibles lectores de las obras mencionadas sobre estas prejuiciadas ficciones que se arropan con un lenguaje de pretendida veracidad.

Lo primero que salta a la vista en la lectura de la obra de Cazotte es que éste no sólo no es un historiador, sino que ni siquiera se preocupó por adquirir un mínimo de conocimiento histórico respecto a la América Latina y a Venezuela en particular. De haberlo hecho no pondría, por ejemplo, en boca de Miranda la expresión “América Latina” (pp. 190, 192, 194, etc.) que no es acuñada sino en 1850; o la de “Gran Colombia” (pp. 176, 177, 194, 214, etc.), que es una creación aún más tardía, utilizada por los historiadores para designar a la República de Colombia que se crea y subsiste entre 1819 y 1830 a partir de la unión de Venezuela, Nueva Granada y Quito, distinguiéndola con ese nombre de la actual República de Colombia, que pasa a denominarse como tal en 1863. Si agregamos a esto su imperdonable ignorancia respecto al significado de términos elementales de la historia colonial hispanoamericana como ‘Audiencias’ y ‘Cabildos’, a los que confunde entre sí (p. 220), o mal interpreta (p. 216); o afirmaciones del tipo: “Las colonias hispanoamericanas no tienen ya más que ver con la Nueva España”(sic) (p. 210), casi quedamos relevados de seguir aportando pruebas de su falta de conocimiento histórico.

Pero no sólo Cazotte está desubicado históricamente, sino también geográficamente. Mal escribe nombres de ciudades venezolanas, sitúa a las orillas del mar otras que están tierra adentro o toma a una ciudad por otra. Errores que no sólo repite con la misma profusión respecto a la grafía de los nombres de otros personajes de la historia que pretende contar, o de agrupaciones como la Sociedad “Patrioca” (sic) (pp. 222, 234, 235), sino también respecto a la diferencia entre apellidos y nombres de pila, como ocurre con el caso de Simón Rodríguez, a quien todo el tiempo nombra por su segundo apellido: Carreño (lo escribe *Carreno*, p. 213), convirtiéndolo así en un total desconocido para la historia venezolana. Evidentemente, si Cazotte confunde cosas tan elementales como éstas, no habría de extrañarnos entonces la infinidad de anacronismos, distorsiones de hechos elementales, confusión de personajes, incomprensiones lingüísticas, y, peor aún, flagrante manipulación de las fuentes utilizadas, de las cuales, dicho sea de paso, no da nunca ninguna referencia que le permita al lector común localizarlas y verificarlas.

Si bien sería muy largo detallar cada una de estas inexactitudes, inconsistencias y falsedades históricas, tampoco podemos incurrir en el mismo error de denunciar sin pruebas. Para tales efectos y dada su profusión a lo largo de la obra, hemos tratado de “clasificar” las más comunes y dar de cada rubro algunos ejemplos.

En primer lugar, los anacronismos y la confusión de personajes es de tal magnitud que pareciera que Cazotte hubiese tenido conocimiento de la existencia de Miranda a través de alguna conferencia escuchada a la ligera o de algún folleto informativo de poca profundidad, de los cuales sólo retuvo algunos nombres y hechos generales que le sirvieron luego de inspiración para recrear la historia a su manera. Es así como pone a Miranda a leer libros de ciencia militar durante su adolescencia en Caracas (p. 18), le atribuye en esa misma época el apodo de “el Indio”, con el que lo llamará su amigo francés Mertens muchos años después (*Archivos*, T. V, p. 168), o lo viste en Madrid, en 1773, con el “uniforme de fantasía” (p. 27) que sólo se mandará a hacer en 1787 para presentarse ante la emperatriz Catalina de Rusia (*Archivos*, T. II, p. 250). De la misma manera, atribuye a Eliphalet Fitch (p. 37) el papel que jugará Phillip Alwood en Jamaica, en 1781, durante la compra por parte de Miranda a los ingleses, de algunas embarcaciones de guerra que debían ser llevadas a Cuba (*Archivos*, T. V, pp. 37-38) y adjudica a un tal Palacios, “esposo de la hermana de Simón Bolívar” (p. 220), el “NO” que en 1810 el canónigo Madariaga logró inducir entre la población caraqueña reunida ante el Cabildo, para provocar con ello la renuncia del capitán general Emparan.

Si ya estos pocos ejemplos desdican de la seriedad de la obra de Cazotte, la abundancia de afirmaciones abiertamente falsas o sin fundamento alguno, la colocan en un plano totalmente inaceptable. Tales afirmaciones campean a lo largo de todo el texto, desde la repetición de viejas creencias relacionadas con la infancia y adolescencia de Miranda que ya han sido definitivamente aclaradas a través de la investigación documental, tales como la confusión entre su nombre y el de un hermano suyo muerto al poco de nacer y que hizo pensar durante un tiempo que ambos habían estudiado juntos en el colegio de Santa Rosa (no San Rosa, como escribe Cazotte, p. 18), hasta el enojoso affaire de su padre, Don Sebastián, con los mantuanos caraqueños que conformaban el Batallón de Blancos y del cual Cazotte ofrece una versión totalmente enrevesada (p. 17)². De la misma manera, no son ciertas o carecen de fundamento las afirmaciones acerca de un supuesto fracaso escolar de Miranda (p. 18), su ingreso a la masonería en Jamaica en 1781 (p. 37), su pretendido encarcelamiento en el fuerte San Carlos en La Habana (aunque existía la orden real, nunca se llegó a cumplir), la absurda aseveración de que el general inglés Campbell, derrotado en Pensacola, fuera su prisionero personal (p. 39), siendo que Miranda carecía de autoridad para detenerlo y que contradictoriamente ya Cazotte había afirmado (p. 35) que el venezolano ni siquiera participó en esa batalla; lo cual es para colmo falso (*Archivos*, T. I, pp. 141-179).

2 Este asunto fue exhaustivamente estudiado por Angel Grisanti en su obra *El Proceso contra Don Sebastián de Miranda, padre del Precursor de la Independencia nacional*. Avila Gráfica, Caracas, 1950.

Otras afirmaciones de este tenor ponen a Miranda a “comprarse” un linaje al llegar a España en 1771 y a infiltrarse en ese mismo año en el círculo íntimo de Pablo de Olavide, peruano llegado a España en 1750 y encargado en 1767 de dirigir en la Sierra Morena el proyecto de colonización agrícola más importante del reinado de Carlos III. Si bien es cierto que Miranda oye hablar de Olavide, que utilizará posteriormente su nombre para darle mayor peso a sus propuestas liberadoras ante el gobierno inglés (Acta de París) y que intentará conocerlo personalmente, tal hecho nunca se produjo; particularmente, porque cuando se dio realmente la posibilidad de encontrarse, el propio Olavide, perseguido por la Inquisición española y exiliado en Francia desde 1780, no sólo se mantenía alejado de toda idea revolucionaria, sino que además se negaba expresamente a tener trato alguno con Miranda, a quien aparentemente despreciaba, como bien testimonia el presidente norteamericano John Adams en sus memorias (*The Works of John Adams*. Little, Brown and Co., Boston, 1850-1856, T. X, p. 142).

Para no hacer la lista de afirmaciones infundadas muy larga, pues en casi todas las páginas nos encontramos con detalles similares, nos concretaremos a señalar algunas de las más cargadas de intención, como por ejemplo la consabida acusación de espía inglés (pp. 30, 37, 43, 101, 110, 204, etc.), tan repetida por todos los críticos de la figura de Miranda y de la cual nunca se ha ofrecido la menor prueba; o la de pretender negar la importancia histórica de sus Archivos, compuestos originalmente por 63 volúmenes que el propio Miranda organizó y en los que constan sus innumerables esfuerzos por la independencia de la América hispana, reduciéndolos a un mero registro de sus conquistas femeninas. Otras falsas afirmaciones ya no son tan comunes, sino que constituyen “contribuciones” del propio Cazotte, como lo es, por ejemplo, la de tomar al marqués del Toro por hermano de Miranda (p. 199), la de que William Pitt le entregó a Miranda 6000£ para que armara la expedición de 1806 (p. 182) y Simón Bolívar 1000£ para que se viniera a Venezuela en 1810 (p. 227); la de que la Constitución de la primera República de Venezuela es publicada en la Gaceta de Caracas el 14 de julio de 1811 (p. 236), cuando en realidad dicha Carta Magna sólo vino a ser aprobada el 21 de diciembre de ese mismo año (*Cf. Congreso Constituyente de 1811-1812*. Ediciones conmemorativas del natalicio del Libertador, Italgáfica, Caracas, 1983, 2 vols.).

Otros exabruptos tienen que ver con las carencias lingüísticas de Cazotte. Así, cuando Miranda dice en su Testamento (*Archivos*, T. VII, pp. 135-138) que deja *en* Londres sus libros y papeles para que sean entregados luego a la ciudad de Caracas en testimonio de sus esfuerzos por la independencia, Cazotte lee que Miranda deja sus papeles *no en sino a* la ciudad de Londres (p. 182). Por otro lado, hasta la referencia que Cazotte da de los Archivos de Miranda en la bibliografía

que acompaña su libro, está mal hecha (p. 251)³, lo cual constituye otro importante indicio de que al parecer nunca los manejó.

En otros casos, Cazotte hace gala de una fértil imaginación y convierte a Miranda en un verdadero personaje novelesco del cual nos “revela” hasta sus más íntimos sentimientos y pensamientos. Valga decir que el intento puede resultar válido cuando se cuenta con textos suficientes del personaje en cuestión que nos permitan hacer un estudio psicológico del mismo, pero que resulta poco menos que imposible cuando carecemos de este apoyo o cuando pretendemos juzgar textos que responden a otras épocas y a otras circunstancias a partir de nuestros propios valores. Sin embargo, Cazotte no se amilana ante ello y así nos presenta a un joven Miranda que odia a los nobles de Caracas, que detesta el comercio y el dinero, que desprecia a su padre, que se avergüenza de su pobreza y de su familia, que se burla de la educación que recibe y anida ya en su pecho una ambición desmesurada que lo llevará a pretender imposibles. Aceptada esta semblanza, no le resultará difícil a cualquier lector desprevenido creer en las afirmaciones que luego hará Cazotte de Miranda al atribuirle (pp. 157-159) las mismas ambiciones de poder que Bonaparte o el deseo obsesivo de formar parte del Directorio durante el período revolucionario.

Para reforzar “históricamente” estas intenciones Cazotte extrae algunos párrafos del folleto publicado por Miranda en 1795, titulado “*Opinion du Général Miranda sur la situation actuelle de la France et sur les remèdes convenables à ses maux*” (Imprimerie de la rue Vaugirard, N° 790, Paris, An troisième de la République Française), y los presenta no como una legítima preocupación de Miranda ante la conflictiva situación que vivía la nación gala en ese momento, sino como una respuesta un tanto resentida ante el nombramiento de Napoleón como “general en jefe del ejército de Italia” (p. 156). Por supuesto, como nunca indica sus fuentes no ve problemas en hacer coincidir un folleto publicado en 1795 con un hecho que sólo ocurre en 1796.

La misma desmedida ambición estaría detrás de los intentos liberadores de Miranda, cuyo interés real habría sido el de instaurar una República de la cual él pudiera ser el Presidente (p. 224). Evidentemente, no encontraremos en la obra de Cazotte ningún análisis del pensamiento político de Miranda ni de sus proyectos de Gobierno. Más aún, ni siquiera logra percibir que muchas de las ideas acerca de la organización del poder ejecutivo que aparecen en el folleto antes mencionado, son tomadas por Miranda de Rousseau.

3 “Miranda, Francisco. *Archivo del General Miranda*, Sud-América, Caracas (sic), 1929”. La referencia correcta es: *Archivo del General Miranda*. Editorial Sud-América, Caracas, 1929-1933 (Tomos I al XIV); Editorial Lex, La Habana, 1950 (Tomos XV al XXIV).

Creo que podemos suponer que Cazotte hace todas estas afirmaciones desde sus propios prejuicios respecto a Miranda y, particularmente, desde una marcada actitud eurocéntrica que se revela claramente cuando compara “la oscuridad de la selva tropical” con “la luz que brilla sobre el viejo continente” (p. 16), o cuando presenta a los criollos como tiranos en tanto considera a los funcionarios españoles como hombres íntegros y deseosos de proteger siempre a las clases menos favorecidas, así como de arreglar los múltiples desafueros cometidos por los primeros (p. 17). De allí que se extraña sobremanera de que hombres como Cagigal, Pownall, Smith, Pétion y otros hayan podido caer cegados ante el encanto de Miranda y apoyarlo incondicionalmente, cuando en realidad se trataba de un hombre sin ninguna moral (p. 107), incapaz de someterse a disciplina alguna (p. 23), acomodaticio (p. 153), irrespetuoso hasta con su propia mujer (p. 178); capaz de manipular a la audiencia presente en el juicio que le sigue el tribunal revolucionario en 1793, hasta conseguir una absolución a la cual, según Cazotte, no tendría ningún derecho por cuanto su culpabilidad en la derrota de Nerwindeen era manifiesta (pp. 133-135); o de sobornar igualmente a los funcionarios de dicho tribunal para que su caso fuese retardado, lo que al final terminó por salvarle de ser llevado a la guillotina (p. 138). Todo, menos admitir que bien pudiera ser realmente inocente, como efectivamente lo demostró el propio Miranda y su abogado Chauveau-Lagarde.

Toda esta animadversión le hace descuidar a Cazotte el entretejido de su novelesca trama, haciéndole incurrir fácilmente en contradicciones. Así, mientras por una parte presenta a Miranda, como ya hemos referido, como un gran manipulador (pp. 115, 153-154), en otras lo describe como un inepto y un tonto (pp. 123, 128, 135). Igualmente, mientras que en la p. 155 se extraña de que Miranda participe en la vida política francesa y de que se sienta francés, en la p. 160 parece admitir que el debate es público y que Miranda está en todo su derecho de opinar como francés. Contradicciones similares aparecen respecto a la relación del norteamericano Alexander Hamilton con Miranda (pp. 166-167) o a la preparación de los soldados que acompañan a Miranda en su expedición liberadora de 1806, quienes son presentados como un cuerpo de elite, para luego afirmar de inmediato que tienen una preparación militar mínima (p. 190).

Pero si todo lo dicho hasta ahora no bastara para descalificar la obra de Cazotte, permítasenos finalizar con la falta más grave que pueda cometer cualquiera que pretenda hacer historia o ser tenido como escritor serio: la manipulación de las fuentes. Un solo ejemplo será suficiente en este caso.

En la p. 152, Cazotte, como para coronar con broche de oro la negativa semblanza que ha venido construyendo de Miranda en las páginas precedentes, trae a colación una supuesta y autorizada opinión de Napoleón Bonaparte acerca de nuestro personaje. Evidentemente, tampoco en este caso se le indica al lector donde puede encontrar el texto original de la referida opinión, de la cual transcribe lo siguiente:

“Yo he cenado ayer, dirá Bonaparte, en casa de un hombre singular, yo lo creo espía de Inglaterra y de España a la vez... Vive en un tercer piso amoblado como un sátrapa, grita miseria en medio de todo eso y luego ofrece cenas preparadas por Mèot y servidas en vajilla de lujo... Es un Don Quijote, con la diferencia de que éste no está loco...”⁴

De acuerdo a este texto, Miranda merecería todos los epítetos que Cazotte le ha endilgado y los venezolanos habríamos colocado a un farsante como pilar de nuestra historia.

Séparse que Cazotte ha extraído el fragmento aquí traducido de las *Memorias de la duquesa d’Abrantés*, sólo que colocando “apropiadamente” algunos puntos suspensivos para que Napoleón, a través de lo que nos cuenta la Duquesa, termine diciendo algo completamente diferente al enunciado original. Como lo que está a la vista no necesita anteojos ni amerita más comprobación que su propia evidencia, transcribimos a continuación el texto completo del testimonio de la Duquesa:

“Un día nos dijo Bonaparte: «Yo he cenado ayer en casa de un hombre singular. Yo lo creo espía de la corte de España y de Inglaterra a la vez. Vive en un tercer piso amoblado como un sátrapa. Grita miseria en medio de todo eso y luego ofrece cenas preparadas por Méo (sic) y servidas en vajilla de lujo. Es algo bien extraño que me gustaría aclarar. *Yo cené allí con hombres de la mayor importancia. Hay uno entre ellos que quiero volver a ver*, es un Don Quijote, con la diferencia de que éste no está loco». Habiéndole preguntado mi madre su nombre, respondió: «Es el general Miranda, ese hombre tiene fuego sagrado en el alma»⁵. (Subrayado nuestro).

Carmen L. Bohórquez

- 4 “J’ai dîner (sic) hier, dira Bonaparte, chez un homme qui est singulier, je le crois espion de la cour d’Espagne et de l’Angleterre à la fois... Il loge à un troisième étage et il est meublé comme un satrape, il crie misère au milieu de cela et puis donne des dîners faits par Mèot et servis dans de la vaisselle plate... C’est un Don Quichotte, avec cette différence que celui-ci n’est pas fou...” (Versión de Cazotte, *Op. Cit.*, p. 152).
- 5 “Un jour, Bonaparte nous dit: ”j’ai dîné hier chez un homme qui est singulier. Je le crois espion de la cour d’Espagne et de l’Angleterre tout à la fois. Il loge à un troisième étage et il est meublé comme un satrape. Il crie misère au milieu de cela et puis nous donne des diners faits par Méo (sic) et servis dans de la vaisselle plate. C’est une bizarre chose que je veux éclaircir. J’ai dîné là avec des hommes de la plus grande importance. Il y en a un entre autres que je veux revoir, c’est un don Quichotte, avec cette différence que celui-ci n’est pas fou”. Ma mère lui ayant demandé son nom: “C’est le général Miranda, répondit-il; cet homme-là a du feu sacré dans l’âme””. (Texto original de la Duquesa d’Abrantés). *Mémoires de Madame la Duchesse d’Abrantés, Souvenirs historiques sur Napoléon, la Révolution, le Directoire, le Consulat, l’Empire et la Restauration*. Garnier Frères, Libraires-Editeurs, Paris, 1893. Vol. I, pp. 252-253.

DANESI, Marcel. *Lingua, metáfora, concetto. Vico e la linguística cognitiva*, Edizioni del Sud, Bari, 2001, 135 pp.

“En este libro Marcel Danesi examina la relación de Vico con la *lingüística* considerada sobre todo en su orientación más reciente, la *lingüística cognitiva*. El punto de contacto más fuerte entre la concepción viquiana y la investigación de los últimos treinta años en la dirección de la *lingüística cognitiva* está dado en el interés común por la metáfora como mecanismo central de funcionamiento del lenguaje y del pensamiento humano. Pero no se trata simplemente de evidenciar una semejanza o de reconocer un antecedente. La reflexión viquiana puede, según Danesi contribuir a la colocación de las actuales investigaciones en *lingüística* en un cuadro teórico que permita explicar los procesos asociativos -metafóricos característicos del pensamiento y del lenguaje, esto es de la modelación específica del ser humano”.

Ponzio resume de modo sintético pero acabadamente el significado del volumen de Danesi. Un volumen que aparece luego de una serie de estudios del autor sobre la posible convergencia entre el filósofo napolitano y los actuales estudios *lingüísticos*. Ya en “Educazione linguistica e metáfora” (*All’ ombra di Vico*, a cura di Franco Ratto, Ripatransone, Edizioni Sestante, 1999, pp. 237-53) Danesi había entrevisto un posible acercamiento viquiano a los actuales estudios *lingüísticos* fundado sobre el rol desarrollado por la metáfora en la génesis de los conceptos abstractos. Del axioma LIII enunciado por Vico en la *Scienza nuova* de 1744 (“Los hombres primero sienten sin percibir, luego perciben con ánimo perturbado y conmovido y finalmente reflexionan con mente pura”) Danesi extrae un modelo articulado en “tres fases filogenéticas y ontogenéticas que resulta útil para la generación de sistemas lógico simbólicos”: una primera fase *poética*, una segunda *metafórica* y una tercera *lógico simbólica*. Valiéndose de puntuales referencias a la obra de Vico, él identifica en la *lógica poética* del napolitano aquello que permitirá trazar el recorrido que la *lingüística*, la pedagogía y las demás ciencias cognitivas deberán seguir en el futuro”. A su parecer, “la *Scienza nuova* ofrece un utilísimo cuadro a los fines educativos porque nos permite comprender las bases sensorio-gnoseológicas de los procesos conceptuales”.

La necesidad de un acercamiento viquiano a los actuales estudios de semiótica es repetido por Danesi en la conferencia “Ragionare metaforicamente come impulso alla concettualizzazione: il concetto di metáfora in Vico come guida alla ricerca in psicologia” (Il mondo di Vico/Vico nel mondo, Atti a cura di F.Ratto, Perugia, Edizioni Guerra, 2000, pp. 119-33) presentada por él en un Congreso dedicado propiamente al napolitano: él subrayaba que “las actuales investigaciones en *lingüística* permiten confirmar los siguientes tres principios viquianos: el *sentido* de las cosas es producto de la *lógica poética*, la *conceptualización* es el producto de la *competencia metafórica*; la verbalización (...) es el proceso que refleja *lingüística*”.

mente las diversas modalidades de pensamiento que se encuentran sobre el plano de la conceptualización”.

Retornando al reciente trabajo del estudioso de Toronto, en la presentación ya citada, Ponzio exhorta a evitar considerar a Vico una vez más como “precursor de...” aunque “ya existe bibliografía sobre las relaciones entre Vico y la semiótica y ciertamente muchas de las ideas de sus exponentes como la de la filosofía del lenguaje y de las otras ciencias de los signos han experimentado directa o indirectamente la influencia o por lo menos presentan analogías con el pensamiento viquiano” (p. 17). Esta exhortación a la cautela, lejos de limitar el trabajo de Danesi, nos permite apreciar su peculiaridad: si es cierto que existe una gran distancia de orden histórico-contextual y motivacional entre la investigación viquiana por una parte y las actuales investigaciones de lingüística cognitiva (...) al punto que no es posible ponerlas bajo la bandera de la lingüística viquiana (...), es ciertamente un signo de gran capacidad el hecho de aprehender, no superficiales analogías, sino homologías profundas. La labor de acercamiento realizada por Danesi al extraer de la *Scienza nuova* el lenguaje para traducir en términos teóricos los actuales resultados de las investigaciones lingüísticas y neurológicas”. (p.18).

En la breve “Premessa” el autor aclara que el intento del presente trabajo no es examinar la *Scienza nuova* desde un punto de vista lingüístico sino sobre todo “ofrecer una ‘interpretación viquiana’ de aquello que ha sido revelado por las investigaciones recientes sobre los procesos de *conceptualización* y de *verbalización*, investigaciones que han mostrado sobre todo cuan prevalecientes son las interconexiones conceptuales-metafóricas del pensamiento humano” (p.22).

Danesi cree que los actuales estudios de lingüística han emprendido, aún cuando inconscientemente, un “giro viquiano”: con este volumen él quiere simplemente “dar a conocer en sus líneas esenciales, la concepción viquiana a lingüistas y estudiosos de la metáfora” (ibíd.). Y propiamente al “giro viquiano en la lingüística”, Danesi dedica el primero de los cinco capítulos de los que se compone la obra: él identifica en el napolitano como uno de los primeros que formularon el problema de las relaciones entre metáfora, lengua y cultura. A su parecer, “las recientes investigaciones sobre la metaforización en el ámbito de la lingüística cognitiva indican un verdadero y propio ‘giro viquiano’ en las ciencias del lenguaje” (p. 26). Danesi afirma su propio análisis sobre la metáfora, delineando un largo excursus sobre el rol que ella ha desempeñado desde la antigüedad, como lenguaje figurado al interior de la relación lengua-mente. El considera a la noción viquiana de *lógica poética* como “la verdadera alternativa al modelo chomskiano, en cuanto propone que el cerebro humano está predispuesto a intuir las cosas sintéticamente y holísticamente, antes de expresarlas” (p. 45.). Los capítulos siguientes están dedicados respectivamente a “El principio de la continuidad conceptual” (pp. 47-68); “El principio de la estratificación” (pp. 69-86); el principio de la interconexión (pp. 87-106) y el último a “Un paradigma vi-

quiano en lingüística” (pp. 107-26); finalmente las “Referencias” constituyen una bibliografía actualizada, esencial y útil sobre el argumento.

Mientras remitimos al lector a una atenta lectura del volumen, cuyas páginas nos revelan insospechados recorridos cognitivos, nos detenemos, también por motivos editoriales, sobre el último capítulo donde Danesi extrae conclusiones sobre las implicancias para el futuro de los estudios lingüísticos del descubrimiento viquiano de la *lógica poética* como “facultad preliminar que permite el comportamiento simbólico humano (p. 107). Oportunamente Danesi subraya el carácter inventivo atribuido por Vico al *ingenium*, un carácter destacado “como consecuencia de la obra de Lakoff y Johnson también en las actuales investigaciones neuro-lingüísticas. Esta capacidad imaginativa permite el pensamiento abstracto y dirige la mente más allá de lo que podemos ver y sentir”. Además, “la metáfora revela que los conceptos y los símbolos empleados en los sistemas de representaciones tienen una estructura global que supera la simple yuxtaposición de bloques de construcciones mediante reglas generales”. La contribución del napolitano se resume en el rol que él atribuye a las metáforas “en la génesis de los símbolos y los conceptos abstractos” (p. 124). En otras palabras, para Danesi “la concepción viquiana ofrece sugerencias bien precisas para la investigación científica (...). Sus premisas, de hecho sugieren un itinerario de investigación riguroso e interesante” (P.126). Una última observación conclusiva: es interesante apreciar como, en todos los capítulos, Danesi emprende un *excursus* histórico del tema tratado, que confiere problematicidad y determinación a su discurso.

Franco Ratto

SEVILLA, José M., BARRIOS, Manuel (eds.). *Metáfora y discurso filosófico*, Tecnos, Madrid, 2000, pp. 236.

“En un contexto que hoy asume con mayor evidencia el valor de la retórica extendido a diversas esferas del saber, el papel de la metáfora viene a plantearse desde coordenadas filosóficas muy distintas a las que el preeminente discurso lógico conceptual le ha otorgado tradicionalmente relegándola a funciones ornamentales y artificiosas”.

En esta perspectiva la metáfora viene a desempeñar el papel de principio estructurante del lenguaje y del pensamiento; es más, se presenta como “centro operativo” del “lenguaje poético” y “primordial” del que constituye la esencia.

Los ensayos recogidos en este volumen se dirigen no tanto a descubrir qué papel desempeña la metáfora en el discurso filosófico, cuanto a “descifrar como la misma posibilidad de la filosofía se descubre en la lógica de la metáfora”. Concebidos entonces en una perspectiva histórico-sistemática, las diversas contribuciones

son el resultado de una reflexión consciente de la problematicidad de la razón que encuentra en la metáfora, en el lenguaje imaginativo y en el pensamiento metafórico la expresión de la estructura metafórica del mundo, “la base de nuestra realidad humana y la raíz de toda visión originaria y original del conocimiento”.

La contribución de Ernesto Grassi con la que se abre el volumen (“¿Preeminencia del lenguaje racional o del lenguaje metafórico? La tradición humanista”, pp. 15-45) nos muestra “con qué intensidad y riqueza de matices cabe hallar una reivindicación del pensamiento ingenioso y del decir metafórico en el humanismo retórico renacentista”. “Mientras el pensamiento racional -observa Grassi- parte de una multiplicidad para formar subsiguientemente con la introducción abstracta géneros y especies (fundamentos de la definición racional), la lógica ingeniosa, fantástica, cristaliza -en una visión inmediata de ‘totalidades imaginativas’, e relaciones, de similitudes -‘figuras’ indicativas que asumen un carácter ejemplar. Sólo una ‘lógica de la fantasía’, que rescata la metáfora del ámbito literario proporciona también el presupuesto teórico para la legitimación del ‘lenguaje cotidiano’, expresión del ‘*sensu comune*’, de la preeminencia del *ars inveniendi* sobre el *ars iudicandi*” (pp. 44-5). Con esta particular sensibilidad, Grassi opera la recuperación de la fantasía, de la metáfora en la tradición humanística que, “reafirmada por Vico, vuelve a aflorar en los siglos XVIII y XIX dentro del ámbito del pensamiento alemán, en la teoría de Christian Wolf, de Crusius, de Thomasius” (p. 45.). Es en esta tradición humanística -concluye Grassi- donde el problema de la preeminencia de la lengua racional o de la lengua metafórica obtiene su ámbito voluntariamente ignorado por el idealismo alemán y obligado para los estudios del humanismo italiano” (ibid.).

Los ensayos que siguen se detienen sobre diversos y múltiples ámbitos en los que la metáfora desempeña un papel fundamental: sobre el ámbito filosófico se detiene Emilio Hidalgo Serna (“Necesidad y preeminencia de la metáfora. El filosofar retórico de Juan Luis Vives”, pp. 46-60) mientras Andrea Battistini (“El libro, el laberinto y la fábrica del mundo. metáforas epistemológicas de la nueva ciencia de Galileo”, pp. 76-95) alude a la ciencia y a la epistemología mediante algunas observaciones sobre Galileo. Por su parte a la dimensión lingüística y semiótica hace referencia Marcel Danesi (“La metáfora y la formación de conceptos abstractos. pp. 194-227). Como él mismo advierte en una nota al pie, José M. Sevilla (“El filósofo es un decidor. En torno al decir metafórico y el pensar etimológico de Ortega y Gasset y su genealogía viquiana” pp. 109-66) vuelve a presentar aquí, ampliado y reelaborado en numerosas partes, el texto expuesto durante las Giornate Internazionali di Studi, *Simbolo, metafora e linguaggio nell’elaborazione filosofico-scientifica e giuridico-politica*, Sansepolcro-Anghiari, abril de 1997, de las que han sido publicadas las actas con el mismo título (Ripatransone [AP], Sestante Edizioni, 1999, el ensayo de Sevilla se encuentra en las páginas 237-80).

Como ya hemos indicado, Hidalgo Serna se propone ilustrar el contexto especulativo y el papel preeminente de la metáfora en el humanismo de Juan Luis Vives

(1492-1540). Él no pretende hablar de la metáfora como ‘ornato’ sino como expresión propia del lenguaje común y del discurso filosófico, del conocimiento y de cada elocución capaz de trasladar nuevas significaciones” (p. 46). En este contexto la metáfora viene a ser la “figura fundamental de la retórica filosófica que se halla siempre presente en nuestra mejor tradición humanística” (ibid.). Ella, además, implica “un modo particular de ver, de pensar, de saber, de hablar y de hacer”, actos ingeniosos y, por tanto, no reductibles a nuestra facultad racional. Para el autor, Vives reivindica el papel “de la palabra metafórica”: su pensamiento revela una sorprendente vigencia, en el actual interés por la retórica.

Para Battistini, la misma iniciativa de publicar un volumen, como el presente, en el que emergen estrechos nexos entre ‘discurso filosófico’ y ‘metáfora’ es indicio de un clima cultural transformado, en el que ‘la metáfora parece tener en el ámbito epistemológico una importancia concreta, porque puede expresar también un significado epistemológico, una valencia heurística, una actitud investigadora de la ciencia, especialmente en las ocasiones en que al paradigma ‘normal’ lo está sustituyendo un momento revolucionario (el autor alude a la dialéctica popularizada por Th. Kuhn, en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962).

Sevilla, en cambio, subraya que en Ortega la metáfora no es solamente un instrumento válido y eficaz sino también un “tema filosófico de primer orden”, del que emerge “el trato particular que el filósofo español le presta”. En breve, “en la teoría del decir metafórico, Ortega liga la metáfora al pensar filosófico” (p. 138). De tal modo, “si bien la poesía es metáfora pura, enigmática intimidad, ejecutividad metafórica, también la filosofía -a otro nivel de intimidad- está emparentada con ella” (ibid.).

Para Danesi “la manifestación sistemática de la metáfora (...) en el discurso humano y en los sistemas de representación de todas las culturas es la ‘huella’ que permite ‘observar’ como el pensamiento concreto es transformado por la imaginación humana en categorías de pensamiento abstracto” (p. 195). A su parecer, la conexión metáfora-razón-mente, fundamental en la primera de las tres edades viquianas, la de los dioses, corresponde a las fases del desarrollo de la mente y del lenguaje infantil.

Las demás contribuciones, que lamento no poder comentar aquí por razones editoriales son de Massimo Marassi (“La unidad de *res* y *verbum*: metamorfosis y metáfora” pp. 61-75), de Manuel Barrios Casares (“El signo indescifrado. Apunte sobre metáfora y traslación del tiempo en Hölderlin”, pp. 96-108) y de Giuseppe Patella (“Filosofía en forma. Estilo y metáfora en filosofía”, pp. 167-93)

Por la competencia de los autores y la importancia de los temas discutidos el volumen se inserta dignamente en el ámbito de los actuales estudios metaforológicos: ello testimonia el carácter interdisciplinar y la riqueza de las problemáticas que la metáfora suscita hoy en día.

BEUCHOT, Mauricio, *Los Derechos Humanos y su fundamentación filosófica*, Universidad Iberoamericana, México, 1997, pp. 53.

El principal aporte de Mauricio Beuchot en su trabajo sobre la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos consiste en pragmatizar y hermeneutizar la naturaleza humana, mediante la noción de analogía.

La suya es una filosofía analítica, que propone a partir de una corriente de la filosofía analítica (el esencialismo inglés), específicamente a partir de las tesis de Kripke, Putnam y Wiggins. La perspectiva de esta corriente es muy parecida a la del esencialismo aristotélico-tomista, pero basada en la semántica de mundos posibles. A partir de esta filosofía traza dos líneas de argumentación: la primera, de las esencias, naturaleza humana y derechos naturales; y la segunda, de la estructura moral de los derechos humanos.

La primera conduce a una ontología de las clases naturales, necesaria para respaldar la semántica de los términos comunes; pues, de acuerdo con la lógica modal, la modalidad "necesario" (entendida como *de re*) exige una ontología que acepte esencias, naturaleza o clases naturales para explicar el funcionamiento de ese operador modal esencialista,¹ por eso, en sus trabajos Beuchot habla nuevamente de naturalezas². Esta línea pasa por algunos puntos de la filosofía pragmática, especialmente en lo que se refiere al aprecio por la *praxis* humana y a la semiotización que hace Peirce de la metafísica. Según Beuchot, Peirce, al semiotizar la filosofía trascendental de Kant, la acercó al realismo, y al trascendentalizar la semiótica no la redujo a una filosofía antimetafísica.

Consecuentemente, cuando Beuchot habla de pragmatizar la metafísica, el realismo y el iusnaturalismo, se refiere a dar mayor cabida y atención a las particularidades y cambios que introducen la cultura y la coyuntura histórica. Se trata de vincular la noción ontológica con los momentos históricos y la diversidad cultural. Lo cual significa un aporte en la medida que posibilita atender a lo diferente sin caer en el relativismo completo y permite universalizar sin incurrir en el conceptualismo abstracto. Se trata de reconocer que la naturaleza humana está vinculada a la cultura y a los contextos sociales, pero no es devorada por ellos y que no todo se reduce a lo cultural.

- 1 Cfr. NUBIOLA, J., *El compromiso esencialista de la lógica modal. Estudio de Quine y Kripke*, Eunsa, Pamplona, 1984; pp. 291ss.
- 2 En relación con este tema y la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos, recomiendo ver BEUCHOT, M., *Filosofía y Derechos Humanos*, cit., capítulo 10: "Clases naturales y naturaleza humana"; también *Derechos Humanos, iusnaturalismo y iuspositivismo*, cit., capítulo "Derecho natural y distinción entre hecho y valor".

De esta manera Mauricio Beuchot resuelve el falso dilema expresado en la pregunta “¿la realidad está ya dada o es un gran concepto construido por el hombre?”, aceptando los dos aspectos como parte del encuentro del hombre con la realidad; no sólo como una ética formal, sino también como un diálogo discursivo y procedimental que incluya tanto contenidos materiales como axiológicos o éticos (aprecio por la vida, veracidad, recta intención, principios de buena fe, etc.), sin los cuales el diálogo carece de condiciones de posibilidad. La razón debe estar animada por elementos materiales, tanto metodológicos como ontológicos y éticos³, y en esto consiste la pragmatización de la filosofía de los Derechos Humanos. La vinculación entre los elementos de este diálogo se establece por medio de la analogía.

El realismo de Peirce parte de la aceptación de la analogicidad como condición de las cosas y del conocimiento, del objeto y del sujeto. A diferencia de los nominalistas, para quienes el conocimiento humano primigenio es claro y distinto y la vaguedad una corrupción o degeneración de éste, para Peirce el conocimiento humano primigenio es vago y poco a poco se va alejando de lo equívoco para acercarse a lo unívoco, sin nunca alcanzarlo, se mantiene en lo analógico. Este planteamiento es acorde con la idea tomista de que tenemos primero conceptos incoativos que desarrollamos hasta darles claridad. De ahí que se llame *escolástico* al realismo de Peirce.

Beuchot aplica este planteamiento a la idea de naturaleza humana y señala que, aunque avanza el conocimiento acerca de ésta, nunca llega al punto de cambiar sustancialmente. La naturaleza está dada, lo que cambia es nuestro conocimiento, que puede cometer errores al conceptuar la esencia del hombre (como con el concepto de servidumbre natural, por ejemplo), por un conocimiento defectuoso de la naturaleza humana.

Para Beuchot, al asumir ontológica y pragmáticamente la naturaleza humana, debemos pensarla en términos de la iconicidad, y siguiendo a Peirce, distingue entre índice, icono y símbolo. El índice es un signo unívoco, casi siempre natural; el símbolo es equívoco porque depende sólo de la arbitrariedad; pero el icono es semejanza y diferencia a la vez. La naturaleza humana es una idea icónica respecto de todos los hombres, es a un tiempo semejante y diferente, su universalidad es circunstanciada, analógica. El conocimiento de la naturaleza humana por parte de los individuos también es icónico, porque se conoce principalmente por la connaturalidad —como empatía del ser humano hacia sus semejantes—, y la iconicidad o analogicidad de la naturaleza humana radica precisamente en la multiplicidad y en la mutación histórica, de la cual se puede extraer lo común.

3 Ver BEUCHOT, M., “Los Derechos Humanos y fundamentación filosófica”, *Cuadernos de Fe y Cultura*, No. 3, Universidad Iberoamericana, México, 1997.

La segunda línea de argumentación nos conduce al cumplimiento de los Derechos Humanos como un problema moral, porque la moral guía el cumplimiento de los Derechos Humanos. Siguiendo a Santo Tomás y a Peirce, sostiene Beuchot que hay una naturaleza humana que no cambia substancialmente, pero sí en aspectos accidentales, provenientes de la cultura y la coyuntura social. Consecuentemente, si queremos estudiar y conocer cabalmente la naturaleza humana, debemos considerar tanto las circunstancias concretas del individuo humano como su universalidad y semejanza. Este es el punto preciso en el que convergen la ética y el derecho, especialmente en los Derechos Humanos, a saber, la justicia, como analogía puesta en práctica bajo distintas circunstancias.

El ejercicio y el respeto de los Derechos Humanos requieren una estructura moral que eduque —que haga virtuosas— a las personas para respetar y defender los derechos de sus semejantes. Para Beuchot esa estructura se constituye por ciertas virtudes éticas, está inserta en la libertad humana y se va conformando por medio de la realización del bien común. Señala como en la acción moral siempre está presente lo contingente e individual de una situación frente a lo universal de la ley, como interviene la virtud de la prudencia para ajustar lo abstracto a lo concreto. Desde esta perspectiva, la ley acompaña la virtud, y como la ley tiene de correlativo al derecho, la virtud con la que se cumple la ley es con la que se respetan los Derechos Humanos, a saber, la justicia.

Beuchot sostiene que la virtud es aprendida y en parte no, porque se desarrolla en uno mismo, después de haber aprendido sus rudimentos. Concibe la virtud moral como formada por un pequeño ámbito de explicabilidad y un gran ámbito de aplicabilidad, e indica que se aprende de manera analógica con el seguimiento de un modelo, de un ejemplo, de un paradigma.

Para Beuchot la virtud es una acción no sólo sintagmática, sino sobre todo paradigmática, que oscila entre lo universal y lo particular, entre lo teórico y lo práctico. Por eso no se puede aprender sólo con reglas o leyes, sino que tiene que intervenir la *praxis* —como el testimonio y el ejemplo—; esto no significa que la virtud consista sólo en la repetición de actos, pues Beuchot concibe la virtud como un acto consciente y responsable, es decir libre, cuyo mérito está en la adquisición del hábito mismo, por más que la acción moral se llegue a realizar con facilidad, con prontitud y hasta gozosamente. Lo difícil es iniciarse en la virtud y perseverar en ella.

Beuchot ubica el respeto de los Derechos Humanos en el ámbito del ejercicio de la libertad, en la que se la concibe como la capacidad de elección entre varias opciones. Luego retoma de esta teoría tres elementos: primero, la división de la libertad en libertad de indiferencia (hacer o no hacer) y libertad de especificación (elegir entre hacer una cosa u otra). Después ve la relación entre el intelecto y la voluntad en el acto libre, porque mediante la intelección se distingue entre el bien y el mal, o entre el bien auténtico y el bien aparente.

Sin embargo, los hombres, al tratar de ejercer la libertad, suelen oponerse y hasta violar los derechos de sus semejantes; por ello, el tercer elemento que retoma Beuchot es la educación de la libertad. Señala que la libertad puede ejercerse en el marco de la obediencia a la ley moral y a la ley jurídica, en la justicia. Pues, aunque generalmente a la hora de promulgar leyes no importa si los individuos quieren o no cumplirlas, la convicción racional en el ejercicio de la libertad en el respeto a la ley y al derecho, ha dado mejores resultados que la sola imposición. De ahí que Beuchot haga énfasis en la necesidad de una educación para los derechos humanos; una educación de la voluntad que impregne, incluso, las emociones de las personas.

Una educación de la libertad y de los derechos humanos requiere una argumentación más aceptable de las necesidades que la originan y de los fines que persigue; dicha argumentación pertenece al ámbito de la filosofía; por consiguiente, la fundamentación filosófica de los Derechos Humanos es un tema que siempre debe estar presente en la educación para estos derechos. Beuchot plantea que hay que educar no sólo con principios y argumentos, sino presentando la imagen de hombre que se desea lograr -como un ser respetuoso de los derechos de sus semejantes-, porque la imagen de lo humano que proyecta una teoría filosófica jurídico-política es lo que determina que ésta se acepte o se rechace.

De esta manera, vemos un esfuerzo muy loable en Mauricio Beuchot por dar una fundamentación filosófica a la defensa teórica y práctica de los derechos humanos. En la parte teórica, nos da una doctrina consistente y que aclara las nociones fundamentales de estos derechos. En la parte práctica, nos señala problemas y elementos de respuesta en cuanto a la educación en tales derechos. Y, finalmente, se trata de una propuesta latinoamericana, que va más allá de los instrumentos filosóficos que toma de las escuelas (europeas y americanas) que están a nuestra disposición en la actualidad.

Sofía Tayka Morales Vera

ARRIARÁN, Samuel y BEUCHOT, Mauricio. *Filosofía, neobarroco, y multiculturalismo*. Ítaca, México, 1999, pp. 217.

Pocos conceptos han generado tanta polémica en las reflexiones filosóficas contemporáneas como el del *barroco* y el de *multiculturalismo*, especialmente en el ámbito de México y América Latina, con relación a los problemas que suscita la diversidad cultural. Esta obra de Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot surge como un intento interesante y sugestivo que visualiza una problemática cuyas causas radican probablemente en de la crisis de la modernidad y el derrumbe de la razón ilustrada, lo cual plantea la búsqueda de nuevas formas de racionalidad. Me parece que el libro se puede leer en varios sentidos o direcciones, de acuerdo con sus contenidos temáticos, producto de las investigaciones de sus autores. Yo he elegido presentarlo

en función de dos ideas centrales, estrechamente vinculadas: *barroco* y *multiculturalismo*, pues creo que en ellas se condensan las tesis fundamentales de sus autores, desarrolladas en el libro.

El texto en cuestión se inserta en una necesidad de salir del circuito de la racionalidad formal e instrumental, y recuperar las posibilidades hermenéuticas, simbólicas, analógicas y poéticas, subyacentes en los valores del mestizaje cultural latinoamericano. Pues contra el espíritu neopositivista, analítico, liberal, creen sus autores que es indispensable repensar la filosofía del barroco como *otra racionalidad*, es decir, como una filosofía del juego, de la imaginación creadora y de la libertad.

La reflexión empieza justamente en el momento de la bancarrota del humanismo clásico, particularmente del siglo XVII novohispano; reflexión que puede ayudar a encontrar una salida de la crisis de la sociedad global contemporánea, colmada de varias crisis; y la cultural no es la menos grave. Beuchot precisa que los actuales son tiempos de bancarrota de los símbolos, de la cultura. Sin embargo, aclara, podemos acudir a las enseñanzas de la historia. Y explica algunos aspectos en los que nos puede dar lección el tiempo, también confuso y crítico, que se ha denominado *barroco*.

Resulta particularmente atractiva la tesis de Beuchot en tanto que presenta al barroco como un tiempo de pensamiento analógico y de un terreno fértil para la analogía, reino de la metáfora. En el caso de Latinoamérica, fue muy propicio para el mestizaje, tanto racial como cultural, y sobre todo artístico. Pues así como en la metáfora se da una tensión entre el sentido literal y el propiamente metafórico, así en el barroco se da una tensión entre el sentido literal y el sentido simbólico, y no sólo metafórico, sino hasta alegórico. Los aspectos que delatan esta búsqueda de equilibrio a pesar de los excesos contrarios, de manera muy parecida a lo que ocurre en nuestro tiempo, muy necesitado de ese equilibrio, son, entre otros, i) La *caída del humanismo*, es decir, la crisis del hombre universal caído ahora como hombre fragmentario; ii) la necesidad del *sostenimiento de la proporción*, pues un acercamiento a la mentalidad analógica en el barroco es la idea de la *discreción*, tan difundida en los manuales morales y políticos, entendida como actitud prudencial, de *frónesis*. Si el cortesano fue el modelo de hombre del renacimiento, el discreto lo fue del barroco. Si en los conceptistas la analogía se inclinaba a su parte de univocidad, en los culteranos se inclinaba a la equivocidad, al predominio de la diferencia. Conviven, pues, en el barroco dos formas de equilibrio (o de desequilibrio): la conceptista y la culterana, que buscan equilibrarse en sus tensiones. Según explica Beuchot, tal es la condición misma del hombre. Además, iii) *tiempo de ponderación*, es decir, de búsqueda de los modos o límites, pues el barroco fue también búsqueda del orden, reconstruyendo el pesado edificio del humanismo renacentista, que se caía. Es el tiempo, como ahora, de llevar los fragmentos a su recomposición o reconstrucción. Esto se efectúa llevándolos a sus justos límites. Los límites son los que detendrán el caos, que de suyo se levanta majestuoso, ante los fragmentos

caídos. Y iv) *La hibridación*, el mestizaje, que es el reino de lo híbrido, de lo proporcionalmente uno, reino de la analogía, es también la vía para comprender que en nuestro tiempo tenemos la tarea de reconstruir los sentidos, o dar nuevos sentidos a nuestra cultura. Pues el hombre no está hecho para vivir sin sentido, y toda su vida es una lucha para irlo desentrañando, tanto de manera receptiva como creativa. El arte de nuestra época, explica Beuchot, en lugar de lucrar de la destrucción del sentido, debería proponerse levantarlo, y crearlo. El barroco nos deja una enseñanza –lección y moraleja a la vez, dice Beuchot– para nuestro tiempo. Un tiempo de crisis no debe necesariamente llevarnos a la desesperación y al nihilismo. Hay que tomar fuerzas e impulso para recrear, para reconstruir, a la vez que inventar. En esta búsqueda del sentido que es la historia, el barroco, aunque está lejano en el tiempo, está cercano y aun presente por su semejanza con nuestro tiempo.

Samuel Arriarán, por su parte, insiste en el texto que no se puede sostener un concepto de modernidad que implique (en nombre del universalismo) la supresión radical de las culturas particulares, ni tampoco se puede caer en una posición contraria, de simple exaltación de los símbolos étnicos, nacionales. Pues, en el contexto de la globalización cultural, dicha exaltación es provocada por los medios masivos de comunicación para extraer beneficios ideológicos y económicos. La recuperación de identidades nacionales se presenta como simulacro nostálgico de una edad dorada. Esto sería compatible, según Arriarán, con la producción mediática de la cultura y con las nuevas formas de dominación. La perspectiva colonizadora no parte de la existencia de problemas particulares, sino que sólo plantea la identidad como simulacro, como compensación y ocultación de un proceso de racionalización y uniformidad. Al respecto, plantea que si el problema central ahora ya no es la conservación de las particularidades, sino la reconstrucción de las mismas en nuevas situaciones de transnacionalización, ¿no sería mejor –se pregunta– replantear el sincretismo, la hibridación o el mestizaje? Estima que en América Latina es posible revalorar el *ethos barroco* y replantear nuestro pasado y presente no como simple “aculturación” sino como un complejo proceso de “occidentalización y des-occidentalización”, es decir, como “heterogeneidad, movilidad y desterritorialización”.

Para tal efecto, explica que se puede rescatar la cultura del barroco como una racionalidad simbólica (opuesta a la racionalidad moderna, puramente técnica y formalista). La posibilidad de recuperar el simbolismo del barroco no significa optar necesariamente por el particularismo o por el universalismo, sino revalorar el *ethos* (en vez de un *logos*), es decir, la idea de una voluntad de forma o del mestizaje como apertura a los símbolos de Otro.

Creo que el concepto de barroco de Walter Benjamin, desarrollado por Arriarán, le ofrece elementos para su propia interpretación, en el sentido de que aquél plantea una salida no idealista del proceso de la modernidad; por ejemplo, cuando señala que la revolución proletaria podría conducir a un uso diferente de la tecnología como una clave para la felicidad y no un fetiche de la decadencia; o que la idea

del potencial liberador del arte a partir de los cambios tecnológicos es una cuestión de gran interés actual desde varios puntos de vista. Asimismo, en el capítulo “el cuerpo barroco según Miguel de Certeau”, Arriarán destaca que la experiencia de vivir en un mundo en decadencia corresponde también a nuestra situación actual. Por eso hay un paralelismo entre el siglo XVII y nuestra época. Ese decaimiento no significa una especie de contemplación gozosa de un mundo que se derrumba: los místicos, dice, no rechazan las ruinas que los rodean. Se quedan allí. Van a ellas. Gesto simbólico: Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila y muchos otros desearon entrar en una orden corrompida y no porque simpatizaran con la decadencia. Como toda situación de crisis, la decadencia significa un fin y un principio, un crepúsculo y un amanecer; el día y la noche, la luz y la oscuridad; el deseo y la represión, la muerte y la vida, la esperanza y la desesperanza.

Otra manera de abordar el problema del barroco es a la luz de la teoría del *multiculturalismo*, segunda idea clave del libro. Esta alude a la posibilidad de desarrollar dentro de un marco democrático una diversidad de identidades, valores y formas culturales. Sobresale una fundamentación analógica de la interpretación filosófica de la cultura, sustentada sobre todo por Beuchot. El aspecto interesante de esta propuesta, como señala ahí mismo en una réplica Mariflor Aguilar, es que la parte universal de la analogía es pensada en términos dialógicos: como supuestos éticos de veracidad y buena voluntad en el diálogo, y como supuestos metodológicos del modo y camino como se hará la discusión, siguiendo ciertas reglas sin cometer trampas y falacias.

Finalmente, cabe destacar que, con respecto al problema del multiculturalismo, la obra presenta el mapa de la polarización de las posiciones filosóficas, sobre todo de América Latina, ya sea que den prioridad moral a los individuos o a las comunidades. Los autores, como se infiere de lo anteriormente expuesto, argumentan detalladamente a favor de un *multiculturalismo analógico*, que busca una igualdad proporcional con predominio de la diferencia, siempre guiado por la *frónesis*, con un discernimiento prudencial que no lesione el bien común, y que use procedimientos de diálogo equitativos.

Estimo que, tras la lectura del texto de Samuel Arriarán y de Mauricio Beuchot, no queda duda que la intención ha sido dejar en manos del lector una multiplicidad de inquietudes; pero también proponen líneas de investigación para replantear una filosofía de la cultura, sobre la base de dos categorías nodales: el *neobarroco* y el *multiculturalismo*. Escrito con rigor y profundidad, pero también con agilidad y soltura, el libro es, a despecho de su aparente diversidad y complejidad temática, perfectamente sugerente y disfrutable.

FERNÁNDEZ NADAL, Estela, (Comp.) *Itinerarios socialistas en América Latina*, Alción Editora, Córdoba, 2001, 230 pp.

Muchas cosas “dice” el tan mentado pensamiento único neoliberal. Entre otras, su discurso da por natural e indiscutible que el socialismo es cosa del pasado. Y hablar de él pasó a ser anacrónico, por lo menos en gran parte de los países latinoamericanos. Pero la historia no sabe de eternidades, y la expansión mundial del capitalismo no sólo no trajo prosperidad a las mayorías sino que avanza hacia un proceso de destrucción planetaria y humana de final impredecible.

Los investigadores (estudiantes y docentes universitarios de la Universidad de Cuyo) que, coordinados por Estela Fernández, escribieron *Itinerarios socialistas en América Latina*, saben que la historia no termina. A fines del siglo XX, y en el marco del recordatorio de los 30 años de la muerte del Che, encararon un estudio colectivo sobre las ideas latinoamericanas. Motivados por el objetivo de “aprender y cambiar el mundo” comenzaron la lectura sistemática de Mariátegui y Ernesto Guevara. A medida que avanzaba el trabajo de investigación, fueron ampliando el interés hacia otros pensadores de América Latina que han conformado una tradición intelectual crítica, desde el humanismo contestatario hasta el marxismo. De la investigación nació este producto recientemente editado. *Itinerarios...* parte de la certeza de que la historia de los países latinoamericanos gestó una corriente de pensamiento intelectual estrechamente vinculada a la lucha e intereses de los sectores populares. Desde las luchas por la independencia y la ruptura de los lazos coloniales, hasta las actuales reafirmaciones de una alternativa opuesta al discurso hegemónico del capitalismo tardío, fueron abriéndose caminos que si bien pudieron surgir de corrientes intelectuales europeas, se anclaron en la realidad de nuestro continente gestando respuestas que iban conformando una identidad específica.

Por eso, un “socialismo latinoamericano” no implica imaginar una línea de pensamiento y acción monolítica que haya avanzado progresivamente, sin pausa y en una misma dirección, hasta la actualidad. Supone, en cambio, “itinerarios” múltiples y diversos, a veces contradictorios, que en cada época y región surgieron, se desarrollaron y, generalmente, fueron reprimidos o ahogados. Esos itinerarios, si bien se sintetizaron en variadas ocasiones en individuos (intelectuales, pensadores, revolucionarios, dirigentes), tuvieron y tienen un carácter esencialmente colectivo. Implican la construcción (según las categorías del mendocino Arturo Roig, uno de los pensadores estudiados en el libro) de un “nosotros” colectivo, que en los sucesivos “comienzos y recomienzos” de nuestra historia latinoamericana, se fue erigiendo como sujeto de pensamiento y de transformación social. El libro que nos ocupa no busca presentar una propuesta inapelable, sintetizada en un pensador preclaro o en un líder de conciencias, superadora de otras posturas contemporáneas o pasadas, como en general hacían los libros que encaraban la cuestión de la revolución socialista, por lo menos hasta hace veinte años. Por el contrario, para presentar esos iti-

nerarios plurales, este libro realiza su propio recorrido abierto. Este itinerario discursivo se ancla en distintos momentos y países; en cada uno de ellos aparece la conformación de un sujeto de pensamiento y acción transformadora, propiamente latinoamericano, algunas génesis del socialismo latinoamericano.

El primer artículo, escrito por Alejandra Ciriza y Estela Fernández Nadal aborda el pensamiento del maestro de Simón Bolívar: Simón Rodríguez, que combina el americanismo con el compromiso social, en el marco del socialismo utópico. Su proyecto postula mejorar las condiciones de existencia de los sectores populares pero con el liderazgo de los grupos poderosos. Esa alianza supuso un nuevo sujeto para un nuevo orden social, en un nuevo espacio. Rodríguez impugna el sistema capitalista liberal, para proponer en cambio una economía social planificada. La organización republicana que surgiría después de romper los lazos coloniales, implicaba la existencia de hombres libres, ciudadanos educados en el ejercicio de su voluntad. El espacio donde se realizaría semejante proyecto era América: no aquella con la que deliraban los utópicos europeos (topos vacío, puro, natural, indeterminado históricamente) sino una América donde sus habitantes construirían su propia utopía.

El americanismo de Rodríguez tuvo su propio lenguaje. Daniela Rawicz, en el segundo capítulo del libro, lo vincula con el género ensayístico, desarrollado después por los románticos post-revolucionarios. El ensayo, “modo de expresión propio y peculiar de un sujeto histórico, el hispanoamericano”, se constituyó en el género discursivo que expresaba un nuevo universo simbólico integrado por las demandas de las masas populares y de la burguesía en ascenso. Rawicz afirma que un “espíritu de ensayo” penetra todas las manifestaciones discursivas de la época, marcado por rasgos formales específicos, tales como la provisividad, el fragmentarismo y la eficacia comunicativa. En los ensayos decimonónicos americanos, la lengua adquiere historicidad explícita y es uno de los modos con que los pueblos americanos construyen su identidad. En el caso de Rodríguez, el lenguaje se vuelve también espacio de revolución: abundan los aforismos y elementos que incorporan la oralidad al lenguaje escrito; el objetivo es lograr la vitalidad, en contra del lenguaje “puro” y en pos de una mejor comunicación con el receptor.

Los autores de *Itinerarios...* nos proponen luego saltar a fines del siglo XIX, cuando el pensamiento de José Ingenieros expresa una alianza entre socialismo, positivismo y latinoamericanismo. Marisa A. Muñoz y Dante Ramaglia recorren la obra de ese pensador argentino, la cual es expresión de agudos conflictos históricos. Una primera etapa juvenil del “hijo rebelde de la generación del 80”, fundador junto a Juan B. Justos del Partido Socialista Obrero Internacional, estuvo signada por la conjunción de marxismo y positivismo; el socialismo es, para Ingenieros, “una consecuencia lógica y necesaria de la evolución económica” y es necesario atender a la cuestión social en nombre del “progreso” y la “civilización”. Pero este socialismo positivista de Ingenieros también se nutre del anarquismo a la hora de

cuestionar las normas burguesas. Se integran nuevos sujetos sociales al proyecto de transformación: la mujer, el niño, el proletariado intelectual. Esta vertiente libertaria de Ingenieros encuentra expresión en el periódico "La Montaña", que funda y dirige con Leopoldo Lugones en 1897.

La segunda época intelectual de Ingenieros, seguramente la más triste para los intereses populares, lo encuentra inclinando la balanza para el lado del positivismo. Para este Ingenieros, el conflicto nacional es entre civilización y barbarie; la superior raza europea trajo la civilización; el socialismo es la etapa que sigue naturalmente al capitalismo; las sociedades avanzan a través de la "cooperación entre clases", por lo tanto se hacen necesarias las alianzas con otras fuerzas políticas. Las revoluciones soviética y mexicana, la reforma universitaria y el desencuentro de Ingenieros con la dirigencia nacional, están en las raíces de un nuevo giro en su pensamiento. Comienza a relativizar algunas tesis positivistas y a considerar al "pueblo" latinoamericano como sujeto de transformaciones. La realidad une a este último Ingenieros con el primero: sus escritos juveniles son fuentes inspiradoras del movimiento estudiantil del '18. Los dos pilares de la praxis y el pensamiento revolucionarios.

La cuarta parte de *Itinerarios...* estudia al primer gran teórico marxista no ortodoxo latinoamericano: Fernanda Beigel aborda la confluencia entre el marxismo y el indigenismo en José Carlos Mariátegui. Un nuevo sujeto revolucionario plural se plasma en sus escritos de la revista "Amauta", sujeto que había surgido de la lucha por la Reforma Universitaria.

Mariátegui propugnaba la unión entre estudiantes, indios, artistas y obreros para construir un nuevo orden socialista en América Latina. La acción de esta vanguardia pasa por un rescate del indigenismo (eje de la identidad nacional americana), una rebelión artística contra el ideal mimético del realismo del siglo XIX y una ruptura con el proyecto imperialista. El arte es una forma de proyectar los sueños sociales, que se concretarían en una revolución social. Su indigenismo no busca "restaurar" el pasado incaico, sino encontrar las raíces para la construcción de un "Perú integral".

Mariátegui, además de plantear un nuevo "nosotros" latinoamericano, también realiza un crítica medular a la racionalidad moderna y propone recuperar el valor del "mito" para la revolución. Esto es lo que investigan Daniela Rawicz y Alejandro Paredes en el segundo capítulo sobre Mariátegui. Aquí está la gran originalidad del pensamiento del peruano: su marxismo le permite observar una crisis profunda en el esquema racionalista a comienzos del siglo XX. La moderna civilización burguesa sufre la falta de una fe, y en eso radica su crisis, materializada (entre otros) en el avance del fascismo. Paradójicamente, plantea el peruano, haber pregonado a la razón como mito ficticio (a través del racionalismo) sólo ha servido para desacreditar más a la razón. Por ello propone una racionalidad alternativa donde se

unen logos y mito. La revolución es concebida como un acto creativo, una pasión guiada por una necesidad de trascendencia, donde el mito es su guía y esperanza, aspiración moral colectiva. A diferencia de los mitos proclamados por el fascismo, el “mito revolucionario” en Mariátegui adquiere una función utópica liberadora, encarnada en las prácticas revolucionarias del presente que anticipan la futura sociedad socialista.

Del Amauta (José Carlos Mariátegui), el camino de *Itinerarios...* nos conduce al pensamiento y la acción del guerrillero argentino-cubano Ernesto Guevara. Para Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik, el principal aporte de Ernesto Guevara al marxismo contemporáneo pasa por su humanismo y sus concepciones sobre la desalienación, fruto de una circunstancia política particular: la construcción del socialismo en Cuba, que debió realizarse en ausencia de una doctrina esclarecedora. En el marco de una polémica económica desatada en la isla entre 1963 y 1965, el Che Guevara cuestiona el modelo soviético de construcción del socialismo, que a su juicio reproduce la lógica mercantil capitalista, y rechaza que el móvil para el desarrollo y el trabajo deba seguir siendo el interés material. Para él, los recursos económicos deben planificarse según criterios y métodos ya no mercantiles sino socialistas, con estímulos ya no materiales sino morales. La propuesta económica del Che para la fase de transición está basada en su concepción humanista del socialismo, inspirada en los escritos del joven Marx. El acento está en el hombre, como actor consciente de la historia. Liberarse de la enajenación capitalista es una tarea a realizarse desde el comienzo en una transición al socialismo. Una nueva sociedad, con un hombre nuevo supone una nueva relación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, en un proceso para abolir, definitivamente, las fuentes principales de alienación humana: la propiedad privada y la producción mercantil.

Pero el Che Guevara pensaba que el socialismo no podría desarrollarse plenamente sin su expansión mundial. Por eso va a llevar su acción revolucionaria a África primero y a Bolivia después. La proyección latinoamericana e internacional del pensamiento guevariano es el tema del capítulo escrito por Daniela Rawicz y Susana Cuello. El latinoamericanismo del Che enlaza con el universo discursivo y la historia de luchas del continente. Su internacionalismo proletario tiene, según las autoras (que retoman el enfoque de Michael Löwy) una coherencia filosófica y de praxis revolucionaria: es la humanidad “la que debe ser el escenario, el sujeto y el objeto de la lucha revolucionaria”: reflexiones actuales.

El punto de llegada de *Itinerarios...* está dedicado a tres pensadores contemporáneos. Fernanda Beigel analiza la relación entre estructura y superestructura en la obra del ecuatoriano Agustín Cueva. Autor de una fuerte crítica a la corriente que presenta a la literatura como un valor en sí, autónoma e independiente de toda relación social, Cueva también se niega a considerar lo superestructural como un mero reflejo de las condiciones materiales. Examina, en cambio, cuáles son las mediaciones que se realizan en cada proceso social: no al reduccionismo economicista, sí, en

cambio, a un historicismo que logre explicar los grados de determinación de la existencia sobre la conciencia. Las difíciles relaciones entre teología y marxismo han sido estudiadas por Alejandra Ciriza en la figura de Franz Hinkelammert, uno de los representantes de la teología de la liberación. Este alemán, estrechamente ligado a Latinoamérica, realiza una crítica del presente, signado por la omnipotente presencia del capitalismo y su discurso único, negador de la vida y de cualquier utopía que no sea la de la ley del mercado. Su crítica también abarca a la ortodoxia católica, que ofrece un complemento divino al orden terrestre del imperio al colaborar con la legitimación del despotismo neoliberal. Dice Ciriza: “La solución, desde el punto de vista de Hinkelammert está en la afirmación de la vida humana frente a la ley. Sin ley no hay posibilidad de vida humana tampoco. La salvación es que la ley vuelva a ser ley para la vida.”

Itinerarios... se cierra con un artículo sobre Arturo Roig escrito por Estela Fernández Nadal y Marisa Muñoz, que optan por abordar la producción teórica del mendocino desde su concepción de la filosofía como un “saber para la vida”, “que acentúa el papel transformador del sujeto humano concreto, histórico y empírico”. Recorren conceptos desarrollados por Roig en torno a la filosofía latinoamericana: la búsqueda de las voces silenciadas de los “sujetos sociales que no toman la palabra directamente”, la “aprioridad” del sujeto como principio del filosofar, el carácter colectivo de ese sujeto, la peculiar producción simbólica latinoamericana. La reflexión filosófica vinculada a la praxis no puede desprenderse, afirma Roig, de la reflexión ética. Frente al “egoísmo racional” e hipócrita del pensamiento hegemónico se levanta la “moral de la protesta” desde abajo, mediante diversas formas de resistencia y desobediencia. Frente a la ideología del capitalismo triunfante, se afirma la praxis de los movimientos sociales. Roig llega para recordarnos que la crítica a la razón moderna no se resuelve precisamente por la apología posmoderna de la fragmentación ni con la renuncia a la utopía y al sujeto histórico.

Pilar Piñeyrúa