ELEGÍA CORAL A CELIA SÁNCHEZ

Nancy Morejón

Cifar espera
la señal en las lejanas
serranías. Antes del alba
encenderán sus fogatas
los rebeldes.
Les lleva peces
y armas.

Cantos de Cifar

(fragmentos)

I
Partió envuelta en la lluvia
sobre un jinete de miel pura.
Partió, como la novia firme del marino
que siempre vuelve, apasionada,
al sitio del primer amor.
Partió, surcando espuma de los mares
del Granma. Celia partió
con la medida exacta de los panes.
Ella, que todo lo sabía,
partió una noche del llano a la
montaña.

II
Íbamos hacia La Plata, en mula, subiendo los
peñascos. Buscábamos el hospital de sangre.
Lo encontramos de madrugada, entre mantos
y horcones, como una selva oculta en otra selva.
Celia nos esperaba con los brazos abiertos y
su sonrisa de agua clara. No preguntó ni de
dónde veníamos, ni pidió nuestros nombres:
“Las heridas que traen son las mejores
credenciales”, dijo, como primer saludo. Y
un agua de la tierra iba brotando a nuestro
paso. Cantaron los zunzunes. Se iban curando
las heridas. La luna, detrás de los paisajes,
nos alumbró toda la noche.

III
La veíamos ayer en el patio de las picualas
al regreso de la granja encendida:
con su uniforme verde olivo y su estrella naciente.

La veíamos ayer en los talleres y en los
surcos
cuando volvía de haber firmado convenios
principales:
con su estrella naciente y una flor en el pelo.

La veíamos ayer desde los
astilleros,
bajo un sol implacable, a solas
caminante,
recogiendo las flores de la
melancolía.

La veíamos ayer, alta y veloz, como las
nubes,
saltando de Bueycito a Nuevitas,
de Nuevitas a Preston, de Preston a La
Habana
para avivar el aliento
de una casona en ruinas del siglo XIX.

La veíamos ayer, como una niña,
alzándose en la reunión definitiva, sin hiel y sin
hervores,
con el alma en la punta de los dedos
repartiéndonos balas, néctares, rosas.

La veíamos ayer como la
vemos hoy:
hija asombrosa de la orquídea,
hija sincera de las palmas.

IV
(Coral del pueblo)
Celia, tú me das lo que nadie nos diera.
Te acercaste bañada en la pureza de los aires
Para darme el aliento sencillo de las aves.
Tú has mecido mi cuerpo en el fragor del huracán
y en el humo sombrío de los combates.
Tú lavaste mi rostro en las arenas
y pusiste en mi sien el rocío de todos mis hermanos.
Celia, tú me has dicho al oído la canción que elegí.
Tú me acunas en tu pecho redondo
que es un nido de plumas.
Tú eres quien me enaltece.
Tú eres quien me conoce

1984

ENTREVISTA CON EL PINTOR GÓLGOTA

A cargo de Rafael Polanco

Estamos en el estudio del pintor Gólgota, que ha accedido gentilmente a esta entrevista para la revista Honda. *Comienzo como siempre preguntando.*

¿Cómo llega Gólgota a las artes plásticas?

A las artes plásticas llegué casi obligado por la vida, porque yo no quería ser pintor. Durante toda mi adolescencia pensé siempre en la filosofía, en la historia, en la evolución del pensamiento humano. De hecho, lo que hago en el terreno de las artes plásticas hoy en día es resultado del enfoque filosófico, del análisis sociológico. No es puramente artístico, hay mucho de científico, sobre todo de la parte social y de la parte psicológica del individuo.

Yo vivía en Pinar del Río y salí a buscar trabajo, fortuna, ideas, ¡qué sé yo!, y encontré un colectivo dedicado a las artes plásticas muy interesante. Gente tremenda que trabajaba con muchas ganas, con mucho ánimo. Empecé a pintar con esa gente y poco a poco me fui contagiando y terminé pintando. Después estudié en San Alejandro, me gradué en el año 1996, y asumí la pintura de manera profesional. Por eso digo que llegué por casualidad.

Mencionaste lo referido a la temática de tu pintura. ¿Qué elementos tú pudieras definir como esenciales en ella?

El ser humano. Como planteaba el arte del Renacimiento, “el hombre es la medida de todas las cosas”. El hombre es la medida de mi obra. Si el hombre cambia, cambia la obra. Si el hombre se ríe, la obra es alegre. Si está preocupado y triste, la obra es oscura. El hombre es un universo tan amplio y profundo que pienso que no me va a alcanzar todo el tiempo para abarcarlo y estoy en eso.

Es curioso que tú reivindicas una técnica que se acerca más a lo clásico; que va trabajosamente al detalle, y eso llama mucho la atención en tu obra.

Pienso que en esta época hay un gran eclecticismo, en el siglo XXI ha habido una gama enorme de formas de hacer arte y la mía es una más; tiene mucha

influencia del barroco, sobre todo en el tratamiento de la luz.

Pienso que en Cuba hay muchísimas oportunidades de hacer buen arte. Hay profesores excelentes y todas las oportunidades que da la Revolución de estudiar, de escoger la carrera que uno quiere y hacerlas cosas que uno quiere, y eso permite que la gente con talento no se pierda. Hay que luchar por tener un buen oficio, porque la competencia es muy fuerte. Por suerte, me he mantenido haciendo las cosas que he querido, no he cedido un ápice salvo en mejorar la forma de hacer el arte. Y al tratar el tema del ser humano el campo es amplísimo, no paso trabajo para encontrarlos temas.

Tu obra ha sido más conocida a través de las reproducciones que se publican en la prensa o se muestran a través de la televisión, sobre el tema del ballet. ¿Qué te motivó a llevar a tus cuadros esa temática?

El ballet es una cosa hecha por seres humanos y es un mundo donde increíblemente el ser humano sufre mucho. Los bailarines dejan de vivir a los nueve años para empezar a vivir en el ballet, y eso les cambia mucho la forma de asumir la vida. Un niño de nueve años, está pleno de ideas, de sueños, ansía jugar, y tiene que adquirir una cosa que a los nueve años no se tiene, que es responsabilidad y disciplina. Por lo tanto son eternos jóvenes, y tienen una cantera muy rica donde buscar, filosofar, encontrar sueños, frustraciones, pasiones.

El ballet estaba ahí y yo no lo había visto. Entonces, cuando Alicia Alonso me invita a participar junto con otros nueve artistas en un ballet suyo que se llama *Cuadros de una exposición,* pude entrar al mundo del ballet. Después ella, muy gentilmente, me permitió quedarme dentro un año y medio, y durante ese tiempo casi formé parte de la compañía, viéndolo todo, sintiéndolo todo, sufriendo y riéndome con ellos. De allí salió esta serie que yo pienso que es bastante sentida, porque tuve mucho cuidado de pintar lo que realmente me motivaba, no hacer nada por encargo, no hacer nada obligado, como muchas veces ocurre cuando uno tiene una exposición pactada y le falta una cantidad de obras. En este caso fue muy fluido, incluso hubo obras que quedaron fuera de la exposición. Si tuvo éxito quizás, no fue tanto por el trabajo mío como por la realidad de ellos y la gentileza de Alicia de permitirme vivir de cerca esa realidad.

Antes hubo un acercamiento a la música. Ahora estoy en un acercamiento a la adolescencia, estoy trabajando el tema del adolescente. Ya era hora de que trabajara este tema, sobre todo porque llevo veinte años dando clases a adolescentes y los disfruto mucho, los tengo cerca de mí. Tanto los bailarines como los músicos, como los adolescentes son seres humanos; al final, ahí está el drama del ser humano siempre.

¿Planes futuros?

El año que viene cumplo cuarenta años de vida, veinte años de docencia,

veinticinco años de carrera. Quiero celebrarlos con una exposición de adolescentes, justamente porque nunca he dejado de serlo.

Pretendo, además, hacer algo más fuerte. Soy presidente de un Club Martiano que tiene como objetivo promover el arte de la miniatura. Queremos hacer una gran exposición de arte en miniatura este año aquí en La Habana.

¿Esto incluiría todos los aspectos de las artes plásticas: escultura, pintura...?

Es una exposición de arte en miniatura hecha por artistas que no hacen arte en miniatura. Estamos convocando a todos los artistas de la plástica, a los que conozco y a los que no, que quieran participar, justamente para darle valor al arte en miniatura. En Cuba hay una cantidad grande de miniaturistas, solo que este arte siempre se va hacia lo clásico, hacia el paisaje, las cosas campesinas. Queremos mostrar que el arte en miniatura es, en primer término arte, no solo miniatura. Incluso pretendemos hacer pequeñas instalaciones y arte conceptual, todas las manifestaciones de las artes plásticas.

En este número de la revista seguramente vamos a incluir tu obra sobre José Agustín Caballero. Hago una conexión con lo que dijiste al principio sobre tu amor por la filosofía, por temas filosóficos. ¿Qué te ha inspirado esta figura?

Conozco la obra de José Agustín Caballero desde antes. La he estudiado, y fue un gran asombro enterarme de que no existía un retrato suyo, sobre todo porque vivió en una época en que la Academia San Alejandro estaba en su esplendor y había muy buenos retratistas; de hecho, los grandes retratos de Varela, de Luz, son de grandes maestros cubanos de esa época. Fue un gran honor hacerlo para este número, porque esas figuras, consideradas los padres de la nacionalidad cubana, son algo que me motivan mucho. Hace tiempo que quiero hacer una serie de retratos de grandes maestros cubanos de la filosofía, de la docencia, y hacer este retrato fue un primer paso.

A Martí nunca lo he trabajado, quizás estoy esperando conocer más de diferentes aspectos de su vida para hacerlo. Me gustaría mucho pintar un Martí humano, el Martí hombre, que se enamoraba, que sufría, que pasaba hambre, que pasaba frío, que sentía rabia cuando algo no funcionaba o cuando algo fracasaba; las enseñanzas directas de su trabajo, de su lucha, que Martí no solo las escribió, las vivió. En definitiva, ese es el Martí que queremos. Pienso que viene muy bien ahora, en esta época de rescate de valores, de exaltación de valores.

Por eso te recomendé familiarizarte con la iconografía, porque la imagen de Martí cambia de una foto a otra, y yo creo que refleja sus estados de ánimo. Por ejemplo, la última foto que se conoce de él en Nueva York, después del fracaso de Fernandina, la expedición que con tanto esfuerzo él preparó y organizó; ese fracaso está reflejado en la foto. Cuando tú comparas esa imagen con otras que le preceden, te das cuenta que muestra ese momento

de su vida. Y hay otras donde está rodeado de patriotas, o la que sonríe con su hijo en brazos. Si haces un recorrido por la figura de Martí en la plástica cubana verás que cada pintor lo refleja como lo ve.

A mí me gusta mucho el Martí de Jorge Arche.

Quizás ese sea el primero en que Martí se nos presenta más cercano, vestido con una camisa blanca, con un paisaje al fondo, con una mano que sale del cuadro, como para establecer una comunicación. Se rompe ese molde de la academia que vemos en otros pintores y aparece este Martí ya más contemporáneo para Arche. Esa es su virtud.

Yo quiero pintar al Martí que sueña, al Martí que es capaz de enamorar, al Martí galante, romántico, escritor, poeta, que no se puede desligar nunca del sueño, de la utopía de la revolución. Ese es el Martí que a mí me gustaría trabajar, realmente.

Gólgota, te agradecemos mucho la gentileza de dedicarnos este tiempo y estoy convencido de que esta entrevista va a suscitar el interés de muchos lectores de nuestra revista por tu obra.

EVOCACIÓN DE AMADOR A. ESTEVA MESTRE

Zoila Rodríguez Gobea

Hace 120 años, desde Guantánamo se distribuyó *La Edad de Oro* para todo el oriente cubano, gracias a la labor patriótica de un santiaguero llamado Amador Esteva y Mestre, quien, junto con su hijo Jaime Esteva Villabrille, se encargaron de hacerla llegar a muchos cubanos. Esta acción lo hace acreedor de nuestro recuerdo agradecido, como uno más de los que aportaron su grano de arena a la construcción de la nación.

¿Quién era Amador Esteva?

En Santiago de Cuba nació, el 10 de octubre de 1846, Amador Augusto Esteva Mestre. Su niñez y adolescencia, como hijo de familia criolla acomodada, se desarrolló conforme a lo que era tradicional para su clase: colegios exclusivistas, recreación en grupos integrados –salvo excepciones muy escasas– por individuos de pareja posición social e interés por la preparación cultural.

Cuando en 1868 estalla la Guerra de de los Diez Años, sus padres decidieron enviar a Amador a Estados Unidos para realizar estudios superiores (los cuales no concluyó). El viaje era un pretexto que escondía el verdadero propósito de apartarlo de una vinculación directa con la insurrección, hacia la que ya había dado muestras elocuentes de simpatías.

A mediados de 1869 partió el joven hacia Nueva York. Allí se uniría a los Baralt Peoli, quienes huérfanos de padre y madre y con apenas dieciocho y diecinueve años, fueron enviados a Norteamérica al cuidado y protección –quizá formal– de sus tíos Juan Peoli y Antonia Alfonso, dueños de “una de las residencias más elegantes de los cubanos en Nueva York... en la calle 74, entre Quinta y Madison”[1].

Más tarde, en 1871, llegaron también los Mantilla Miyares, y, desde ese momento, su casa fue lugar predilecto de Amador.

Ahora es lícito realizar una breve digresión para explicar las fuentes de la estrecha amistad de los Esteva con los Baralt Peoli y los Miyares Peoli. Existen razones no solo clasistas sino, además, etéreas y de vecindad cercana, para suponer que los Esteva Mestre pertenecían, desde sus años de infancia y mocedad santiagueros, al mismo grupo de los Baralt Peoli y los Miyares Peoli.

Luis Alejandro Baralt Peoli nació en 1849, Adelaida María del Socorro Baralt Peoli en 1850, María del Carmen Miyares Peoli (prima de los anteriores) en

1848. Los Esteva Mestre residían en la casona de la calle San Pedro esquina a Santa Lucía y los Baralt Peoli no muy lejos de allí, por la calle Santa Lucía. Adicionalmente, todos eran miembros de familias que venían de Venezuela, pero de ascendencia cubana, y que mantenían en Santiago las relaciones usuales que tenían en Suramérica. Un integrante de la familia Baralt, José Nicolás, aproximadamente entre 1855 y 1860 fue cónsul de Venezuela en Santiago de Cuba, cargo que contribuyó a estrechar más los lazos con sus coterráneos.

Volviendo a la estancia neoyorquina de Amador, acotamos que poco tiempo después de su llegada, en 1870, recibió la noticia del fallecimiento de su padre, Jaime Esteva Parra, en Santiago de Cuba, a consecuencia del cólera, legando a sus herederos bienes muebles e inmuebles, tierras, esclavos, acciones en los ferrocarriles en Cuba y en Estados Unidos, etc., todo por valor de 325 800.00 pesos.

Amador no solo obtuvo su parte (53 100.00 pesos) sino que recibió poder de su madre y hermanas, ya que él radicaba en Estados Unidos, para “cobrar y percibir todos los fondos y valores” que correspondían a ellas.[2]

En 1870, además, Amador contrajo nupcias con la bella joven Eudosia Villabrille de Salas, santiaguera de diecinueve años, hija de una familia igualmente solvente, de antiguo apego a la monarquía española, pero que había visto menguar su devoción hacia la metrópoli con el paso de los años y el curso de los acontecimientos que siguieron al inicio de la Guerra de los Diez Años, al extremo de abandonar la Isla e irse a refugiar a Estados Unidos.

De esa unión nacieron seis hijos: cuatro en Estados Unidos (Jaime, Caridad, Carmen y Enma) y dos en Cuba (Amador y Juan), estos últimos al regreso definitivo del matrimonio a la Isla, después de 1888.

En 1877 había tenido lugar un primer viaje de Amador y la familia a Cuba. Sin elementos de juicio para hallar las causas, es evidente que Amador no deseaba mantenerse en Estados Unidos, y por lo tanto no demoró más su regreso.

En esta ocasión intentó establecerse en La Habana, y solicitó al Director del Instituto de Segunda Enseñanza que se le examinara “para poder dar lecciones de francés, inglés, alemán e italiano y se le expida el título correspondiente”.[3] Sin embargo, poco tiempo después, regresó a Nueva York, donde reanimó su tradicional relación amistosa con los Mantilla Miyares y los Baralt Peoli.

Es en este entorno, posiblemente en 1880, es que conoció a José Martí, huésped, desde inicios de ese propio año, de la casa de Manuel Mantilla y Carmen Miyares.

Sin que estemos en condiciones de definir bajo qué circunstancias la familia Esteva Villabrille abandonó Estados Unidos, lo cierto es que en 1888 está de vuelta en Cuba, específicamente en Guantánamo. Hacia allí, en tono familiar, le

escribe Martí la conocida carta solicitándole un agente de confianza para la distribución de La Edad de Oro, en la que también le confiesa estar al tanto, gracias a Carmita Miyares, de toda la familia: Eudosia, las niñas, Jaime...

En 1889, Jaime, el primogénito de Amador, convertido ya en brioso joven, formó parte –junto con otros cultos patriotas guantanameros, entre ellos Arturo y Luis E. Simón, Joaquín Ros, José y Enrique Thomas, Carlos Jané, Porfirio Carcassés, etc.– de los fundadores de la Sociedad La Luz.

Se trataba de una sociedad que agrupaba a "cubanos y catalanes de ideas liberales", y que desde sus inicios desempeñó un papel de primer orden en el fomento cultural de la región más oriental de Cuba, según se infiere al pulsar la connotación de su ejecutoria, a partir de las huellas que han quedado en la prensa guantanamera de la época.

Fue entre la membresía de esta patriótica, y también exclusiva, sociedad, donde empezó a circular primero La Edad de Oro.

Hombres cultos y de ideas de avanzada, no es de dudar que los ejemplares de la revista rotaran sin cesar entre las familias de estos guantanameros, y que la lectura y comentarios de la revista fueran motivos de verdadero placer.

Desde el lujoso local de La Luz –edificio que, en parte, aún se conserva, aunque modificado y en mal estado, y clamando por un urgente rescate– también se remitió el precioso envío a algunos solicitantes de otras comarcas del este de la Isla, fundamentalmente de Santiago de Cuba y de Holguín.

A principios de la vigésima centuria trasladó Amador Esteva su residencia hacia su Santiago natal, donde continuó fomentando negocios de comercio. El día 18 de octubre de 1909, con los primeros rayos del sol, su corazón dejó de latir a consecuencia de "astenia y anemia esencial", en su morada de la calle baja de Heredia número 18.[4] Faltaban solo dos días para que cumpliera sesenta y tres años. Fue sepultado en el panteón de la familia de Juan Bautista Sagarre, en el cementerio Santa Ifigenia.

Casi un siglo después de su fallecimiento, rescatamos para Cuba su memoria, con la gratitud de que son dignos los que, en la hora de la forja, estuvieron, codo con codo, con el maestro mayor.

[1] Blanche Zacharie de Baralt, El Martí que yo conocí, Centro de Estudios Martianos / Pueblo y Educación, La Habana, 1990, p.73.

[2] Archivo Histórico Provincial de Santiago de Cuba, Fondo Protocolos Notariales, tomo 554, folio 266.

[3] Archivo del Instituto Provincial de Segunda Enseñanza de La Habana. Expediente no. 55, año 1877. Agradezco al maestro Luis García Pascual haberme facilitado este documento.

[4] Registro Civil de Santiago de Cuba, Sección de defunciones, tomo 26, folio 240, acta no. 150, año 1909.

PARA ACERCARNOS A FIDEL, LA REVOLUCIÓN Y LA CULTURA CUBANA

Alpidio Alonso

Me gustaría expresar algunas ideas que tal vez puedan acercarnos a la visión fidelista de la cultura, y al papel de la Revolución cubana en el desarrollo y la difusión de una verdadera cultura de emancipación, resistencia y solidaridad en nuestro pueblo. Voy a referirme solo a dos aspectos.

En primer lugar, insistir en algo que es básico para comprender el porqué del carácter antimperialista y liberador de nuestra cultura, por qué le es orgánica esa rebeldía y esa orientación tan radical hacia lo emancipatorio y descolonizador. En la base de esa actitud, está la circunstancia de que en Cuba, a diferencia de Europa y los países del occidente clásico, la Revolución fue quien hizo la nación, constituyó una condición, completó un proceso, aportó el acento decisivo, definió un perfil. Fue necesaria una revolución como la encabezada por Céspedes en 1868, para que terminaran de fraguar los diferentes elementos sociales, étnicos, políticos, etc., que dieron lugar a una cultura propia. Esta es una idea que le he escuchado a muchos compañeros, pero sobre todo a Armando Hart, que insiste permanentemente en ese concepto, en la medida en que para un europeo, efectivamente, es difícil entender lo que ocurrió y está ocurriendo hoy en América y, mucho más, lo que ha ocurrido y lo que es hoy Cuba.

No se puede pretender entender a este país si no se conoce su historia, los orígenes de su cultura, la génesis de un proceso que llega hasta hoy por un camino que nació marcado por la lucha, por la necesidad de ser independientes, de existir a pesar del imperio.

Todo el proceso de transculturación y de fusión de etnias y culturas, explicado como nadie por Fernando Ortiz, fundamenta la idea de un mestizaje ajeno al enfoque tradicional europeo y occidental-imperialista de evolución de la cultura. Aquí fracasa ese enfoque. Se precisa de un acercamiento diferente para abordar nuestra realidad sociocultural. No pueden entender ese carácter calibanesco y descolonizador con que define Retamar la cultura cubana y la de los pueblos en esta parte del mundo, subdesarrollada por aquellos que, con toda razón, propone llamar países subdesarrollantes. Aquí hubo un choque traumático con la colonización y la implantación por la fuerza del régimen esclavista y el capitalismo naciente europeo. Esto generó una necesidad que desembocó en la lucha. Es decir, aquí la revolución nació como necesidad.

Los ideales que tras un largo y complejo proceso de maduración habían sostenido y defendido patriotas como Félix Varela, José de la Luz y Caballero o Domingo del Monte, por solo mencionar algunos de los nombres más importantes de aquel momento fundacional de nuestra cultura, tomaban cuerpo en esta gesta, a través de la cual se canalizaban las aspiraciones y se orientaba por nuevos derroteros el destino de un pueblo.

La lucha por la independencia de Cuba del régimen colonial español y la abolición de la esclavitud, situaron la contradicción fundamental frente a la cual se definiría entonces la posición de los cubanos. O Yara o Madrid, escribiría muy temprano, casi niño todavía, José Martí.

En la rebelión, como señala Fernando Martínez Heredia, ha estado siempre el signo de lo verdaderamente revolucionario de izquierda en nuestra historia, esto es, de lo verdaderamente germinativo para la cultura cubana. Fue el independentismo y la postura radical frente a España, oponiéndose a las corrientes anexionistas y reformistas de entonces, lo que definió el rumbo de los acontecimientos y la expresión de una actitud que posteriormente ha marcado el camino más fecundo de nuestra historia. Se defendía no solo el derecho de los cubanos a ser libres, sino que con la revolución iniciada por Céspedes se reivindicaba la rebeldía de los cimarrones que se habían rebelado contra el oprobioso régimen esclavista y aun el de los aborígenes, exterminados totalmente por la crueldad de los conquistadores al establecerse en la Isla. Había en la base de ese proceso un ideal universal de justicia, un componente moral sin el que es imposible explicar lo que fuimos y lo que somos.

En el campo mambí y en la defensa de la independencia y la libertad, fue donde cristalizaron definitivamente los elementos culturales que dieron vida a la nación cubana. En ese crisol de lucha se fundieron en una mixtura original, irrepetible y única, los diferentes factores que dieron lugar a esa entidad

indescriptible y compleja, rica, barroca, misteriosa, maravillosa y mágica que es lo cubano. El camino hacia la libertad y el logro de la justicia ha hecho del pueblo cubano lo que es hoy y ha condicionado su desarrollo ideológico. De tal manera están unidas para los cubanos la cultura y la patria.

De esa tradición viene Fidel; esa es la herencia que recibe. Una herencia enriquecida por el largo devenir de las luchas que siguieron a aquella primera contienda y por el ejemplo de muchos patriotas que, en distintas etapas, dieron vida con su actitud a esa línea ética que marcó el camino, cuyo momento más alto, ya sabemos, está en la obra de José Martí. En esa herencia y en esa tradición está "el fundamento moral" del asalto al Moncada y de la Revolución toda. Esa fue la idea que defendió Fidel cuando llamó a Martí, autor intelectual de aquella acción. En un hermoso artículo que publicó en La Gaceta de Cuba en 1968, José Lezama Lima evoca esta fecha, y en una frase pletórica de significados habla del 26 de julio como "imagen y posibilidad". Y efectivamente, eso fue: fulgurante iluminación, anuncio. Allí estaba, frente a la frustración y el imposible al que se ha referido Cintio, ese "algo grande que hacer" que pedía Rubén en su poema "El gigante" o, como dijera el propio Fidel recordando al joven poeta revolucionario: "la carga que tú pedías".

Es decir, lo que vino con el triunfo de enero de 1959, lo que trajo el proceso revolucionario encabezado por Fidel, está en la línea de nuestra cultura, y por ello representa un momento de profundización y de superación de todo aquello por lo que se había luchado.
La radicalización del pensamiento revolucionario antimperialista y la maduración de múltiples factores económicos, sociales y políticos, impulsados por la profundidad de las medidas de carácter popular tomadas por la Revolución y por el liderazgo decisivo de Fidel, así como la intensa lucha de clases desatada en ese momento, alentada por la hostilidad creciente del imperialismo norteamericano, así como otros factores de carácter internacional, condujeron a que en Cuba se dieran todas las condiciones para un cambio cualitativo que, a la luz de aquellas circunstancias, solo podía conducir al socialismo. Es lo que justifica la afirmación de que la Revolución cubana es el hecho cultural más importante ocurrido en el país a lo largo de su historia. Significó la materialización de los sueños y las aspiraciones por los que tantas generaciones habían combatido y, al propio tiempo, ese turbión que fue la Revolución, produjo un cambio en las relaciones sociales y, en la práctica, crear un país nuevo prefigurado en la poesía y la obra de Martí y de tantos patriotas que antes y después de él se entregaron a esa batalla. Se crearon las condiciones para el renacimiento de la cultura desde la libertad, desde la independencia.

Muchos de los fenómenos culturales que sobrevinieron con la Revolución no pueden ser entendidos, o concebidos siquiera, sin ella. ¿Cómo imaginar, por ejemplo, un fenómeno como el de la nueva trova cubana, sin la Revolución? ¿Cómo imaginar, no tan solo la industria, sino el espíritu y la esencia misma del cine cubano sin la Revolución. ¿Cómo explicar sin la Revolución, una

experiencia tan vital, y culturalmente auténtica y revolucionaria, como el Teatro Escambray, por ejemplo? ¿Cómo imaginar siquiera la existencia de una institución que auspicia esa cultura de la solidaridad y el antimperialismo como Casa de las Américas, sin la Revolución?

En general, la complejidad, riqueza y variedad del arte cubano, libre de ataduras mercantilistas, serían impensables sin la Revolución y las condiciones que para ello ha creado. Por ese camino la lista sería interminable, porque sencillamente, la Revolución está en la esencia misma de nuestra cultura, llegó como respuesta a una necesidad cultural, es el resultado de un proceso en el que mediante una retroalimentación mutua, desde las esencias, una y otra se funden en un único e indivisible ser histórico y dan lugar a esto que somos y defendemos.

Y por la vía de este razonamiento, llegamos a lo otro que quería plantear: uno de los rasgos que mejor caracterizan a la Revolución cubana, que mejor la expresan, y que como esencia y fruto de ella a un mismo tiempo, pueden explicar lo que ha sido Cuba y lo que ha sido posteriormente el arte y la cultura cubana es el profundo carácter democratizador de la cultura que trajo la Revolución. Esa fue la clave para que el acceso a la cultura dejara de ser privilegio de una élite minoritaria y se convirtiera en un auténtico fenómeno de masas.

Con la Campaña de Alfabetización se iniciaba una política que parte de considerar el acceso al conocimiento y la cultura, no solo como un derecho legítimo de todo ciudadano, sino como una necesidad vital de este y una condición indispensable para valorar los niveles de verdadera libertad, participación y calidad de vida, del hombre en la sociedad. La alfabetización masiva de miles de cubanos era el primer paso que facilitaba en la práctica ese vínculo dialógico imprescindible entre el hombre y la cultura que, en este caso, se verificaba con el acceso a los primeros niveles de instrucción, de las capas más humildes del pueblo, a través de los maestros voluntarios que, cartilla en mano, llegaban a los lugares más recónditos de la Isla. Los desafíos que tanto en el orden conceptual como práctico planteaba esta tarea extraordinaria, llevaron a romper estereotipos y a experimentar y asumir soluciones creadoras, que resultarían decisivas para el desarrollo de los grandes planes educacionales y culturales puestos en práctica. La Campaña de Alfabetización fue el punto de partida para una verdadera generalización de la enseñanza, abría las puertas de la cultura a todos los cubanos. Al propio tiempo, la Revolución necesitaba de hombres y mujeres preparados y, sin perder un minuto, se dispuso a formarlos.

En medio de las enormes carencias materiales e infraestructurales heredadas del régimen capitalista, y enfrentando la hostilidad yanqui, que a su vez alentaba la contrarrevolución interna, la Revolución emprendía una gigantesca labor educacional y cultural sin precedentes en la historia del país y de nuestro continente. Los hijos de los campesinos y los obreros quienes accedían a masivos planes de becas, sin distinción de sexo ni color de la piel.

Se abrieron oportunidades de acceso gratuito a la enseñanza en todos los niveles y en pocos años se formaron, miles de obreros calificados, técnicos y profesionales de las más diversas ramas, que se incorporaron al desarrollo del país.

A partir de ahí, ya todo fue posible. Hoy, cuando escuchamos a Fidel decir que el genio es masivo, y lo hemos visto rodeado de estudiantes y artistas lo mismo para inaugurar una escuela de artes plásticas en Manzanillo que asistir a la reapertura y ampliación de una institución como el Museo de Bellas Artes, en la capital, en un país que se llenó de escuelas y de instituciones culturales, o impulsar los grandes programas sociales y culturales de la Revolución, concebidos de tal manera que se disminuya o, incluso, se borre cualquier desigualdad a partir de crear las mismas oportunidades para todos los jóvenes; percibimos la continuidad de esa política y nos damos cuenta de cuán fiel ha sido a esa vocación durante toda su vida. Ya en la Historia me absolverá hablaba de esto, y propone convertir el campamento de Columbia en una escuela para diez mil niños huérfanos; gesto este (el de convertir cuarteles en escuelas) que se convirtió en un símbolo, y que luego, por cotidiano, para los cubanos llegó a ser algo natural.

Sin embargo, tengo que decir que hace apenas unos días estuve en la UCI, nuestra moderna Universidad de Ciencias Informáticas, en un encuentro de sus estudiantes con los moncadistas y expedicionarios del Granma, y fue conmovedor escuchar (mucho más junto a esos hombres que lo arriesgaron y lo entregaron todo por un ideal) que en esa que es hoy una universidad del futuro, donde estudian más de diez mil jóvenes una especialidad que es un lujo en cualquier país del primer mundo, estuvo en el pasado, antes del triunfo de la Revolución, el tenebroso Reformatorio de Torrens, especie de instalación carcelaria con la que se coaccionaba antiguamente a los niños en nuestro país cuando hacían una travesura o se quería (contra su voluntad) lograr algo de ellos.

Esa es la confirmación en la práctica de la prioridad de la cultura en un proyecto social que apuesta todo a los valores espirituales del hombre; de una voluntad política que expresa hondas preocupaciones humanistas y parte de un profundo y real compromiso con el pueblo. La cultura, entendida en un sentido integral, como la ve Fidel, que va mucho más allá de la cultura artístico-literaria, como experiencia de enriquecimiento humano, como posibilidad de ser plenamente y de participar, como indicador de calidad de vida: Esto es, dicho a la manera de Martí: como conocimiento de la labor del hombre en el rescate y sostén de su dignidad.

Cuando en el momento más terrible del Período Especial Fidel dijo que lo primero que había que salvar era la cultura, no estaba pronunciando una frase más; estaba reafirmando una convicción, un principio que está en la esencia misma de la Revolución. Han sido esos conceptos los que nos han permitido salir adelante en estos años, sin que fuéramos a dar, como muchos otros con muchos más recursos que nosotros, en el estercolero neoliberal. Salvar

nuestra cultura ha sido para los cubanos, salvar el socialismo y salvarnos como patria y como nación. Y vale decir, que ese concepto democratizador nunca estuvo reñido con la calidad. Desde el inicio mismo, ese impulso a la cultura conjugó masividad con profundidad y calidad, porque desde un inicio, junto a esa extraordinaria Campaña de Alfabetización masiva, uno descubre un ademán que apunta hacia la jerarquización y el rigor más absolutos, como el de aquel decreto que en el mismo 1959 creaba el ICAIC, nuestro Instituto de Cine, donde se refrendaba la defensa de un cine que fuera arte, genuinamente creador, de un cine con verdaderos presupuestos culturales, como el que en definitiva fue; no de un cine comercial, ni el de una industria prostituida e irresponsable, difusora de la banalidad y la tontería. Y hoy, cuando vemos las largas colas frente a nuestras salas durante el Festival de Cine, aun después de la depresión sufrida por nuestra industria cinematográfica como consecuencia del Período Especial, podemos constatar cuán correcta fue aquella política, que no solo desarrolló un cine nacional que es orgullo de nuestra cultura y de un país pobre como Cuba, sino que por la vía de la profundización y de la calidad más exigente, se formó, se creó un público para el mejor cine y, sin concesiones que hoy hubiéramos tenido que lamentar, se llegó a la masividad de un público preparado, conocedor, activo, verdaderamente culto, como es el público cubano. Igualmente pudiéramos decirlo de nuestra Feria del Libro, del Festival de Ballet, y de muchos otros momentos de nuestra vida cultural que, concebidos sobre la base de presupuestos estéticos muy elevados, logran un alcance realmente masivo.

Elementos como estos son los que fundamentan un innegable contraste: mientras por una parte se asesinan y desaparecen periodistas en Iraq y Latinoamérica como José Couso o los casos recientes denunciados por la FELAP, Cuba, por el contrario, convoca a la participación real de sus artistas e intelectuales a la construcción de un país mucho más preparado y culto. En el momento en que a los ojos incrédulos de un mundo que no acaba de recuperarse de su asombro y dolor por la barbarie cometida, ellos saquean y destruyen el Museo de Bagdad, Cuba imprime masivamente millones de libros, auspicia la masificación real de la cultura y, valiéndose más de la creatividad que de los recursos, distribuye una biblioteca familiar accesible para cualquier ciudadano.

Mientras unos lucran con la insalubridad y la muerte, Cuba abre nuevos programas de salud y levanta clínicas y hospitales dentro y fuera de la Isla, desde El Himalaya hasta Los Andes, y defiende un humanismo que es una rareza en este mundo. Mientras ellos ciegan con la mentira y el odio, y alimentan el individualismo y el egoísmo más feroz, y dividen y azuzan estrechos nacionalismos, Cuba ilumina los ojos y el alma de miles en el mundo, y reparte solidaridad, y se abre, por esa vía, a una noción de lo universal radicalmente diferente, sin fronteras para lo humano. Mientras ellos utilizan la televisión y los medios para alimentar, los apetitos más bajos del ser humano con la pornografía, la violencia, la banalidad y la propaganda, y en definitiva convierten a los medios en burdos instrumentos del mercado, Cuba, por el contrario, se afana en aplicar un enfoque educativo en la

utilización de esos medios, y se enfrasca en un debate por tratar de mejorarlos cada día, para cimentar valores y conocimientos en nuestros niños y jóvenes.

Ellos crean leyes que obstaculizan y cierran emisoras comunitarias de radio alternativas tratando de barrer cualquier foco de resistencia cultural a su discurso uniformador, y nosotros apoyamos Telesur, abrimos nuevos canales y emisoras en municipios del interior del país o nos conectamos a la red para defender la humanidad. Ellos entran a los barrios de Bagdad con escuadrones de blindados, fusiles y bombas, y Cuba entra en los barrios de Venezuela y Bolivia con libros, médicos y medicinas. Ellos entran a torturar y matar, y Cuba entra a curar y alfabetizar.

Mientras ellos solo dejan muertos y millones de personas que los desprecian, Cuba deja salud y vida, y eleva su prestigio frente a millones de personas en el mundo que descubren lo que es en realidad este país, hoy más querido y respetado que nunca.

En dos palabras: mientras el imperialismo y los nombres de su camarilla dirigente se asocian en todas partes a la destrucción y la barbarie, la tortura, la muerte, la guerra, el hambre, el analfabetismo, el racismo, la xenofobia y la más absoluta desesperanza, los nombres de Fidel y de Cuba se asocian hoy, como dijo hace dos días nuestro Presidente de la FEU, a la idea del bien, de la dignidad, de la solidaridad y el humanismo, de la igualdad y la justicia, a la in-derrotable esperanza. En definitiva, un ejemplo de utopía realizada, una anticipación de ese otro mundo posible por el que tenemos que seguir peleando, porque aquí, como dijo Volodia en esta sala, el futuro ya comenzó.

* Palabras pronunciadas en el Coloquio del evento convocado por la Fundación Guayasamín con motivo del 80 cumpleaños de Fidel (Palacio de Convenciones, diciembre de 2006).

Armando Hart Dávalos

Para Carlos Marx, los filósofos, hasta él, no habían hecho más "que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".[1] La transformación no puede hacerse, pues, sin concebir los métodos y modos de alcanzarla, y estos constituyen fuentes esenciales del pensar filosófico que se requiere hoy. De otro modo nos quedaríamos en simples formulaciones. Se requiere, por tanto, de la práctica educacional (pedagogía) y de la práctica política, específicamente lo que he llamado cultura de hacer política. Por eso distanciar la filosofía de la educación y la política no nos permitirá jamás arribar al pensamiento filosófico que, partiendo del inmenso saber de Marx, Engels y Lenin, constituya una guía certera para interpretar los complejos fenómenos de los albores del siglo XXI. La filosofía, como dijo Gramsci, parte de las verdades del sentido común y debe ser expuesta en un lenguaje asequible al hombre común. No es, como ha ocurrido históricamente, empleando una terminología para iniciados o enredando en palabras y términos complicados las mejores formas de pensar como podremos llegar a las esencias del materialismo histórico y convertirlas en medios para la transformación. Por ahí hay, pues, que empezar a organizar el momento filosófico que ha reclamado el Comandante en Jefe Fidel Castro.

Desde la Antigüedad, los filósofos griegos buscaron una explicación a los fenómenos del mundo físico y espiritual, y elaboraron de manera intuitiva concepciones que sirvieron de base a teorías de la ciencia moderna. Sus ideas morales fueron incorporadas siglos más tarde a las doctrinas del cristianismo. Con el paso del tiempo, ese pensar filosófico se fue convirtiendo en algo distante e inaccesible a partir de una terminología complicada y de interpretaciones exclusivamente retóricas. Se desvirtuaba así la filosofía de su esencia fundamental: la ética. Este fue, en un principio, el núcleo inspirador. En Cuba, tuvimos la ventaja de que las principales figuras que constituyen el núcleo fundador del pensamiento filosófico fueron también maestros y lo expusieron con fines pedagógicos de manera asequible. Recordemos las figuras de José Agustín Caballero, Félix Varela,

José de la Luz y Caballero y José Martí. En ellos no aparece antagonismo entre la ciencia y la creencia en Dios, eso abrió perspectivas insospechadas a la cultura nacional alejada de todo dogmatismo y fundamentalismo. Los trabajos que se incluyen en esta sección de Honda constituyen un aporte a ese conocimiento profundo de nuestras raíces en el pensar filosófico que tanto necesitamos.
Con estos fundamentos Martí afirmó que Dios está en la idea del bien, expresión válida para creyentes y no creyentes, porque todos los hombres, sin excepción, deben seguir la idea del bien.

Hoy, se impone como una necesidad tomar lo mejor de todos los sabios integrándolo sin ismos excluyentes. Para estos propósitos proponemos comenzar esta búsqueda con el método filosófico de la mejor tradición espiritual cubana, es decir, el electivo, que tiene como guía la justicia, principal categoría de la cultura. Elijamos estos pensamientos de Carlos Marx, Benito Juárez y José Martí:

Carlos Marx:

> En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera. De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades.[2]

Benito Juárez:

> A cada cual, según su capacidad y a cada capacidad según sus obras y su educación. Así no habrá clases privilegiadas ni preferencias injustas [...][3] Socialismo es la tendencia natural a mejorar la condición o el libre desarrollo de las facultades físicas y morales.[4]

José Martí:

> La filosofía materialista, que no es más que la vehemente expresión del amor humano a la verdad, y un levantamiento saludable del espíritu de análisis contra la pretensión y soberbia de los que pretenden dar leyes sobre un sujeto cuyo fundamento desconocen; la filosofía materialista, al extremar sus sistemas, viene a establecer la indispensabilidad de estudiar las leyes del espíritu. De negar el espíritu la cual negación fue provocada en estos tiempos, como ha sido en todos, por la afirmación del espíritu excesiva, viene a parar en descubrir que el espíritu está

> sujeto a leyes y se mueve por ellas, aceleradas o detenidas en su cumplimiento por las causas mecánicas y circunstancias rodeantes que influyen en la existencia y suelen ser tan poderosas que la tuercen o determinan.[5]

Podemos comenzar el momento de filosofía que reclama Fidel orientándonos por estos principios y apoyándonos, para su instrumentación práctica, en los siguientes conceptos:

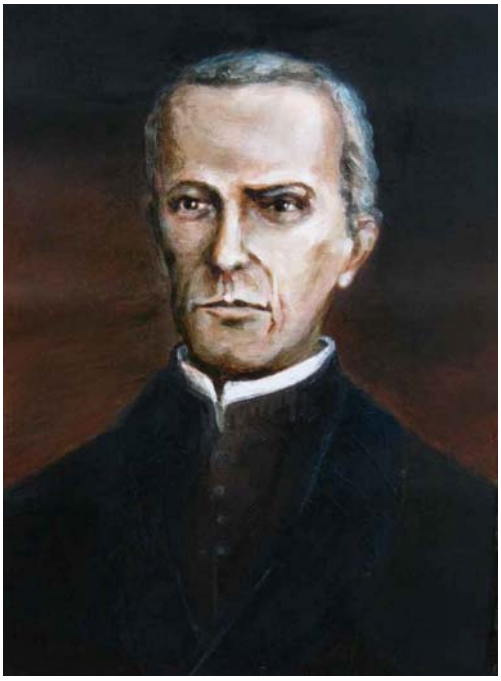
– Ética.
– Educación ("La educación empieza con la vida, y no acaba sino con la muerte",[6] "[…] los estudios hechos no inspiran más que una profunda vergüenza por lo que todavía nos queda que estudiar."[7]).
– Derecho ("El derecho mismo, ejercitado por gentes incultas, se parece al crimen.",[8] "El respeto al derecho ajeno es la paz"[9]).

Política práctica ("La política es el arte de inventar un recurso a cada nuevo recurso de los contrarios, de convertir los reveses en fortuna; de adecuarse al momento presente, sin que la adecuación cueste el sacrificio, o la merma importante del ideal que se persigue; de cejar para tomar empuje; de caer sobre el enemigo, antes de que tenga sus ejércitos en fila, y su batalla preparada."[10]).

Tomando como punto de partida lo anterior, podremos emprender la tarea de organizar el momento de filosofía tan necesario para evitar el colapso de las civilizaciones en el siglo que comienza. Es, por demás, la brújula que necesita el socialismo del siglo XXI.

[1] Carlos Marx, Tesis sobre Feuerbach. Escrito en alemán en la primavera de 1845. Fue publicado por primera vez por Friedrich Engels en 1888 como apéndice de la edición de su Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.
[2] Escrito por Carlos Marx en abril y principios de mayo de 1875. (Ver C. Marx y E. Engels, Obras escogidas, Editorial Progreso, Moscú, 1974, t. 3, p. 15.
[3] En documento fechado el 11 de enero de 1861, tomado de Jorge L. Tamayo, comp., Benito Juárez, documentos, discursos y correspondencia, Presidencia de la República Mexicana, México DF, 1972-1975, 15 ts.
[4] Ídem.
[5] José Martí, Obras completas, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 15, p. 395.
[6] Ibídem, t. 18, p. 390. [7] Ibídem, t. 22, p. 129. [8] Ibídem, t. 5, p. 108. [9] Benito Juárez, ob. cit.
[10] J. Martí, ob. cit., t. 14, p. 60.

JOSÉ AGUSTÍN CABALLERO Y EL PENSAMIENTO ILUSTRADO CUBANO EN LA FRONTERA DE LOS SIGLOS XVIII Y XIX



Edelberto Leiva Lajara

Desde hace algunos años me he aproximado con cierta frecuencia a la figura del presbítero José Agustín Caballero y a sus aportes fundamentales –al menos los que yo considero algunos de sus principales aportes, al pensamiento filosófico y también al ideario, y –¿por qué no?– al imaginario político social que trasciende al grupo ilustrado de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX cubano para incorporarse, de modo ineludible, al acervo del pensamiento posterior. En otras palabras, a aquellos momentos que de un modo u otro sentaron pautas perdurables. A ellos –por razones obvias de espacio, además– me referiré esencialmente en este trabajo, aunque aprovecharé para presentar algunas ideas con respecto a la naturaleza y los orígenes de lo que ha dado en llamarse Ilustración reformista cubana.

Lo primero que resulta evidente es que por Ilustración debemos entender –como muchos además han expresado en múltiples ocasiones mucho más que un movimiento de ideas. Para no divagar de una a otra definición, pienso que es suficientemente acertado entenderla al modo de Michel Foucault, como "un conjunto de eventos […] [que] contiene elementos de transformaciones sociales, tipos de instituciones políticas, formas del saber, proyectos de nacionalización de los conocimientos y las prácticas, mutaciones tecnológicas".[1] Tal vez esto implique que si comenzáramos por definir de modo flexible los criterios que nos permitan identificar la existencia de la Ilustración en Cuba, sus etapas y particularidad de sus expresiones en la práctica política, social y económica, vislumbraríamos que buena parte del siglo XVIII cubano merece nuestra atención en este sentido, y no solo aquella que llena la llamada Generación del 92, que es la generación de Francisco de Arango y Parreño, José Agustín Caballero, Tomás Romay y muchos otros.

De hecho, solo debemos entender la Ilustración de modo flexible, porque una visión estrechamente ortodoxa nos dejaría en la conclusión de que hubo muy pocas Ilustraciones nacionales, regionales o locales dignas de ser tenidas por tales. Por lo mismo, no nos queda sino hacer énfasis en la heterodoxia ilustrada, con lo cual nos despejamos de inicio de una serie de ataduras inmovilizantes. Hay quien ha dicho que el propio despotismo y el reformismo

no son en sí mismos sino "ramificaciones cismáticas" de lo que pudiera denominarse "Ilustración canónica."[2] La liberación ideológica del individuo, la ruptura con la tradición y con el pasado, como estadío, constituyen una especie de transición hasta la consecución de la libertad política del individuo, contenido ya este básicamente revolucionario que no consideró el Despotismo Ilustrado. Pero el caso es que también es innegable que el reformismo, fórmula privilegiada en el modelo ilustrado español, tuvo como fundamento la cultura ilustrada.[3]

Desde esta perspectiva, y en dependencia del ángulo a partir del cual se observe lo que conocemos como Ilustración Reformista criolla, es decir, un grupo de pensamiento y acción relativamente homogéneo en los intereses que representa y que promueve desde finales del siglo XVIII un proyecto de remodelación de la sociedad colonial cubana, puede ser tenido como una variante ortodoxa, canónica, en la que se desenvuelven sin cortapisas los presupuestos del ideario ilustrado en la relación razón-naturaleza-progreso, que culmina en el reordenamiento por la reforma. También puede concebirse solo como una adaptación sui generis, frustrante además por los resultados de su timidez reformista y su apego a la tradición en caso de que se considere como resultado deseable de la fórmula ilustrada en su aplicación a la realidad colonial, la ruptura definitiva de los lazos políticos de dependencia con la metrópoli, como ocurrió en la América continental.

Pero en mi opinión, la Ilustración cubana es mucho más compleja que todo eso. Se trata de un movimiento pujante, portador e implementador de propuestas de transformación de la realidad colonial, que representan los intereses de un sector que detenta un determinado –y elevado– grado de control económico y social en la Isla y que ostenta, además, una nada despreciable influencia a nivel de las esferas de poder metropolitano, derivada de una alianza que se gestó en la segunda mitad del siglo XVIII, sobre todo después del retorno de La Habana a la soberanía española, en 1763.

Este grupo ilustrado se mueve desde entonces en un plano de problemáticas sustancialmente distintas a las que llevarían a sus similares del continente a plantearse la independencia como opción política inmediata, desde la segunda década del siglo XIX. Ello se concretó en la apropiación y readecuación de los presupuestos teóricos de la Ilustración en función de intereses conformados en torno a una realidad que incluye, además, el impetuoso despegue de la plantación azucarera y la incorporación al mercado internacional del azúcar en condiciones muy ventajosas para el sector oligárquico.

Esto permite identificar, a mi juicio, tres momentos básicos en las proyecciones del grupo cuya cabeza más visible es Francisco de Arango y Parreño: la formulación e implementación de un proyecto esclavista y plantador (ámbito

socioeconómico); la defensa del régimen absolutista como respuesta a los intentos del liberalismo peninsular por reestructurar el ordenamiento de las relaciones coloniales (ámbito político) y la renovación del pensamiento filosófico, pedagógico, científico y estético a escala insular (ámbito cultural).
Este último ámbito, o plano, refleja en términos generales el dramatismo de las transformaciones a que se ve sometida la sociedad insular, en particular el occidente de la Isla, y, al mismo tiempo, las contradicciones que le son inherentes en el terreno de las rupturas y las continuidades en relación con el período que le antecede. Así, por ejemplo, en el terreno de las ideas económicas las relaciones de continuidad simulan desaparecer, sobre todo en el pragmatismo que personifica Arango y Parreño. En él todo es energía, novedad, conocimiento, inmediatez. En otros terrenos, como el pedagógico o el filosófico, es posible discernir con más claridad las problemáticas transicionales, las resistencias, la audacia o timidez de las innovaciones y de los sujetos. El más notable de los pensadores de este último tipo, que pudiéramos identificar como el último de los pensadores criollos, en el sentido pleno que tuvo el criollismo como expresión integral del ser de la comunidad insular, fue el presbítero José Agustín Caballero y Rodríguez de la Barrera.

Jamás buscó la popularidad…

En la trayectoria vital del padre Caballero, su sobrino José de la Luz consideraba imprescindible destacar que era de la rara estirpe de hombres que "nunca ni a nadie teme declarar la verdad, que no guarda contemplaciones con la causa de Dios y de los hombres". Félix Varela, discípulo del presbítero en el Seminario de San Carlos, consideró necesario dejar constancia de que jamás buscó la popularidad, pero no obstante ésta lo perseguía. ¿Cuáles fueron los hitos principales de su vida? No fue –hay que comenzar reconociéndolo– otra aventura que la espiritual la que lo hace trascender en la historia de nuestro pensamiento, aunque participó de forma activa en las propuestas de transformación de la sociedad colonial que marcan el tránsito acelerado hacia la sociedad de plantaciones esclavistas entre los finales del siglo XVIII y los comienzos del XIX.

Descendiente por ambas ramas de ingenieros militares, Caballero nació en agosto de 1762 –cuando comenzaba la ocupación inglesa en La Habana que se extendería hasta julio del año siguiente–. Vivió su niñez en el ambiente de las reformas de corte ilustrado aplicadas en Cuba tras la restauración de la soberanía española. En 1774 ingresó en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio,[4] que de hecho nunca abandonará. En 1781 obtuvo el grado de bachiller en Artes y en 1785 en Sagrada Teología. En ese mismo año comienza su carrera profesoral en el Seminario, en oposiciones aprobadas por Real Orden de 1787. A comienzos de 1788 obtiene el grado de doctor en Sagrada Teología.
Desde la fundación del Papel Periódico de la Havana, en 1790, Caballero fue uno de sus principales colaboradores y, según José Antonio Saco, uno de sus

primeros redactores. Ingresó como miembro de la Real Sociedad Patriótica de La Habana en su segunda junta, celebrada el 17 de enero de 1793. Fue censor de la Sociedad y presidió su Sección de Ciencias y Artes, posteriormente transformada en Sección de Educación. Abogó por la reforma de la enseñanza en todos sus niveles. En 1797 escribió Philosophia electiva, que comenzó a utilizar como texto en su cátedra de Filosofía del Seminario ese mismo año. Desde 1804 ocupó la cátedra de Teología Moral.

El año 1811 marca el inicio de cierto retraimiento de Caballero del ámbito de las actividades públicas, a pesar de haber elaborado uno de los documentos más importantes en el pensamiento político ilustrado de comienzos del siglo XIX en Cuba, un proyecto autonómico destinado presentarse en las Cortes españolas. En 1813 se hizo cargo de la educación de su sobrino José de la Luz y Caballero, hijo de una de sus hermanas. En 1828 la Sociedad Patriótica acude al presbítero con la solicitud de escribir una historia de Cuba, encargo que rechaza alegando problemas de salud. Dos años más tarde, la propia Sociedad lo nombra socio de mérito, como reconocimiento a su labor en el seno de la institución. En 1834 enferma, y a pesar de los requerimientos de la familia porque se refugie en su seno, prefiere terminar sus días en su verdadero hogar, el Real y Conciliar Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio. Sobre su actitud ante la enfermedad, relata José de la Luz que "a pesar de ir viendo por espacio de más de dos años, que se desplomaba lentamente su máquina, siempre daba vado a todas sus atenciones, y siempre la misma respuesta a los fervientes ruegos de su amante familia [...]. "En el colegio he vivido, y en el colegio he de morir". Allí murió, el 6 de abril de 1835, y al día siguiente fue sepultado en el Cementerio General de la ciudad.[5]

Filósofo práctico, pero filósofo cristiano…

Así caracterizó la posición filosófica de José Agustín su sobrino José de la Luz y Caballero. ¿Pero cuál fue en esencia el papel desempeñado por el profesor del Seminario de San Carlos en una época en la que, como es conocido, se produce una profunda remoción en el ámbito del pensamiento insular? A José Agustín Caballero, de un modo u otro, se le vincula al campo de las ideas filosóficas y pedagógicas, pero sabemos que esa suerte de especialización dentro del grupo ilustrado no cambia el hecho de que se trata de mentes de tipo enciclopédico, que sobre fundamentos similares –la razón y la experiencia– reflexionaron y escribieron sobre filosofía, política, economía, moral, religión, etc., en una época en la que esos límites, en buena medida –y en el mundo hispano aún más– no se hallaban claramente definidos. Esto es exactamente lo que ocurre con Caballero, aunque sin dudas su trascendencia se ha identificado con su contribución a la renovación en la enseñanza de la filosofía.

En este sentido, desde 1942 Antonio Hernández Travieso lo consideró "el

necesario eslabón entre el escolasticismo y las nuevas ideas, sin romper definitivamente con la tradición".[6] Diez años después Roberto Agramonte le adjudicaba una "notable reforma filosófica" y lo consideraba "el pregonero en Cuba de la nueva idea racionalista y experimental".[7] En el intermedio, en 1948, Medardo Vitier se había inclinado por no concederle a la Philosophia electiva de Caballero más importancia de la que en un momento le dio José Manuel Mestre cuando habló de las "propensiones reformadoras" del presbítero habanero, y lo describió como un "tipo de mentalidad fronteriza".[8] Dicho de otro modo –esquemáticamente, por supuesto–, Caballero desde un extremo ha sido visto como un reformador pleno, revolucionador de los estudios filosóficos en Cuba, mientras desde otro se le considera un simple portador de ideas reformistas, muy comunes por demás entre los miembros ilustrados de la oligarquía criolla. Para formarse una opinión propia, no sería suficiente el análisis aislado de las proyecciones filosóficas de Caballero, en tanto estas forman parte de una concepción que presenta ya rasgos de una visión totalizadora de su realidad. No obstante, comencemos por algunas consideraciones en torno a la filosofía.

Lo primero: su actitud antiescolástica. Para hacerse una idea al respecto, no basta con su obra principal, Philosophia electiva. Hay que remitirse a sus artículos en el Papel Periódico de la Havana, así como a los escritos sobre el problema de la educación.[9] Sobre todo, porque son precisamente estos los que se caracterizan por una actitud de oposición resuelta a la escolástica, el reconocimiento de su total ineficacia y el triunfo del conocimiento basado en la experimentación.

La física, afirma en el "Discurso sobre la física", no fue otra cosa durante veinte siglos que "un laberinto ridículo de sistemas apoyados unos sobre otros, y por lo común opuestos entre sí".[10] Únicamente Descartes logró librarla "de la oscuridad con que se había establecido en las Escuelas bajo la autoridad de Aristóteles", descubriendo el camino para "sacudir el yugo escolástico de la opinión, de la autoridad, de las preocupaciones y de la barbarie".[11] Y expresa con convicción que el método para estudiar la naturaleza no es adivinando sus secretos, sino interrogándola "por las experiencias y estudiándola con observaciones continuas y bien meditadas".[12]

El Discurso filosófico, publicado en 1798, se refiere a la muerte del escolasticismo en Europa y el triunfo de la "filosofía racional, la física experimental, la química metódica y todas las demás ciencias naturales"; la crítica a los filósofos escolásticos por desentenderse de la observación y el estudio de la naturaleza y la magnificación de la experimentación como método de conocimiento. Por último, el autor lamenta la situación en La Habana, donde la escolástica sigue gozando de sus fueros, a pesar de "algunos sujetos que superando preocupaciones inmensas han llegado a tocar por sí la luz de la

verdadera filosofía".[13]

En mayo de ese mismo año, en la "Pintura filosófica, histórica y crítica de los progresos del espíritu", Caballero se declara "más amante de la experiencia que del vulgar escolasticismo", y aboga por "desterrar de la Filosofía las conjeturas y las hipótesis, y [...] someter esta ciencia a las experiencias."[14]

El mismo espíritu de abierto rechazo a los métodos escolásticos se observa en el reclamo de reformas en la educación e instrucción que se da a las jóvenes generaciones. La absoluta falta de libertad en la cátedra, que limita la iniciativa de los maestros, lo lleva a absolverlos de responsabilidad por el estado deplorable del "sistema actual de la enseñanza pública de esta ciudad, [que] retarda y embaraza los progresos de las artes y ciencias". Sería necesario, plantea, que "se les permitiese regentear sus aulas libremente sin precisa obligación a la doctrina de la escuela", porque no le queda ningún recurso "a un maestro, por iluminado que sea, a quien se le manda enseñar latinidad por un escritor del siglo de hierro" y "jurar ciegamente las palabras de Aristóteles".[15] En otro trabajo critica a las facultades de la Universidad de San Gerónimo, destinatario evidente de sus reclamos reformadores, por mantenerse "tributarias escrupulosas del Peripato."[16]

No obstante, en correspondencia con la naturaleza periodística de muchos de estos escritos, no hay en ellos elaboración que permita ver, más allá de la crítica, las concepciones o propuestas del presbítero Caballero. Por ello resulta importante definir hasta dónde fue capaz de llegar en esta última dirección. Lo más significativo, a mi juicio, es la elaboración del principio del electivismo filosófico, entendido como oposición al principio de autoridad escolástico –el magister dixit– y libertad de elección entre las diversas escuelas de pensamiento, que es también libertad de readecuación de estas escuelas y doctrinas.

Lo interesante es que en Philosophia electiva el desarrollo del principio no resulta tan radical como cabía esperar, sumiéndose en una fundamentación casi teológica del derecho a la libertad de elección. Así, afirma que es conveniente el conocimiento hasta de los principios que son contrarios entre sí, puesto que, aunque "la religión católica, como dice San Agustín, es una sola y deba defenderse con razones adecuadas, es necesario, no obstante, conocer los dogmas de las otras religiones que nos oponen los herejes, para mejor defender la verdad de la doctrina católica contra los sofismas de las demás, al mismo tiempo que se demuestra la falsedad de estas". Otro tanto se puede decir de la filosofía.[17] Con ello demuestra que es conveniente al filósofo, "incluso al cristiano, seguir varias escuelas a voluntad, que elegir una sola a que adscribirse",[18] empleando todos los argumentos que se puedan encontrar

para convencer a los herejes. Ello justifica que el filósofo cristiano pueda "extraer argumentos de todos los sistemas filosóficos".

En Philosophia electiva Caballero no logra trascender las limitaciones de su formación escolástica. No disponemos de espacio para un análisis amplio, por lo cual se impone una reseña en extremo sumaria. En la obra es evidente la influencia de Descartes, aunque con frecuencia un Descartes previamente reelaborado por otros pensadores y escuelas, lo cual es evidente en la estructura silogística predominante en la argumentación a todo lo largo del texto. En él, también de modo constante, está presente el dualismo cartesiano, en el que la filosofía no se ha emancipado de la religión y la verdad metafísica. Es por ello que uno de los rasgos característicos de la obra es el intento de conciliar ambos extremos, partiendo de que no es posible buscar "el origen de la filosofía sino en Dios", de quien la recibió Adán "aislado de todo hombre y sin esfuerzo alguno por su parte".[19] Por tanto "la causa eficiente primera de la filosofía es Dios, que la infundió al primer hombre",[20] y la verdad metafísica se erige como una especie de garante de la legitimidad de cualquier otra.

Lo anterior también modera la influencia sensualista, perceptible en la obra sin los extremos amenazantemente materialistas de un Locke y, sobre todo, un Condillac. La ciencia experimental, la nueva física y la nueva química a las que aspira Caballero –y a las que aspiran los sectores estrechamente vinculados al auge azucarero– no son posibles sin confiar en los sentidos, en los instrumentos que nos vinculan con el mundo circundante. Pero, de inicio, la afirmación de ideas congénitas, innatas –la idea de Dios la primera y, si fuera necesario, la única, pero suficiente–, exige al pensador poner un freno al sensualismo extremo. Los órganos de los sentidos no son nuestra única fuente de conocimiento, existen y coexisten las ideas más o menos divorciadas de la experiencia sensorial, incluso aquellas que pudieran llamarse, en propiedad, puramente intelectuales. Y, además, los sentidos no dictan las reglas –o las normas– de nuestro conocimiento, en el que el papel esencial corresponde a la razón, capacidad crítica de discernir los peligros que pueden acechar tras la magnificación sensorial que, en definitiva, no es para el hombre más que un don del divino Creador. En esta dirección pudieran aducirse numerosos ejemplos, pero con estos, mínimamente, se ilustra la permanencia de Caballero en unos límites que no llegan a trascender la herencia escolástica en la cual se había formado.

Algo sobre la sociedad y la política

Si la conclusión anterior parece justificada en lo referido a las concepciones filosóficas de Caballero, queda aún por explorar, al menos, una parte importante de las cuestiones que centraron su atención y que se mueven en la esfera de la sociedad y la política. Nuevamente, las limitaciones de espacio

obligan a dejar de lado una serie de momentos importantes. Por tanto, parece conveniente centrarse en la posición de Caballero ante dos de las cuestiones que comenzaron a perfilarse como cardinales para el pensamiento desarrollado en la Isla a partir de la irrupción plantadora de finales del siglo XVIII y las disyuntivas políticas que plantea la creciente complejidad de las relaciones colonia-metrópoli desde comienzos del siglo XIX. Me refiero, por supuesto, al problema de la esclavitud y al del estatus de Cuba con respecto a España, es decir, que en lo social y lo político se tornan claves para los intereses de las élites criollas de la época.

La esclavitud es, claramente, el más temprano y potencial núcleo de conflictividad social, debido al desmedido incremento de la mano de obra servil que acompaña al crecimiento azucarero, y es parte esencial de la ideología esclavista del grupo que protagoniza el despegue económico de finales del XVIII. La explotación intensiva del esclavo, el empeoramiento de sus condiciones de vida, la elevación increíble de los índices de mortalidad, el frío cálculo de la rentabilidad de la esclavitud de plantación, comienzan ya a resultar determinantes para los contornos de la sociedad en que, a finales de la decimoctava centuria, se desarrolla la etapa más fecunda de la actividad del presbítero Caballero.

La respuesta de la Iglesia, como institución, no fue homogénea ni doctrinalmente, ni en la actitud de sus miembros. De un lado, se inicia un rápido proceso de readaptación doctrinal, uno de cuyos ejemplos más curiosos es la elaboración de una doctrina justificativa de la esclavitud de los africanos a partir de las ventajas que, para la salvación de su alma –pese a todos los males–, les ofrece estar en contacto con una sociedad cristiana. La legitimidad de estos principios no fue compartida por todos los sectores eclesiásticos. Hay que partir del hecho de que la esclavitud formaba parte, desde siempre, del ser mismo de la sociedad insular. Por tanto, en este momento no es lógico esperar reacciones de condena radical a la esclavitud como institución, sobre todo económica. Las habrá con un fundamento ético que, en definitiva, se pliega al fatalismo de lo que existe, con independencia de que sea o no moralmente justificable.

Caballero es uno de los principales representantes de la actitud crítica ante la esclavitud de plantaciones, con un profundo trasfondo ético-cristiano. En fecha tan temprana como 1791, dirige a los “nobilísimos cosecheros de azúcar, señores amos de ingenios, mis predilectos paisanos”, desde las páginas del Papel Periódico, un artículo en el que aboga por un mejoramiento del trato dado a los esclavos.[21] Se trata de una pieza interesantísima en la que se hacen evidentes las dificultades que implicaba un planteamiento de esa especie y la habilidad con que Caballero se mueve en un terreno escabroso.

La lógica del razonamiento es la siguiente: el autor les recuerda a los

hacendados “con harta sensibilidad que en nuestros ingenios hay unos calabozos, y en ellos un cepo donde ponen a los negros de prisiones”.[22] Señala que la propia existencia de castigos está justificada, porque se aplica solo en casos de faltas graves, y afirma que los africanos, cuando huyen al monte, se convierten en forajidos, salteadores y ladrones. Sin embargo, su conclusión es que “se pueden elegir otros medios más suaves para los mismos efectos, porque la caridad tiene muchos recursos”.[23] Por otra parte, considera que en la eliminación de los calabozos hay un interés tanto público como particular, ya que son piezas “muy enfermizas y perjudiciales”, que contribuyen al fallecimiento de un número elevado de esclavos, con los desembolsos consiguientes para los amos, que deben completar sus dotaciones con nuevas compras de esclavos. Mejorar las condiciones de vida y evitar los excesos en los trabajos físicos y los castigos, permitiría a la Isla contar con una fuerza de trabajo más estable, e incluso pudiera llegarse a la eliminación del tráfico de esclavos.

La línea central en la argumentación de Caballero puede llevar, lógicamente, a la conclusión de que en realidad, más que los intereses de los esclavos, se están defendiendo los de los esclavistas. Y, en realidad, ¿qué motivo tendría para no hacerlo, toda vez que en esta clase –y a ella a la que permanece vinculado Caballero por medio de su actividad intelectual, educativa y reformadora– radica el potencial para la materialización de las reformas que exige la modernización de la sociedad cubana? Es ella la que protagoniza el fomento azucarero, el crecimiento del comercio, el fomento en general de la cultura. Caballero es, aunque tal vez de modo más contradictorio que orgánico, defensor de los intereses de esta clase.

No puede, sin embargo, desvirtuarse el hecho de que se trata de un discurso eminentemente crítico, sobre todo bajo la comprensión de que es el único posible en las condiciones del momento. Y no tanto por las descripciones de los sufrimientos de los esclavos y de lo insalubre de los calabozos, como porque el presbítero habanero, al declarar que los esclavos son “entes de nuestro mismo calibre [...] nuestros hermanos y prójimos que debemos tributar la más sincera compasión y benevolencia”, al poner al Señor por testigo “de lo mucho que amo a mis hermanos”,[24] a todos entonces, hacendados y esclavos, expone el fundamento ético de por qué la esclavitud es “la mayor maldad civil que han cometido los hombres”.

En otros escritos, Caballero aboga por el matrimonio entre esclavos como un modo de suavizar sus condiciones de vida, y considera una grave consecuencia de la esclavitud el hecho de que la población servil de la Isla no siguiera una lógica reproductiva natural, dependiendo de los capitales invertidos en la adquisición de esclavos, capitales que iban a parar a manos de extranjeros. En otra consideración, hace hincapié en liberalizar el comercio de la Isla, debido al

carácter altamente especulativo de cualquier empresa ligada a los inconvenientes de la esclavitud.[25]

Se trata de argumentos con varias fuentes nutricias: de un lado, la raigambre cristiana de la conciencia de Caballero, que se opone sinceramente a los excesos de la plantación; luego, la tradición criolla, en la cual no existía la explotación intensiva del trabajo esclavo a gran escala y la servidumbre revestía rasgos marcadamente patriarcales; por último, la búsqueda de fórmulas de presión sobre la metrópoli propias del reformismo insular. Se trata de un intento de conciliación de algunos rasgos de la esclavitud patriarcal de la etapa del criollismo con la situación que se impone a las grandes dotaciones, y que se manifiesta en el reclamo de una actitud más humana hacia el esclavo, actitud de hecho incompatible con la naturaleza de la plantación.

Las inconsecuencias reales del pensamiento de Caballero son deudoras de la compleja dialéctica entre patrones anteriores de pensamiento, que no han sido abandonados totalmente, y la nueva mentalidad que emerge a ritmos acelerados. Su actitud ante el fenómeno de la esclavitud de plantación se mueve entre incongruencias aparentes y reales: éticamente condenable, la esclavitud es un hecho, un mal necesario –opinión reiterada hasta el cansancio por los esclavistas cubanos– del que depende la agricultura y el progreso de la Isla. A lo más que se aspira es a lograr mejoras en las condiciones de vida de las dotaciones de esclavos, con lo cual se beneficiarían también los hacendados.

El otro elemento de interés para este análisis es el modo en que Caballero asume algunos de los principales presupuestos políticos de la Ilustración en la búsqueda de fórmulas aplicables al caso cubano y a su relación con la metrópoli. Solo en un documento, redactado en medio de la coyuntura política de excepción creada por la ocupación de España por los ejércitos franceses y la existencia de las Cortes de Cádiz, expone Caballero con amplitud su opinión sobre las relaciones políticas entre España y Cuba. Se trata de un proyecto de gobierno autonómico para la Isla, elaborado en 1811 por el presbítero y entregado al diputado Andrés de Jáuregui para su presentación y discusión en la Cortes.[26]

El proyecto expresa no solo el resultado de un proceso individual de reflexión política, sino la opción que en este terreno hace una parte importante de la oligarquía de la colonia ante la incertidumbre del panorama político español, tanto en la Península como en el mundo colonial. Las repercusiones de esta situación en las proyecciones políticas del reformismo cubano de la época son importantes, y la resultante será la readecuación de los principios y doctrinas fundamentales, elaborados por la Ilustración europea y desarrollados por el liberalismo. La soberanía popular, el derecho natural, el contrato social,

pasarán a través del prisma de los intereses oligárquicos criollos. El proyecto de 1811 es la más elaborada expresión de las conclusiones a que arriba esta clase, para la cual la defensa de la integridad del imperio es, más que convicción política, necesaria prueba de fidelidad y, por extensión, garantía de continuidad de su éxito económico y de su amplia libertad de acción.

Esto no implica que Caballero reproduzca conscientemente la fórmula, en exceso simplificada, que se acaba de presentar. En la "Exposición a Cortes" puede observarse el modo particular en que asume todo este grupo complejo de condicionantes. Por la importancia que tiene en su visión política, hay que dejar sentado de inicio que la lectura que hace Caballero de los acontecimientos más relevantes de su época – ante todo la Revolución Francesa– está dada enclave muy poco radical. Como ilustrado criollocubano, la equivalencia entre radicalismo y ruptura –y toda opción de ruptura es a su vez violenta, ya implique violencia física o de otro tipo– no es viable para el universo de sus significados culturales, sociales y políticos esencialmente continuistas y conciliadores, no obstante su mayor o menor potencial renovador.

Desde esta perspectiva, los resultados de la Revolución Francesa resultan inaceptables para Caballero, que de manera tajante aconseja no buscar "en las hediondas heces de la Revolución Francesa" la solución para los problemas del mundo hispano. Caballero considera que el sistema político más adecuado para España es la monarquía constitucional. La influencia del modelo inglés no solo es evidente, sino que se declara sin aprehensiones. La versión inglesa de las doctrinas políticas de la Ilustración –en particular las elaboraciones de Locke– resulta determinante en las concepciones expuestas en el documento, aunque no a partir de un valor absoluto de sus postulados, sino porque a su juicio la realidad y la tradición españolas las validan.

Aunque la Exposición es amplia, lo de mayor relevancia es sin dudas lo relativo a la relación colonial. Desde el inicio, Caballero exhorta a las Cortes a ocuparse "no en limitar la duración de sus servicios, sino en declarar, cuáles sean los límites de su poder legislativo con respecto a los dominios ultramarinos, cuya importante doctrina aclarará, precisamente, la otra no menos luminosa, a saber: cuáles sean también los del poder legislativo que con respecto a la organización de su Gobierno local y doméstico corresponden respectivamente a las Provincias Españolas de ambos hemisferios."

Los objetivos declarados del proyecto eran "conservar en todo en evento la independencia y la integridad del nombre español en el Nuevo Mundo" e impedir el desmembramiento de la "Españas Ultramarinas". Estas últimas tienen su propio ser, definido y diferente, y es necesario "hacerles justicia" a pueblos gobernados "por diferentes usos y costumbres, fundados en su diversa localidad, población, industria y recursos naturales". De esto se desprende que

a ellos les asiste, en primer lugar, el privilegio de “prestar el sello de su consentimiento y sumisión a las leyes universales que han de ligar todos los miembros con la cabeza” y, en segundo, “consultar sus propias leyes provinciales y reglamentos domésticos, que solo ellas pueden conocer y dictar para su propia conservación y conveniencia”.

El instrumental teórico de la Ilustración, del que hace uso para el análisis de las complejas circunstancias políticas en que se enmarca el documento, y que le sirven en definitiva de fundamento para solicitar la creación de gobiernos locales con amplia autonomía, se encuentra ya en Caballero –como lo estuvo en toda su generación y, en mayor medida aún, en sus continuadores– sometido a las adecuaciones y correcciones que les dictaba la percepción y la conciencia de la singularidad de su entorno socioeconómico, político y cultural. El ejemplo más notable, en este caso, es el tratamiento que se da a la doctrina del contrato social, tratamiento que abrirá el camino a todas las elaboraciones posteriores que en este terreno realiza el pensamiento reformista cubano.

En términos generales, los principios básicos de la teoría del contrato social no son revisados por Caballero. De lo que se trata, de modo inmediato, no es de definir relaciones entre la sociedad y la estatalidad, sino de concretar el alcance de las doctrinas iluministas en la esfera de las relaciones coloniales, para la cual no fueron originalmente concebidas. Se plantea así, de inicio, un escenario propicio al despliegue de las potencialidades creadoras del electivismo en el campo de lo político, en el intento de explicar, a partir de las elaboraciones teóricas disponibles, las manifestaciones de los principios básicos del contrato social en el ámbito colonial.

El elemento clave en la argumentación es el intento de fundamentar las relaciones que deben establecerse entre la metrópoli y las colonias, y para ello Caballero evita toda reflexión en abstracto, recurriendo a los ejemplos que consideró útiles a su demostración. El punto de partida es que la unidad de la monarquía es una unidad integrada por partes diferentes, y el reconocimiento de esa diferencia es suficiente para plantearse, como problema, el carácter de los vínculos que deben garantizar la integridad de lo hispano como construcción política. Se trata de “obligaciones y derechos recíprocos que existen entre la cabeza y cualquiera de los miembros del Cuerpo Nacional”, y el esclarecimiento de estos es uno de los temas centrales de la exposición.

Los resultados y las propuestas emanadas de este análisis son en extremo interesantes. En primer término, porque establece la validez del carácter contractual de las relaciones políticas para el ámbito de los nexos coloniales y, en segundo lugar, porque de ello se derivan consecuencias teóricas y prácticas importantes en el pensamiento y la acción política cubanas del siglo XIX. El modo más adecuado de establecer las relaciones entre el gobierno central y los dominios ultramarinos es, según se plantea en el proyecto, dotar a estos

últimos de un gobierno local para el cual no solo están capacitados, sino les asiste el derecho inherente a la soberanía que han delegado. En efecto, no se trata ya solo de la consabida cesión de una porción de la libertad individual, sino que cada parte integrante de la monarquía se revela como representante de la soberanía que radica en su pueblo y cede una porción de esa soberanía "a la cabeza suprema de la nación".

La concreción de estos principios descentralizadores para el caso específico de Cuba, se da en la propuesta de un gobierno provincial cuya necesidad, más allá de los elementos teóricos, nace de varios argumentos. El primero de ellos, la urgencia de organizar de modo eficiente la defensa de la Isla a partir de sus propios recursos y posibilidades, "con toda seguridad y casi sin gastos"; en segundo lugar, se hace hincapié en el lamentable estado en que supuestamente se hallaba la administración, la actividad económica y, en general, todas las esferas de la vida social, debido a la ineficacia del orden imperante. En especial, se dedica un acápite al problema de la esclavitud, en el que se afirma que "siendo la esclavitud desconocida en Europa, y existiendo en varias provincias del Nuevo Mundo, tienen estas últimas un derecho tendiente a considerar esta materia como privativa de su propio conocimiento y, por consecuencia, totalmente ajena al de los Supremos Legisladores". En este aspecto, la moderación que en general caracteriza al documento cede lugar a un planteamiento radical que implica negarle a la metrópoli el derecho a legislar sobre la esclavitud, pues en las Cortes se habían ya producido ataques a la institución esclavista desde posiciones ajenas a los intereses inmediatos de la oligarquía azucarera de Cuba.

En cuanto a la estructura del gobierno local que se proponía para la Isla, estaba concebido a partir de Cortes Provinciales con facultad para legislar en todo lo que no fuera de obligatorio cumplimiento para todos los dominios españoles. Al mismo tiempo, el poder ejecutivo, personificado en el Capitán General, debía tener un Consejo adjunto, al que se le suponía "acuerdo y conocimiento" en las decisiones, es decir, una función destinada a limitar sus facultades. A las Cortes se les otorgarían amplias facultades, concentrando en ella todas las funciones gubernamentales que hasta entonces habían correspondido a la Intendencia, Junta de Real Hacienda, Tribunales de Cuentas, Junta de Derechos de la de Maderas, Temporalidades y otras. Sus decisiones, sin embargo, no tendrían fuerza de ley hasta tanto no fueran aprobadas por el Gobernador Capitán General en un plazo máximo de tres semanas, transcurridas las cuales, de no estar de acuerdo, debía enviar a las Cortes la explicación de las discrepancias. Estas a su vez, si lo considerasen necesario, elevarían la ley pendiente a la consideración del gobierno metropolitano.

Como se ha podido constatar, la disyuntiva entre continuidad y ruptura está presente en las respuestas que da Caballero a diversas cuestiones que le

plantea su entorno, pero en sus propuestas filosóficas el peso conservador de la tradición es mucho más notable que en aquellas referidas a cuestiones, digamos, más terrenales. Ello le permite llevar mucho más allá, en estas últimas, las posibilidades del método de investigación y reflexión que había formulado precisamente en sus escritos de corte filosófico: el método ecléctico o electivo. Conceptos y categorías creados para la interpretación de realidades sociales ajenas al mundo insular pueden ser entonces, si no descargados de muchos de sus significados originales, si reformulados teniendo en cuenta las funciones que están llamados a desempeñar. Desde esta perspectiva, es José Agustín Caballero quien abre muchas de las direcciones y cuestiones que luego van a ser claves en el desarrollo del pensamiento filosófico y político cubano, y no es casual que muchos de los que van a asumir esa responsabilidad poco tiempo después, fueran sus antiguos alumnos en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio.

[1] Michel Foucault, "¿Qué es la Ilustración?", en Revista Actual, no. 28, enero-abril, Mérida, 1994, p. 32.

[2] Izaskun Álvarez Cuartero, "La Ilustración cubana desde los estudios postcoloniales", en Imilcy Balboa y José A. Piqueras, La excepción americana. Cuba en el ocaso del imperio colonial, Centro Francisco Tomás y Valiente UNED Alzira-Valencia / Fundación Instituto de Historia Social, Valencia, 2006, p. 50.

[3] Carlos Martínez Shaw, "El Siglo de las Luces. Las bases intelectuales del reformismo", en Historia 16, Madrid, 1995, p. 5.

[4] Cuando fue fundada esta institución se le nombró Real y Conciliar Seminario de San Carlos y San Ambrosio. Más tarde, además de seminaristas formó a otros estudiantes y se le denominó Colegio-Seminario, tal como aparece en algunos documentos. Se ha respetado la forma en que lo trata cada autor en este número de la revista. (N. de la E.)

[5] Para ampliar sobre la vida del presbítero Caballero, ver Edelberto Leiva Lajara, "José Agustín Caballero. El espíritu de los orígenes", en José Agustín Caballero. Obra, ensayo introductorio, compilación y notas por Edelberto Leiva Lajara, Imagen Contemporánea, La Habana,1999, pp. 6-42.

[6] Antonio Hernández Travieso, Varela y la reforma filosófica en Cuba, Jesús Montero, editor, La Habana, 1946, p. 42.

[7] Roberto Agramonte, José Agustín Caballero y los orígenes de la conciencia cubana, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1952, p. 221.

[8] Medardo Vitier, Las ideas y la filosofía en Cuba, Instituto del Libro, La Habana, 1970, p. 332.

[9] Entre los escritos más importantes se hallan: "Discurso sobre la física", "Discurso filosófico", "Pintura filosófica, histórica y crítica de los progresos del espíritu", "Sobre la reforma de estudios universitarios" y el "Discurso sobre el mismo asunto". (Ver José Agustín Caballero. Obras, ed. cit.)

[10] "Discurso sobre la Física", ob. cit., p. 162.

[11] Ídem.

[12] Ídem.

[13] "Discurso filosófico", ob. cit., p. 164.

[14] "Pintura filosófica, histórica y crítica de los progresos del espíritu", ob. cit., p. 171.

[15] "Sobre la reforma de estudios universitarios", ob. cit., p. 171.

[16] "Discurso sobre el mismo asunto", ob. cit., p. 188.

[17] José Agustín Caballero. Philosophia electiva, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1944, p. 215.

[18] Ibídem, p. 209.

[19] Ibídem, p. 9.

[20] Ibídem, p. 183.
[21] “En defensa del esclavo”, ob. cit., pp. 199-201.
[22] Ibídem, p. 199.
[23] Ibídem, p. 200.
[24] Ibídem, p. 201.
[25] “De la consideración sobre la esclavitud en este país”, ob. cit., p. 202.
[26] “Exposición a las Cortes españolas”, ob. cit., pp. 214-236. Todas las citas que siguen se hacen sobre la base de esta edición.

LA MÁQUINA DE LEVANTAR. MÉTODO DE TORTURA DENUNCIADO POR MARTÍ EN LOS ESTADOS UNIDOS

Julio C. Sánchez Guerra

Martí vivió en Estados Unidos entre 1880 y 1895. Cuando se leen sus crónicas escritas para diversos diarios de Latinoamérica, pueden verse las entrañas de la sociedad norteamericana. Nada escapa a su mirada ahondadora: la ciudad con sus palacios, la maravilla, el Presidente, el bandido, las costumbres, el pugilato de los hombres, los inviernos en el alma de los pueblos.

El 9 de agosto de 1886, Martí escribe una carta (así llamaba a sus artículos) a La Nación de Buenos Aires donde abordaba, entre otros asuntos el siguiente: "Cleveland y su partido […] Cruel tratamiento de los presos en la penitenciaría". Comenta las contradicciones entre el Presidente de la Casa Blanca y su partido; el vicio de los políticos que no quieren representar los intereses de toda la nación. Y apunta: "El egoísmo levanta los pueblos y los pierde". A propósito de la palabra "levantar", denunció un método de tortura que por aquellos días se aplicaba en la prisión del estado de Nueva York: "La máquina de levantar".[1]

La prisión gozaba fama de ejemplar y clemente, pero el "curioso" periodista supo por los presos que allí "alzar los ojos es tener encima una red de látigos", que hay "privilegios para los serviles y espías", que "no ven allí en cada preso una criatura a quien mejorar y compadecer, sino bestia que ha de halar en agonía una tarea enorme".

¿La máquina de levantar? Dejemos que sea Martí, con esa capacidad de captar los detalles, quien haga pasar, como una cinta cinematográfica, una visión del horror:

> No ha habido en cinco años presos puesto en ella que no pidiese clemencia a los cuarenta segundos; los cuelgan, por las manos esposadas, de una especie de horca, que van subiendo los alcaides lentamente; las esposas les cortan las carnes; la circulación cesa en los brazos; las puntas de los pies vagan sobre el suelo; los alaridos espantables detienen en el aire los martillos de los presos que escuchan desde sus talleres; y el calor no se lo detienen en las mejillas, porque allí no hay una sola mejilla con color: sacan en brazos al preso del potro, y luego lo echan a andar, como una fiera deshuesada.

¿Podía esa sociedad, con tales castigos que nos recuerdan las torturas medievales ser ejemplo de las repúblicas nuevas de Nuestra América? En la respuesta a esa pregunta estaban las advertencias martianas.

Ciento veinte años después oímos hablar de la cárcel de Abu Ghraib en el Iraq ocupado en nombre de la libertad. Otra vez la tortura hasta la muerte, con una risa sádica y enferma; espaldas acribilladas a latigazos; perros en la cara; pequeñas pirámides de hombres desnudos y humillados; juegos a muerte; libros sagrados en los inodoros…

¿Y la libertad?, ¿y los derechos humanos?, ¿y la democracia? Esas son también palabras para confundir a los que sueñan con la verdad, para dominar a los que no conocen las entrañas de los imperios.

Desde allá, Martí los denuncia con un dedo que apunta a una prisión del estado de Nueva York, donde se levantaba a un hombre para matar, sus mejores esperanzas.

[1] José Martí, Oc, T. XI, página 28.

CONJUNCIÓN. ALGUNOS COMPONENTES DEL PENSAMIENTO FUNDACIONAL VALERIANO VIGENTES EN LA CUBA DE HOY

Monseñor Carlos Manuel de Céspedes García-Menocal

Félix Varela y Morales (1788- 1853)

Lávame el alma, lávala te digo
antes que caiga de pecados muerta!
Límpiale el odio del combate, el fiero
tesón y el polvo cruel de la derrota;
la inanidad del triunfo y la ventura.
A ver si brilla al fin como el lucero
del cielo de la tarde, cuando flota...

RAFAEL ESTÉNGER, *Mar de estío*

Introducción

Me resulta imposible evitar que a los lectores de este texto les asalte la impresión de que ya lo han leído. Durante más de veinte años he hablado y escrito sobre el padre Félix Varela, en Cuba y fuera de ella, tanto en ambientes eclesiásticos, como en ambientes culturales de diversa índole. Además, al escudriñar su pensamiento y contemplar sus cualidades, en su momento histórico, casi siempre he hecho referencias a su proyección sobre la sociedad cubana actual, *como imagen real de ejemplaridad sacerdotal católica, como elaborador de un pensamiento congregante y como paradigma de civilidad razonable.* Si el personaje tomado en consideración es el mismo, si el escritor también lo es, si los lectores son homologables a los anteriores y si el tema está enlazado con los tópicos previos, las repeticiones resultan ineludibles. Así pues, en el texto actual me he servido de algunos escritos anteriores, pero he añadido reflexiones recientes.

Por otra parte, la estrofa de Mar de estío, de Rafael Esténger, aparece citada por mí en más de una ocasión cuando me refiero a sociedades en cambio. Según mi criterio, para ser agentes positivos de cambio social, es imprescindible tener el alma limpia de los odios del combate y vacía de la inanidad del triunfo y, con mayor razón, si de ventura se tratara. Tesón sí, pero nunca fiero, sino humilde. Dolor, quizás, ante algunas derrotas personales, pero sin la arrogancia y la cobertura de polvos crueles, sino

con el brillo de la paz serena, posible solo en quien empeñó lo mejor de sí teniendo ante los ojos el bien de los otros, no el suyo propio. El padre Varela encarna y promueve en nosotros –los que no dejamos de contemplar su existencia, ni de leer sus textos–, las cualidades buenas que poetiza Esténger, resumiendo en su poesía tersa lo que yo trataré de expresar en estas cuartillas en prosa.

He encabezado mi texto con el título Conjunción, palabra derivada del latín coniunctio, que significa raigalmente "unión firme", porque puesto a pensar en el pensamiento vareliano, considerándolo "filosófico stricto sensu" o no, este aparece ante mis ojos, en sí, como un pensamiento conjuntivo: ecuménico, estimulador de uniones completivas, coordinantes, finales e ilativas. Su filosofía ecléctica o electiva no pretende otra cosa, aunque para hacerlo tenga que recurrir a giros filosóficamente condicionantes y/o disyuntivos.

El último de estos esclarecimientos previos toca la esencia misma del tema de este texto: el padre Varela y la filosofía en Cuba. Y comienzo con una pregunta: ¿Fue el padre Varela filósofo o solamente un pensador inteligente? La respuesta depende de lo que entendamos por filosofía. Me permito citar a Medardo Vitier:

> Brevemente, ¿qué es la Filosofía? Para Platón tenía una finalidad ontológica, se proponía conocer el ente, el ser, en su naturaleza y relaciones más universales. Aristóteles, más positivista, la consideró como el conocimiento por las causas. Fichte da una definición clara. Estima la Filosofía como "la doctrina de la Ciencia", lo cual comprende solo el aspecto lógico; excluye el ético, o de los valores. Augusto Comte que quiso descartar todo factor metafísico de su sistema, la vio como el estudio de los resultados más generales a que llegan las ciencias particulares.

Y continúa nuestro autor:

> Hay un concepto que es común a todos los criterios filosóficos: el de universalidad. Cada ciencia […] se limita a una clase de hechos que clasifica y explica. El filósofo busca, con mirada más abarcadora, la razón de ser fundamental del Universo y del hombre; una iluminación del sentido totalitario del ser y de la vida […] Queda en pie una realidad: el interés constante del hombre por las cuestiones fundamentales. Es una necesidad unificadora de la razón humana […][1]

Espoleado por esa necesidad unificadora, que él mismo había recibido en el orden de la fe, el padre Varela se consagró a trabajar por ella en el

orden de la razón. De ese esfuerzo, sorprendente en la Cuba de inicios del siglo XIX, nacieron sus textos filosóficos: Elencos de 1812, 1813, 1814, 1816; los cuatro tomos de las Instituciones de filosofía ecléctica (18121814), la Lección preliminar del curso de 1818, las Lecciones de Filosofía, varias ediciones, los Apuntes filosóficos, también del curso de 1818; la Miscelánea filosófica, de 1819, las Máximas morales y sociales y algunos cuadernos y cartas en las que abordó temas de carácter filosófico.

Con todo esto en cuenta, podemos concluir que el padre Félix Varela sí fue un filósofo. No al estilo de Platón, Aristóteles o San Agustín, ni de los clásicos escolásticos de la Edad Media, como Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto y San Buenaventura. Mucho menos al de los filósofos de la escolástica decadente de los siglos XVII y XVIII. Pero sí hay conexión entre su pensamiento, humanista y social, y el de los salmanticenses de los siglos XVI y XVII. El pensamiento del padre Varela puede situarse en el cauce del pluriforme pensamiento ilustrado, cercano a la ilustración católica, sea a la española –la de Fray Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764)–, sea a la francesa o "anglicana". En relación con los padres de la Iglesia y los grandes teólogos cristianos, escolásticos o no, tengamos presente que aunque el padre Félix Varela introduce en su filosofía temas propios de la filosofía moderna, así como el modo de razonar y de relacionar de los filósofos modernos, esto no excluye que tenga en común con los padres y los escolásticos clásicos, el corpus del pensamiento cristiano. Varela no tuvo quiebras en su fe como sacerdote católico y, no padeciendo de esquizofrenia intelectual, los contenidos de la fe no pueden no estar presentes en su pensamiento.

A Varela se le suele identificar, con sobradas razones, no sólo como un buen profesor de Filosofía, sino también como un reformador de los estudios de esa disciplina en el Real y Conciliar Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio. Al serlo en esta institución, lo fue para toda la Isla, dado el peso intelectual del Seminario en sus años de ministerio pedagógico. Peso comparable entonces, solamente, con el de la Pontificia Universidad San Gerónimo.

¿En qué ámbitos de la enseñanza de la filosofía resultó reformador el padre Varela? Por veracidad histórica, en el análisis del pensamiento y de la pedagogía vareliana, se le debería otorgar una cierta precedencia, cimentadora y cronológica, en las aulas del Seminario, al padre José Agustín Caballero, profesor y amigo de Félix Varela, tío de don José de la Luz y Caballero y, según el dictum de José Martí, "padre de los pobres y de la Filosofía". José Agustín Caballero era un hombre iniciador, abierto a las nuevas corrientes de filosofía, ciencia y pensamiento en general, pero no olvidemos que en el inicio de su profesorado todavía era obispo de La Habana don José de Trespalacios, hombre bien formado intelectualmente, pero conservador confeso. Poco debe haber podido mostrar Caballero en relación con la filosofía Ilustrada. Algo se le percibe en sus textos escritos para el Colegio Seminario y un poco más en sus artículos periodísticos,

muchos de ellos firmados con pseudónimos.

Ya con el obispo Juan José Díaz de Espada en la sede habanera y con don Luis de las Casas como capitán general de la Isla, otros aires intelectuales y pastorales se dejaron sentir en el Colegio Seminario y en casi todo el ámbito intelectual de la Diócesis de La Habana. No solo porque hombres como el padre Caballero fueron más lejos en sus tanteos de reforma, sino, y sobre todo, por el estímulo y el apoyo dado por el Obispo al joven Félix Varela, antiguo alumno del padre Caballero, ordenado sacerdote el 21 de diciembre de 1811. A él debemos las reformas más radicales en relación con la enseñanza de las ciencias y de la filosofía. El padre Varela no fue un reformador solitario, pero sí fue quien, en Cuba, supo, en algunos casos, iniciar y, en otros, orquestar las reformas que estaban en la atmósfera intelectual de la época, en la mayor parte del mundo occidental y en el entendimiento y el corazón de una buena parte de los cubanos ilustrados.

Resumiéndolos apretadamente, los tópicos en los que podemos calificar a Varela como reformador no solo de los estudios de filosofía y ciencias (que entonces formaban parte de la misma cátedra), sino también del pensamiento filosófico como tal, son los siguientes:

1. La aprehensión de la filosofía como una conjunción bien articulada de saberes: de los antiguos y de los modernos, y de las diversas escuelas, sin exclusiones a priori. De ahí el calificativo de ecléctica o electiva que dio a su filosofía, pues tomaba de cada autor o escuela lo que consideraba válido. Se esforzó por presentar los diversos ingredientes, de manera articulada en torno a la “verdad” conocida por medio de la razón y de la experimentación –cuando esta resultaba posible–. Ese es el nivel propio de los estudios filosóficos y científicos, según la mejor tradición patrística y escolástica. En este ámbito, la renovación por parte de Varela consistió no tanto en la concepción de lo científico y lo filosófico, sino: a) en la metodología pedagógica utilizada –una especie de mayéutica puesta al día–; b) en la inclusión de estudios críticos de autores modernos –Descartes, Hobbes, Locke, Newton, Leibnitz, Francis Bacon, Antonio C. Destutt, Conde de Tracy, etc.–; c) en la relación copulativa entre su pensamiento propio –eje articulador– y las cotas de pensamiento veraz que creía encontrar en cada uno de los autores consultados.

   De acuerdo con la mejor tradición escolástica, que el Padre apreció, el conocimiento científico consiste en la cognitio rerum per causas, y el filosófico se define como cognitio rerum per principia. A la Teología –scientia Dei et de Deo– corresponde la consideración de los datos de la fe como fuente de conocimiento, pero Varela no enseñó teología en San Carlos. Su teología, tradicional en el mejor sentido de la palabra, sale a flote y se nos hace visible, en su período norteamericano: en las controversias periodísticas con los

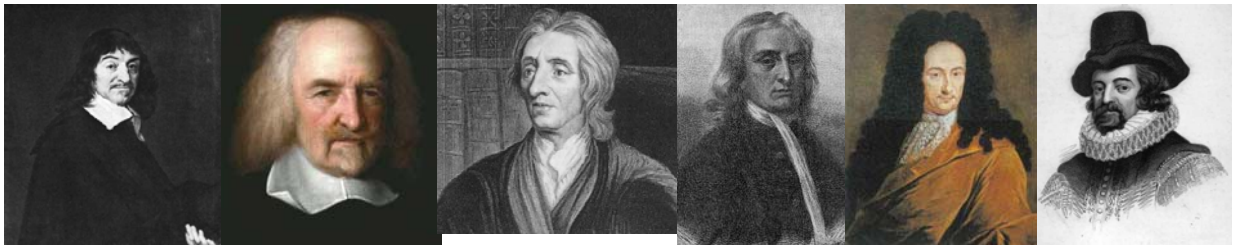
protestantes y en sus trabajos en los Concilios de Baltimore, fundacionales para la Iglesia Católica en Estados Unidos de Norteamérica. Su “Catecismo”, muy apreciado en su época, lo conocemos solo por referencias, pues está hoy perdido. Sería una pieza clave para analizar la teología del Padre. La “escolástica” rechazada de plano por él fue la decadente, en boga en los manuales del siglo XVIII. El padre Varela se habría manejado “a sus anchas” con las corrientes de pensamiento católico del siglo XX, sea con las propias de la teología y la filosofía neoescolástica, sea con las del neoagustinismo o con las del personalismo. Conociendo su actitud intelectual, ya es hora de que no se repita que rechazó la escolástica,
sin más, porque no es cierto. Rechazó la escolástica en boga en el siglo XVIII, pero estudió, admiró y siguió en muchos tópicos la escolástica clásica, la verdadera, la fontal.

2. La insistencia en la experimentación necesaria en las ciencias: físicas, químicas y naturales. Todo ello se conjugaba, en San Carlos, en la época de Varela, con los estudios puramente filosóficos. En mis años de estudiante en el seminario habanero, llegué a ver algunos de los instrumentos de laboratorio, para las clases de Física y/o de Química, fabricados por el propio Padre, de acuerdo con catálogos de la época, o adquiridos por él, a distancia, (fabricados en Francia o en Inglaterra). Hoy esos instrumentos están perdidos.

Seminario de San Carlos y San Ambrosio

3. Siempre se menciona como una adquisición de la metodología pedagógica del padre Varela el cambio del latín por la lengua vernácula –el español en nuestro caso–, como lengua propia para los textos y las clases de filosofía. Posiblemente, él pensaría lo mismo acerca de los cursos de teología, que no explicó en el Colegio Seminario de La Habana. Tenía razón Varela. En principio, para el estudio de cualquier disciplina –científica, filosófica o teológica– es más conveniente, para la recta asimilación, que el profesor, el alumno y los textos fundamentales se expresen en la lengua vernácula. Hoy estas razones nos resultan más evidentes, pues ya se han dado pasos en el análisis de las relaciones entre las “estructuras” y los dinamismos psicológicos y las lingüísticos, en cuanto a la mejor comprensión y asimilación. Pero, precisamente

debido a estas relaciones, con respecto al latín, se debería matizar la “reforma” vareliana. ¿Por qué? Un cierto conocimiento del latín y del griego resulta imprescindible para el buen conocimiento de la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia, la teología y la filosofía de tradición cristiana. Son lenguas-madre. Los textos-fuente y muchas nociones posteriores han sido elaborados en esos idiomas y, en cualquier hipótesis, una traducción no equivale totalmente al texto original. Varela conocía muy bien el latín, suficientemente el griego, el francés y, más tarde, llegó a obtener un conocimiento perfecto del inglés, del que algo había aprendido en su niñez. En relación con el pensamiento contemporáneo –el de Varela y el de cualquier estudiante, siempre–, en cualquiera de los ámbitos académicos mencionados, se hace cada vez más necesaria una cierta familiaridad con las diversas lenguas vigentes, para poder “saborear” la disciplina en cuestión, cuyas fuentes y textos auxiliares no se suelen limitar a un solo idioma. Por lo tanto, junto a la insistencia en utilizar la lengua vernácula como lengua franca en la enseñanza, se debería insistir –en los tiempos de Varela y ahora– en la necesidad de meter el diente, sin miedo, a todas las lenguas necesarias para acceder mejor a los textos-fuente y a lo que se produzca en tal o cual idioma. Si se llegan a aprender bien, mejor; pero se impone, al menos, el conocimiento del “genio” propio de las lenguas-madre y de algunas más.



Descartes Hobbes Locke Newton Leibnitz Bacon

4. Hay tres tópicos varelianos que suelen incluirse, en los ensayos acerca del Padre, en cuanto a su proyección sociopolítica: su clamor por la abolición de la esclavitud, por la independencia política de Cuba –en relación con España y con cualquier otro país–, y por el régimen democrático de corte parlamentario como meta para la sociedad cubana independiente. Que el Padre no se limitó a “pensar filosóficamente” acerca de estos tres temas, es cierto; pero no lo es menos que su proyección ética y política en la sociedad en la que vivió fue una traducción de sus convicciones. Su acción sociopolítica dependía de su pensamiento antropológico y de su filosofía ético-política –el texto y la acción, dependieron de la idea, no al revés–, no expresados sistemáticamente en cursos, pero sí presentes en muchos textos y en lo que, acerca de Varela nos han trasmitido sus contemporáneos. Lo que subyace tras su pensamiento, los textos de sus proposiciones y en sus actitudes, es la concepción de la persona, evidente en la teología y en la filosofía de inspiración cristiana, desde los inicios del pensamiento cristiano, sea en la

Biblia, sea con posterioridad, ya desglosado y explicitado por los Padres de la Iglesia y por la filosofía y la teología escolásticas –la medieval, la renacentista y la barroca salmantina–, así como por el magisterio eclesiástico.

Hoy solemos diferenciar la antropología científica, de la filosófica y de la teológica; y en los tres niveles, se tiende a diferenciar también lo individual y lo social. Si consideramos estos tres temas en su dimensión universal, podríamos afirmar que el Padre no fue innovador en ellos, puesto que muchos pensadores cristianos, desde la Antigüedad, ya se habían pronunciado en contra de la esclavitud y de la dependencia imperial, así como a favor de la organización políticamente participativa (democrática) de la sociedad, bajo formas parlamentarias o análogas. No había un pensamiento cristiano unánime en relación con estos tópicos, pero ya eran sostenidos en sectores significativos de los saberes de inspiración cristiana. Ahora bien, si a escala universal no fue innovador, sí lo fue en Cuba. Es probable que antes que él nadie hablara en Cuba de estas cuestiones con tanta convicción y lenguaje tan rotundo y articulado, apoyado más que en cálculos socioeconómicos y políticos, en razonamientos eminentemente filosóficos, éticos y teológicos, que hoy calificaríamos como "antro-pológicos".

Varela utilizó el razonamiento del cálculo económico y sociopolítico en los ambientes en los que debía hacerlo, pues eso era lo que interesaba a esos auditores, como fue en las Cortes de Madrid y Cádiz. Además, en el caso de los planteamientos en las Cortes, existía el interés por lograr la legislación adecuada, de ahí el uso inteligente de los argumentos y del lenguaje del derecho.

Si consideramos que el rechazo a la escolástica decadente del siglo XVIII, el cambio del latín por la lengua vernácula en la enseñanza de la filosofía y las ciencias, el método pedagógico más participativo y la introducción de autores contemporáneos, fueron componentes importantes en la renovación vareliana de los estudios filosóficos, me atrevo a afirmar que si tenemos una visión amplia del pensamiento filosófico y no lo limitamos a lo enseñado en las aulas del Colegio Seminario, nada resulta tan importante como las "innovaciones" del pensamiento en Cuba incluidas en este acápite: la abolición de la esclavitud, la independencia política y la convicción democrática parlamentaria.

5. También cabría en esta sección, como expresión de la filosofía política del padre Varela, su propuesta de una comunidad de Estados, originalmente territorios incluidos en el imperio español y ya naciones independientes cuando él escribió sus proposiciones a las Cortes. Estas proposiciones, como tantas otras, no se llegaron a

discutir debido al final abrupto de aquellas Cortes, en 1823. Aquí, como en los temas del párrafo anterior, me parece que las formulaciones jurídicas dependen de una concepción propia de la antropología filosófico-teológico-científica, proyectada en el ámbito, novedoso entonces, de las relaciones internacionales: ética, filosofía política y derecho internacional imbricados. Es ahí donde sí se nos manifiesta como un radical innovador. Estaba muy lejos todavía el día en que los ingleses establecieran el Commonwealth, con las naciones que habían sido parte del imperio británico.

Vigencia en Cuba de Varela y su quehacer filosófico

Durante los últimos decenios y, muy en particular, con ocasión del Encuentro Nacional Eclesial (ENEC), en 1986, y de la visita pastoral de S. S. Juan Pablo II a Cuba, en 1998, se ha plantado ante los ojos de muchos cubanos la personalidad modesta y radiante del padre Félix Varela. Para muchos de nuestros compatriotas se había convertido en un icono cubierto de polvo y casi olvidado en el desván universal de la memoria. Algunos lo clasificaron simplonamente como una persona más en el desfile de nombres aprendidos en los libros de historia; uno de esos personajes a los que se levantan monumentos y que, pasado el tiempo, muchos ni siquiera saben ya de quién se trata. Otros conocían el nombre y nada más; ignorando casi todo acerca de la condición de este hombre de luz, incluso ignoraban hasta su condición sacerdotal, que le marcó la vida. Los hay que sí, lo han conocido y apreciado siempre, pero sospecho que, en general, en el mejor de los casos, se le conocía y recordaba como figura histórica, un tanto momificada, sin trabajar por su vigencia efectiva en las situaciones contemporáneas. Sin embargo, pienso que nunca ha estado totalmente ausente de la entraña de nuestro pueblo.

Pero hay un minoritaria estirpe vareliana integrada por aquellos que, no conformándose con saber quién y cómo fue, han hurgado en su persona, en su ser y su existir, en su íntegro quehacer y en su enseñanza, para extraer de semejante fuente el agua lustral y la nutrición necesarias con que recorrer los senderos de la vida, la personal y la comunitaria, con ánimo positivo y con honra indoblegable. Estos últimos, tienen la convicción, de que el padre Varela podría tener vigencia, y no sólo recuerdo histórico, en la Cuba de hoy. Estoy convencido, de que posee una voz que todos los cubanos deberíamos escuchar y de que es un testimonio existencial válido, cuya imitación y seguimiento nos enriquecería sobremanera: estímulo y catalizador, espuela y catapulta.

Es cierto, y no lo deberíamos dejar de tener en cuenta, que del 17 al 20 de diciembre de 1997, tuvo lugar, en la Universidad de La Habana, un encuentro internacional vareliano, patrocinado por la Casa de Altos Estudios “Don Fernando Ortiz” de la misma Universidad y por la UNESCO. El tema unificador de conferencias y paneles fue “Félix Varela, ética y anticipación del pensamiento de la emancipación cubana”. Tuvo un alto

nivel científico, pero el alcance de estos eventos –en lo que a número de enterados y participantes se refiere– suele ser muy limitado y este no fue excepción. En realidad, tendríamos que esperar a la cuidadosa preparación y a la visita de S.S. Juan Pablo II para que Félix Varela saliera de los locales eclesiásticos y de las aulas a las plazas, y comenzara a aparecer frecuentemente en las pantallas de la televisión. Pero dar a conocer y ser conocido no equivale todavía a tener vigencia, aunque es ya un primer paso irrenunciable, necesario para la interiorización y la proyección fecunda hacia realidades distintas de las que el Padre vivió.

En más de una ocasión, durante su estancia en Cuba, Juan Pablo II nos habló del padre Varela, pero las referencias amplias y enjundiosas las reservó para su encuentro con los intelectuales en el Aula Magna de la Universidad, en la tarde del 23 de enero de 1998. Reproduzco a continuación algunas citas de aquella tarde.

Después de definir la cultura como “aquella forma peculiar con la que los hombres expresan y desarrollan sus relaciones con la creación, entre ellos mismos y con Dios, formando el conjunto de valores que caracterizan a un pueblo y los rasgos que lo definen”, Juan Pablo II nos dijo que “En Cristo, toda cultura se siente profundamente respetada, valorada y amada; porque toda cultura está siempre abierta, en lo más auténtico de sí misma, a los tesoros de la Redención”. Continuó después abundando en su concepción de cultura, de alma de la cultura y de evangelización de la cultura. Destaca entonces el Papa las raíces y los componentes de la cultura cubana. No podía faltar la mención al Seminario de San Carlos y San Ambrosio para llegar, por ese camino, al padre Félix Varela, a quien llama “piedra fundacional de la nacionalidad cubana”, porque “él mismo es, en su persona, la mejor síntesis que podemos encontrar entre la fe cristiana y la cultura cubana”.

Menciona su ejemplaridad como habanero, patriota y sacerdote, así como su fuerza renovadora, en la Cuba del siglo XIX, que se proyectó sobre los contenidos de la educación cívica y los métodos pedagógicos de la enseñanza científica y filosófica. Explicitando el legado de Varela, el Papa recuerda que él fue quien primero habló de independencia política de España y de democracia en estas tierras, así como de las exigencias que demanda ese proyecto, “el más armónico con la naturaleza humana”. Lo cual equivale a contemplar las repercusiones del pensamiento del Padre sobre el derecho constitucional, o sea, sobre la filosofía política y el derecho público.

Entendía Juan Pablo II, y así nos lo hizo saber en la Universidad, que la sociedad democrática, según el pensamiento vareliano, demanda: a) “personas educadas para la libertad y la responsabilidad, con un proyecto ético forjado en su interior, que asuman lo mejor de la herencia de la civilización y los perennes valores trascendentes, para ser así capaces de emprender tareas decisivas al servicio de la comunidad”; b) “que las

relaciones humanas, así como el estilo de convivencia social, favorezcan los debidos espacios donde cada persona pueda, con el necesario respeto y solidaridad, desempeñar el papel histórico que le corresponde para dinamizar el Estado de derecho, garantía esencial de toda convivencia humana que quiera considerarse democrática"; c) al recordar el Papa que, para el Padre, la independencia política de España era todavía un ideal inalcanzable, constata que esta convicción no lo paraliza, sino que le mueve a demandar y realizar lo que estaba a su alcance en orden a la consecución de tal meta: "formar personas, hombres de conciencia".

El pensamiento filosófico y político del padre Varela, no puede desligarse de sus convicciones cristianas. Juan Pablo II, refiriéndose a ello, nos decía que: "la motivación más fuerte, la fuente de sus virtudes", fue su profunda espiritualidad cristiana "buscar la gloria de Dios en todo". […] "Esta es la herencia que el padre Varela dejó –nos dijo el Papa– el bien de su patria sigue necesitando de la luz sin ocaso que es Cristo. Cristo es la vía que guía al hombre a la plenitud de sus dimensiones, el camino que conduce hacia una sociedad más justa, más libre, más humana y más solidaria". No deja de recordar el Papa que "la antorcha que, encendida por el padre Varela habría de iluminar la historia del pueblo cubano, fue recogida [...] por José Martí [...] profundamente democrático e independentista, patriota, amigo leal aun de aquellos que no compartían su programa político [...] hombre de luz, coherente con sus valores éticos y animado por una espiritualidad de raíz eminentemente cristiana".

El Papa, conociendo nuestro pluralismo religioso e ideológico, y despojado de todo afán hegemónico, reconoce que en Cuba ya se da "un diálogo cultural fecundo" y anima a todos a proseguir por este camino para "encontrar una síntesis con la que todos los cubanos puedan identificarse, [...] consolidar una identidad cubana armónica que pueda integrar en su seno sus múltiples tradiciones nacionales. La cultura cubana, si está abierta a la verdad, afianzará su identidad nacional y la hará crecer en humanidad". En este diálogo debería estar incluida la Iglesia ya que ella, como las instituciones culturales del país, desea "servir al hombre, cultivar todas las dimensiones de su espíritu y fecundar desde dentro todas sus relaciones comunitarias y sociales". La pastoral de la cultura, imprescindible en la vida de la Iglesia, debe desarrollarse "en diálogo permanente con personas e instituciones del ámbito intelectual".

Terminó el Santo Padre su discurso poniendo "de nuevo en las manos de la juventud cubana aquel legado, siempre necesario y siempre actual, del padre de la cultura cubana; aquella misión que el padre Varela encomendó a sus discípulos: 'Diles que ellos [los jóvenes] son la dulce esperanza de la patria y que no hay patria sin virtud, ni virtud con impiedad'."

A los ojos del Papa, el padre Varela no es solo una persona acerca de cuya vida deberíamos estar bien informados –sobre todo porque su pensamiento filosófico está en las raíces del pensamiento filosófico y las

ideas políticas en Cuba–, sino que, dado el entrelazamiento de su vida ejemplar y de su pensamiento, con la evolución posterior de la propia identidad cultural cubana, es alguien que exige, no solo el recuerdo, sino una vigencia real, en las personas y en el tejido social de nuestro pueblo. No de manera exclusiva, pues hay otros cubanos cuya personalidad y enseñanza también son demandantes de vigencia, pero sí como alguien cuyo lugar se encuentra entre las piedras vivas fundacionales de nuestra identidad. Su lugar no es cualquier lugar, no es un elemento más en la construcción. Es piedra viva fundacional de la casa Cuba, savia imprescindible del árbol Cuba y antorcha necesaria para la navegación de la nave Cuba.

Podríamos, sin embargo, desglosar la vigencia que deseamos, su contenido y sus destinatarios –sin que pretenda aquí agotar sus posibilidades–, y especificar algunos aspectos que requieren una mayor atención en la Cuba de hoy. Pienso, en primer lugar, en los jóvenes, en los Elpidios contemporáneos. No dejemos de tener en cuenta que el nombre “Elpidio” se deriva de la palabra griega elpis, que significa esperanza; Elpidio podría traducirse como hombre esperanzador o esperanzado; hombre de esperanza. Ese es el destinatario simbólico y primero de las Cartas a Elpidio, la obra más válida hoy del padre Varela. Solo animados por esperanzas múltiples, ante todo en Dios, pero también, de otro modo, en tirios y en troyanos, podremos sintonizar con el padre Varela.

El legado del padre Varela es, ante todo, su propia persona, cuyas cualidades lo hacen un hombre poco frecuente en la historia de nuestro país. Fue un sacerdote ejemplar y coherente; en él no se descubren quiebras o contradicciones entre la fe, la condición humana, la adhesión temprana y sostenida a la espiritualidad propia de la Ilustración católica, el patriotismo razonable, la existencia sacerdotal ejercitada en servicios tan diversos como fueron el estudio, la investigación, el magisterio, la actividad política, el ministerio parroquial y la participación en el gobierno pastoral de la Diócesis de Nueva York, y, por último, el testimonio de la ancianidad, la soledad, la enfermedad y la muerte, asumidas con serenidad y entereza de ánimo notables. Varela fue ejemplo de sus contemporáneos y lo sigue siendo, porque fue, simultáneamente, un hombre integérrimo, articulado y cercano. Suscitaba admiración y respeto, sin menoscabo de la proximidad y de la simpatía. Por sus contemporáneos, sacerdotes y laicos, católicos y no católicos, sabemos que imitarlo no era un esfuerzo inútil. La mejor enseñanza del padre Varela reside, pues, en su manera de ser y de existir y en el aliento, trasmitido en su entorno, de ser y de existir como él, lo que no quita valor a su obra escrita, sino que la ensalza con la plusvalía de la coherencia entre obra y vida.

En relación con los intelectuales, la vigencia vareliana hoy tendría también sus tonos peculiares. Todo intelectual está llamado a ejercer, directa o indirectamente, alguna forma de magisterio. Del padre Varela

los intelectuales cubanos podrían aprender un cierto estilo que supone, ante todo, vivir coherentemente su vocación, con actitud congregante y participativa, sin pedantería, ni distanciamientos elitistas. Lo que el intelectual conoce, debe compartirlo; para eso lo recibe. No debería ignorar que dando lo que tiene, él también recibe. Esta observación resulta enriquecida si tenemos en cuenta la variedad de cuestiones de las que se ocupó el Padre. Bastaría revisar el elenco de los libros que componían su biblioteca, la que quedó en Nueva York cuando, debido a su salud quebrantada, marchó a San Agustín donde encontraría la muerte.

Ya podrían aprender del Padre algunos intelectuales del patio a no ser personas unius libri, de un solo libro, de un solo foco de interés. ¡Qué pobreza la del que se concentra en una disciplina intelectual, de manera tan exclusiva, que ignora todo lo que no sea ella misma! ¿Cómo podrá relacionarse adecuadamente con la realidad y con las demás personas y cómo podrá, incluso, relacionar su disciplina con todo lo que de un modo u otro la afecta? Ya sabemos que hoy no podríamos ser humanistas al estilo de los renacentistas, pero una buena dosis de “cultura humanista” resulta imprescindible para sustentar, con racionalidad, una ética sólida, personal y social.

Varela es uno de los mejores ejemplos de esta actitud abarcadora que encontramos en nuestro pueblo. Después de los estudios primarios, aprendió latín y griego; luego, filosofía y ciencias; más tarde, teología y derecho. Siendo todavía estudiante, enseñó latín; después, filosofía, ciencias y derecho constitucional. Mientras tanto, continuaba con sus estudios y lecturas de la Biblia, de los Padres de la Iglesia, de los maestros de la teología católica, de los autores espirituales y de los buenos cultivadores de las letras; tocaba el violín y escribía poesías y piezas de teatro; asistía él mismo a conciertos y espectáculos teatrales; participó activamente en los quehaceres múltiples de la Sociedad Económica de Amigos del País y fundó la institución que, con los años, llegaría a ser la Sociedad Filarmónica de La Habana, promotora de la buena música en nuestra ciudad. Por cierto, todo parece indicar que, aunque gustaba de los compositores de óperas románticas de la época, o sea de los inicios del siglo XIX (Bellini, Donizetti, Rossini), su compositor preferido era Ludwig Van Beethoven. ¡Estaba al día...y no tenía mal gusto! La multiplicidad de intereses continúa presente durante su estancia en Nueva York, aunque en esa etapa el mayor acento estuvo puesto en los menesteres de la parroquia y de la Vicaría General y en la atención a los cubanos y a las realidades cubanas.

O sea, prácticamente, el pluralismo de intereses y de dedicación estuvo presente hasta el final de la vida terrenal del padre Varela, pero no se trataba de una diversidad desordenada, sino de un mundo rico, muy bien articulado en su personalidad equilibrada, cristiana y sacerdotal. La familia, la escuela, la universidad, la Iglesia, los medios de comunicación social, etc., es decir, toda persona y/o institución relacionada con la

formación de niños y jóvenes, y con la orientación de los adultos, debería prestar atención a esta imbricación bien estructurada entre la instrucción vasta y la educación ética y estética, que nos conducen a una mejor aprehensión y vivencia de la condición humana. Al estilo vareliano.

El padre Varela supo ser muy coherente con los contenidos de la fe católica y la adhesión eclesial, lo cual trae consigo el empeño evangelizador. Pero sabía de sobra, como conocedor de la realidad humana que le tocó vivir, que no toda persona es católica, y que la fe religiosa, ni la católica, ni la de ningún otro color, es fruto de solo de los esfuerzos humanos. Es fruto de la conjunción de la gracia de Dios y de la libertad humana responsable. Por lo tanto, sabía bien –y abundan sus textos al respecto– que en materia religiosa y ética no debería darse lugar ni a la imposición ni al fanatismo, sino al diálogo y a los intentos de persuasión razonable y respetuosa de las distintas identidades. Aunque este no es el lugar para desarrollar mis puntos de vista al respecto, me parece que, en la Cuba de hoy, una persona ilustrada, religiosa o no, que se identifique como "vareliana", debería contemplar con pupila muy despierta el fenómeno integral de los sincretismos religiosos: entre el cristianismo y las religiones de origen africano y entre las religiones de diverso cuño y las pseudorreligiones propias de la New Age, más bien epocales, no raigales. Hoy se presentan entre nosotros y se "justifican", indiscriminadamente, todas las formas de sincretismo como consecuencia de nuestro mestizaje cultural, en el primer caso mencionado; o del "todo vale" de la posmodernidad, en el segundo.

Se impone un discernimiento generalizado y los responsables de las políticas culturales en el país son los primeros convocados para poner coto a las involuciones culturales –realizadas bajo la sombrilla de la religión y de los derechos humanos–, de las que todos somos testigos. La promoción de lo genuinamente cultural es el mejor antídoto –y se realiza esta promoción, aunque no siempre por cauces acertados–, pero no podemos esperar grandes efectos positivos, si simultánea y esquizofrénicamente se permiten, y hasta se promocionan también, dañinas involuciones socioculturales. La actitud personal y el pensamiento del padre Varela, frente a las situaciones religiosas y éticamente conflictivas de su época, nos iluminan en la nuestra. Releamos con esta perspectiva las Cartas a Elpidio, algunos artículos de El Habanero y algunas reflexiones filosóficas sobre tópicos de esta índole, y encontraremos luces capaces de clarificar nuestros paradigmas éticos y culturales que, frecuentemente, nos parece que si bien no están del todo ausentes, sí da la impresión de que están diluidos y carentes de las debidas jerarquizaciones.

En nuestra contemporaneidad valen también, entrelazados con su magisterio testimonial, la actitud y los criterios pedagógicos del Padre, que no pueden faltar en este desglose de la eventual vigencia de Félix Varela para nosotros. No abundo en lo que ya he expuesto en otros ensayos y en lo que otros han escrito con mejor pericia profesional que

yo, pero insisto en cuán necesario sigue siendo atender no solo a lo que se enseña, sino también al cómo se enseña. Lamentablemente seguimos teniendo muchos maestros, en todos los niveles y en todas las disciplinas, poco capacitados en la materia que enseñan y tan simplonamente repetidores y autoritarios, exigentes sostenidos de una actitud pasiva del alumno, que no pueden ni despertar interés, ni colaborar al desarrollo del entendimiento. Varela deseó barrer el método del magister dixit, frecuente en una cierta escolástica decadente de los siglos XVIII y XIX; pues bien, el Padre podría darse un paseíto por nuestras aulas y descubriría muchas actitudes análogas, a más de un siglo de su muerte.

Hoy el ejercicio de esa metodología es tanto más irresponsable y censurable porque en estos últimos ciento setenta años se ha avanzado sobremanera en el conocimiento de la persona, del psiquismo, de los resortes de la comprensión y, en términos generales, de los caminos del aprendizaje. Lo que, en este terreno, se podía excusar todavía en los inicios del siglo XIX, es francamente inexcusable al comenzar el siglo XXI. A la participación activa del alumno en las clases –esa especie de mayéutica vareliana que sus alumnos tanto agradecieron y nunca olvidaron–, habría que añadir, como una expresión de esa participación activa, la experimentación en el estudio de las ciencias (física, química y ciencias naturales) que aunque se da entre nosotros, no alcanza todavía los niveles deseados.

Otro aspecto capital en la metodología pedagógica del Padre fue su utilitarismo rectamente entendido, o sea, su empeño por enseñar lo que resulta verdaderamente útil, tanto en el orden del pensamiento filosófico, incluyendo en él la ética, como en el del pensamiento científico. Utilitarismo que no se debe equiparar al pragmatismo burdo, pensado en términos de inmediatez y despojado de eticidad. Para el Padre nada es más útil que la búsqueda de la verdad y la práctica de la virtud. Es en este horizonte el que se debe colocar su utilitarismo, empeñado en barrer las cuestiones bizantinas, que sí son inútiles y que tanto contribuyen a apagar el interés de los estudiantes. No pueden descubrirles la utilidad para la vida, ya que no la tienen, y razonablemente piensan que no vale la pena dedicarles algún esfuerzo.

El cimiento del aprendizaje reside en aprender a pensar bien; lo que equivale a decir que la responsabilidad cimera del maestro es enseñar a pensar bien, con cabeza bien estructurada y con pensamiento propio. Es el sentido del dictum de don José de la Luz y Caballero sobre su maestro, el padre Varela: “Mientras se piense en la isla de Cuba, se pensará en quien primero nos enseñó a pensar” (o “en pensar”, según otra versión del dictum que no cambia su sentido). De ahí la importancia concedida por el Padre a la enseñanza de la lógica, como fundamento de cualquier estudio ulterior, para que el joven estudioso sea capaz de proceder con pensamiento veraz, bien articulado y rectamente dirigido, y pueda llegar así al conocimiento de la verdad propia del estudio en cuestión (científico, filosófico, jurídico, político, teológico, etc.). Tengo la impresión de que

este empeño por enseñar a pensar bien, articuladamente y con pensamiento propio, no ocupa el lugar debido en nuestra pedagogía contemporánea: ni en la de los mayores en el hogar, ni en la de los maestros en los centros de enseñanza.

La metodología pedagógica vareliana también incluía, junto al estímulo por ampliar el campo de los estudios o, dicho de otro modo, los focos de interés –rasgo vareliano ya subrayado–, el señalamiento de las relaciones de diversa naturaleza que pueden existir entre las materias de estudio: concatenación, dependencia en una u otra dirección, condicionamientos de tiempo y lugar, etc. Tampoco veo esta realidad como una adquisición generalizada en la pedagogía cubana contemporánea.

Como corolario de todas estas reflexiones, podríamos preguntarnos razonablemente si los contenidos de las disciplinas que enseñó Varela y la filosofía que expuso fuera de las aulas, tienen todavía alguna vigencia. También aquí se impone el discernimiento, pues es cierto que el pensamiento humano, las ciencias y las tecnologías, la práctica política y la experiencia eclesial han recorrido un largo e intenso camino desde los tiempos del padre Varela hasta nuestros días. Sin embargo, en el terreno de los principios, el contenido de las enseñanzas varelianas acerca de lo religioso –en sí y en Cuba–, de la ética, de la persona, de la estética, de la sociedad civil, de la patria, de las relaciones internacionales (de manera particular en relación con España e Hispanoamérica), de la valoración de las ciencias y de la experimentación, etc., mantiene su validez. A todos los que tenemos la responsabilidad de enseñar, nos convendría, de vez en cuando, darnos un bañito nutricio en esas aguas varelianas.

En relación con los tópicos en los que he apelado a la vigencia del pensamiento y/o el ejemplo del padre Varela, convendría abundar en algunos desiderata comunes. Por ejemplo: la fidelidad al pensamiento vareliano trae consigo el distanciamiento de toda forma de fanatismo, de idealización o mitificación deformante de la realidad y de pseudoespiritualismo desencarnado, sin incidencia en la vida concreta. De las actitudes contrapuestas, o sea, de racionalidad y de fe razonable, de sano realismo y de espiritualidad evangélica, la vida de Félix Varela es testimonio y enseñanza y en sus escritos aparecen, esparcidos, mensajes de esta índole, concentrados, sin embargo, con mejor diafanidad, en las Cartas a Elpidio. Estas tres notas tienen vigencia suma en la Cuba de hoy, pues a pesar de las que don Fernando Ortiz llamara “revoluciones racionalistas”, los cubanos seguimos inclinándonos fácilmente al fanatismo, a la mitificación de la realidad y a diversas formas de pseudoespiritualidad desencarnada, tanto en el ámbito estrictamente religioso, como en el de la vida civil. Por lo general, forman una madeja, se entrelazan: quien, sin dejar de contemplar las mayores alturas, se esfuerza por cultivar una espiritualidad asentada en lo real, normalmente trata de aprehender la realidad, aunque esta no sea de su agrado, y mantiene sus actitudes vitales sujetas por una sana racionabilidad. Por el

contrario, quien consciente o inconscientemente cultiva el delirio espiritual que ignora la naturaleza, percibe una imagen muy distorsionada de esta y, fácilmente, cae en cualquier suerte de fanatismo (religioso, político, cultural, etcétera).

Para el padre Varela esa espiritualidad capaz de cimentar una existencia humana de manera tal que esta pudiera crecer hasta alcanzar la mayor plenitud posible, es la espiritualidad católica. Sin embargo, él conoció, trató familiarmente, respetó y admiró a personas que profesaban religiones no católicas y a personas que no profesaban religión alguna, pero para él las mayores posibilidades de desarrollo humano estaban en el seguimiento e imitación de Jesús en la Iglesia Católica. Dicho de otra manera, en la vivencia genuina de la fe en el Dios de Jesucristo. Expuso y propuso su pensamiento con humildad y respeto pero, al mismo tiempo, con claridad y firmeza, sin quiebras. Los errores y los pecados de los miembros de la Iglesia Católica, le generaban dolor, pero no “complejos” y, mucho menos, simulaciones en su conducta o en la exposición de su pensamiento. En esto también tiene vigencia el Padre, sobre todo para los católicos. Estamos llamados al diálogo, forma de la caridad fraterna en una sociedad pluralista como la nuestra, frente a cualquier forma de conflictividad religiosa o social. Pero el diálogo supone el compromiso de las partes con la parcela de verdad que poseen y que las posee, así como, la capacidad de escucha, de tomar en cuenta con seriedad el pensamiento del “otro”. El mejor aporte que la Iglesia Católica puede ofrecer a la nación cubana, en este momento de su historia, es la exposición y el testimonio de la verdad acerca de Dios, acerca del hombre y acerca del mundo en el que el hombre vive y se desarrolla, valorando la luz de la fe, pero también, y por cierto con mucha firmeza, la necesidad de la razón. Terreno común a todas las personas. No olvidemos que en las más frecuentes formas de la posmodernidad, la irracionalidad reina. Sin abandonar nunca la opción por el estilo dialogal, integrado en su tarea evangelizadora. De todo ello, el padre Varela puede darnos lecciones eminentes, sea durante su vida en La Habana, en su desempeño como diputado a las Cortes en España o durante su prolongada estancia en Estados Unidos de Norteamérica, principalmente en Nueva York.

En el ámbito político, si habló de guerra como medio necesario para la independencia política de España, él, que no era hombre de violencia, fue debido a la convicción de que ya nada se podría obtener del gobierno español por medio de las vías civilistas; convicción que adquirió en España durante su estancia en las Cortes. Sabemos que su proyecto original no era de independencia, sino de autonomía y que contaba con los medios parlamentarios para obtenerla. Solo al fallar estos, postuló la guerra. Me pregunto si ante la naturaleza de las guerras contemporáneas, continuaría postulando la guerra como una solución apropiada al fallar otros medios, o si hablaría de ella más bien como la última de las posibilidades y como un serio descalabro de la persona humana, por no decir fracaso, al no ser otra cosa que la derrota de las fuerzas de la razón

a favor de las falsas razones de la fuerza.

Con el tema de la independencia se enlaza una actitud frecuentemente señalada en relación con el Padre. Sea en este ámbito sociopolítico, sea en otros, la constatación de la imposibilidad temporal de aquello que consideraba óptimo, no lo paralizaba; se lanzaba entonces a lo bueno posible. Por ejemplo, para él la independencia política de España y el establecimiento de un régimen democrático de corte parlamentario era una meta sociopolítica que no creía realizable por el momento. Se dio entonces a la tarea de formar –en la medida de sus escasas posibilidades– hombres capaces para asumir la independencia y la democracia parlamentaria, cuando llegara el momento oportuno.

En nuestro país, muchos experimentan la imposibilidad transitoria de construir una sociedad de acuerdo con su visión de esta. Se sienten incómodos en la sociedad cubana contemporánea; querrían otro tipo de organización sociopolítica y económica, y por el momento no ven el camino de realización de su proyecto. Esto los lleva a una apatía social o al distanciamiento geográfico. La lección de Varela, a mi entender, es otra. Creo que él se preguntaría cuáles serían sus posibilidades de realizar algo positivo, en el seno de su Iglesia y de su pueblo, en la línea de su proyecto, dentro del ámbito real de la sociedad cubana actual y siempre en actitud dialogal, que no ignora a “los otros”; qué podría sembrar, sabiendo que probablemente no le tocaría realizar la cosecha.

Sería este, según mi criterio, el estilo vareliano de trabajar hoy por el bienestar integral de los cubanos: aportar lo bueno posible, con realismo (que no equivale a conformismo estéril) y, simultáneamente, con visión amplia, abarcadora y ungida por la nostalgia de la futuridad mejor par la casa Cuba.

Los que asumimos la paternidad de Félix Varela, deberíamos seguir, sin ruido pero con tenacidad, ese camino generoso, cuesta arriba y sabio. A lo largo de ese camino encontraremos a los cubanos que desean mejorar el proyecto socialista actual, lograr que resulte más eficaz para la consecución del mayor bienestar posible de todos los cubanos. Encontraremos también a los que estiman que cualquier proyecto socialista ha quedado descalificado por historias recientes y, siguiendo esa línea de pensamiento sociopolítico, se afanarán por el tránsito hacia una sociedad liberal, de corte neocapitalista, con mayores o menores retoques que den cabida al bienestar compartido. Me parece que los dos caminos pueden ser coherentes con una visión cristiana del hombre, de la sociedad nacional y de la sociedad internacional. El que me conozca bien, debe saber cuál es la ruta de mis preferencias que, a mis ojos, estaría más cercana a la opción humanista que podía hacer el padre Varela, si viviese en los albores del siglo XXI. Pero preferir, no significa necesariamente excluir. Tengo mi pensamiento en el espacio sociopolítico y económico, pero no descalifico al que piense de otra manera.

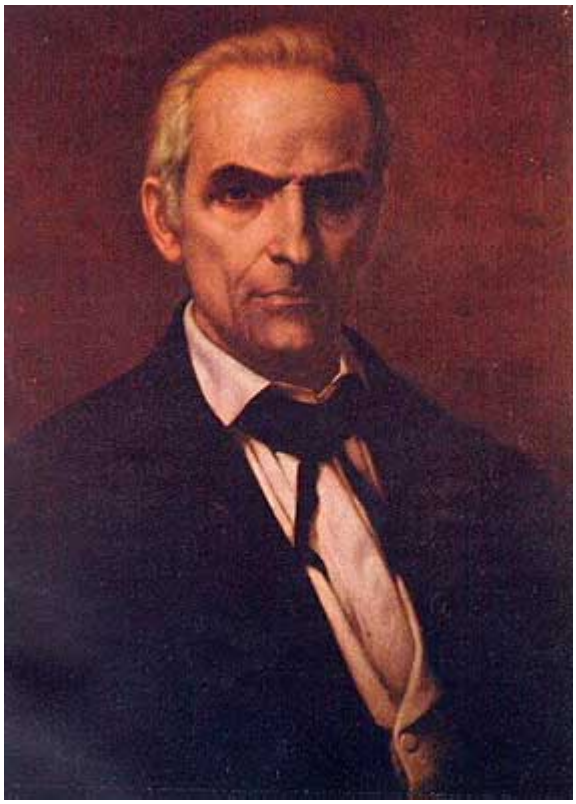
En todo caso, no lo pidamos al padre Varela precisiones contemporáneas sobre la polis. El mundo contemporáneo, globalizado, presenta otras oportunidades y otros riesgos desconocidos en la primera mitad del siglo XIX. Pero si buceamos en su manera de proceder y en sus escritos, acerca de todo lo relacionado con las realidades sociopolíticas y económicas, no resulta un descubrimiento del Mediterráneo estimar que el Varela deseaba para Cuba –ya lo he escrito con anterioridad– una sociedad política democrática, participativa, de corte parlamentario, pensada y llevada a efecto por todos los cubanos, actores y no simples espectadores de la cosa pública, ungida en todos sus aspectos por lo que hoy calificaríamos como justicia social. Rechazaba muy explícitamente la esclavitud, o sea, la mayor enfermedad social del momento. Rechazaba, también de manera explícita, toda forma de anexionismo. Recordemos su expresión: Cuba debe ser en lo político tan isla como lo es en lo geográfico. Los medios para realizar tal ideal incluían, ante todo, la Ética Cívica, así, con mayúscula. O sea, la virtud que incluye el compromiso responsable con la búsqueda incansable de la verdad y de la justicia en todos los niveles, de todas las formas posibles de honestidad y de las mayores cotas de libertad responsable, así como la formación intelectual seria para los diversos menesteres que la sociedad democrática requiere.

Ya he afirmado en párrafos anteriores de este texto que la construcción de la polis supone, desde siempre, desde mucho antes de la existencia del padre Varela y con mayores razones hoy, el pluralismo de opiniones en los ciudadanos-actores. Al respecto, ya los antiguos romanos afirmaban Tot sententiae quot capita (Hay tantas opiniones cuantas sean las cabezas). El pluralismo político inevitable, bien encarado y nunca disimulado bajo máscaras de unanimidades casi nunca logradas, es una realidad enriquecedora y purificadora, siempre que se viva con espíritu de diálogo franco y respetuoso de las diversas identidades, y con el empeño por la concertación, noble y generosa, de las voluntades concernidas. Con el vocabulario propio de su época, que no es el nuestro, el padre Varela contempló con inteligencia y virtud esta realidad, rechazando la violencia de la guerra y de las marginaciones sociales a los últimos lugares de las opciones posibles. Su escenario era la mesa de negociaciones, no el campo de batalla, aunque haya llegado a afirmar que la guerra, al fin y al cabo, sería el único camino posible para lograr la independencia política. Podríamos especular cuál habría sido nuestra historia si Cuba hubiese obtenido la autonomía en el primer cuarto del siglo XIX. No sé cuál habría sido, pero estoy seguro de que habría sido diversa y, probablemente, mejor que la que en realidad ocurrió y conocemos.

Y termino esta reflexión sobre el legado de Varela en el ámbito sociopolítico reiterando –lo repito en muchas ocasiones– que, al Padre, lo imposible circunstancial ni lo paralizaba, ni lo orientaba hacia caminos errados o erráticos, sino que lo estimulaba certeramente hacia lo bueno posible, o sea, hacia lo que conduciría a la obtención de las metas deseadas. Quiera Dios que nuestros Elpidios de hoy deseen erguirse verticalmente, porque tienen vértebras de acero y de titanio que se lo

permitirían. Traten de hacerlo todo bien, todo lo bien que puedan, con una conjunción perfecta, sin disonancias ni estrépitos, en esta casa Cuba, en construcción y restauración perdurables y articuladas. Tenemos que cuidar de ella. Es la nuestra. La única nuestra. Todo lo demás, es espejismo en el desierto.

[1] Medardo Vitier, Las ideas en Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2002, p. 165.



JOSÉ DE LA LUZ. LA FILOSOFÍA Y LA POLÉMICA DE LA EMANCIPACIÓN

Alicia Conde Rodríguez

La cultura cubana está signada en su proceso histórico por un acontecimiento que acusaba el mayor enfrentamiento de ideas que jamás se haya conocido en la historia intelectual de la Isla. Se trata de la polémica teórica desatada desde los principales periódicos de La Habana, Matanzas, Trinidad y Camagüey –Diario de La Habana, Noticioso y Lucero, La Aurora de Matanzas, Gaceta de Puerto Príncipe, Correo de Trinidad– entre los años de 1838 a l840. El punto de partida de tan amplio enfrentamiento fue la reforma que sobre la enseñanza había sugerido José de la Luz y Caballero en la "Advertencia-Proemio" al Elenco de 1834, luego publicada en la Gaceta de Puerto Príncipe el 12 de mayo de 1838. Si bien el Elenco no provocó ninguna reacción en su momento, no ocurrió así cuando se reeditó en la publicación principeña. El contexto intelectual, social y político se había modificado sustancialmente. En consecuencia, quedó colocada sobre la mesa de discusiones la esencia misma o de cómo pensar y cómo conocer las problemáticas más candentes de la sociedad cubana de entonces; más aún, las perspectivas del conocimiento y de la formación cubanos.

Métodos, concepciones, conceptualizaciones y teorías que abarcaban todas las ramas del conocimiento y de sus interpretaciones ocuparon el centro del debate que era y es, el punto de partida de cualquier intento de conocer y explicar una realidad.

José de la Luz y Caballero, desde Cuba, con un conocimiento medular de las obras de Victor Cousin, fue el único filósofo latinoamericano y, quizás del mundo, que no solo acometió, sino que logró el desmontaje teórico de las propuestas del pensador francés. Demostró las trampas teóricas de la concepción ecléctico-espiritualista y el peligro de anulación de todo proyecto emancipatorio para la sociedad cubana que ella encerraba; como contraparte, salía a relucir, en toda su coherencia creadora, la concepción liberadora del hombre, de la sociedad y de la nación que estaba en el interior del pensamiento lucista.

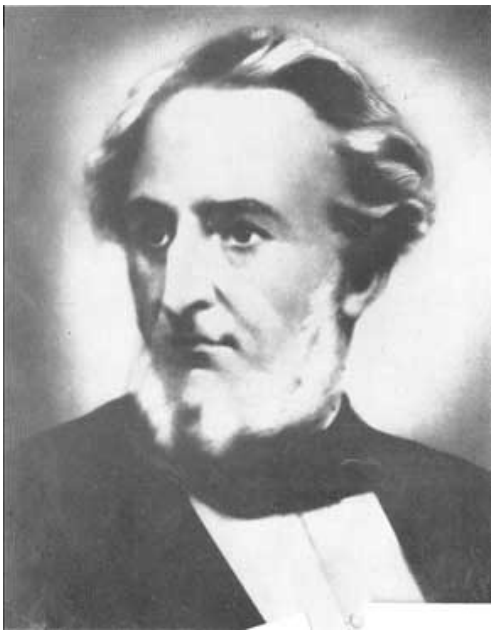
El amplio grupo de intelectuales cubanos que intervinieron en la polémica se dividió esencialmente en dos tendencias. Por un lado, quienes sostenían la

concepción patriótica de Félix Varela con todo lo que implicaba en la preparación de un pensar para la formación de una cultura propia; por otro, quienes rompían con esta tradición del pensamiento propio. Tradición, y no tradicionalismo, en tanto el objetivo vareliano-lucista era transformar para solo conservar lo auténtico; formar a los ciudadanos y patriotas –ni súbditos ni colonizados–, a los hombres libres de conciencia que ejecutaran la obra de crear la nación libre, republicana, laica, democrática y de justicia social. Entre los nombres y seudónimos –algunos de los cuales aún hoy no se sabe a quienes corresponden de los que se declararon abiertamente partidarios de Cousin, se encuentran Manuel Aguirre Alentado (El Adicto), Manuel Castellanos Mojarrieta (Rumilio), Miguel Storch (Dómine), Domingo León y Mora, Nicolás Pardo y Pimentel, Isidoro Araujo de Hita, Manuel González del Valle y José Zacarías González del Valle. Así, también podemos mencionar a aquellos que se identificaban con el ideario vareliano: José T. de la Victoria, Manuel Costales, Gaspar Betancourt Cisneros (El Lugareño), Francisco Funes, Francisco Ruiz, Vicente Antonio de Castro, Antonio Bachiller y Morales y, en el lugar cimero, José de la Luz y Caballero, quien firmó, entre otros seudónimos, con el de Filolezes (amante de la verdad).

Habría que destacar, con especial énfasis, que la Polémica Filosófica Cubana no es un hecho puntual dentro de nuestra historia ideológica, sino que se advierte inserta en el proceso de formación cultural de la sociedad cubana, cuyos antecedentes la explican y cuyas consecuencias marcarían rumbos en los destinos teóricos del país. Desentenderla de este rigor histórico sería mutilar y mitigar la significación de tan compleja confrontación de ideas.

La Polémica Filosófica desatada a partir de 1838 era el resultado lógico de una de las más profundas crisis de la sociedad cubana; a esa crisis se unía una intensa lucha en los reajustes del poder, la cual implicaba un rediseño de toda la sociedad colonial, en particular, de los mecanismos ideológicos y teóricos, tanto de los elaborados por la metrópoli, como de los generados en la colonia. La crisis provocó, en primer lugar, lo que se denomina la diáspora intelectual cubana, no solo debido a la dispersión de los intelectuales por diversos países sino, también y, sobre todo, por la diseminación de ideas y los desencuentros de lo que, hasta entonces, se había manifestado como un movimiento consensual y creativo.[1] Los ejemplos individuales de mayor significación y, a la vez, símbolos de la integridad intelectual y del compromiso de fondo con Cuba y su destino lo eran los desterrados Félix Varela y José Antonio Saco. La otra cumbre del pensamiento, José de la Luz y Caballero, asumiría la extraordinaria labor de, aquí en Cuba, librar la cruenta batalla de ideas justamente en un medio social, político e intelectual tan hostil que había logrado expulsar de su seno a todo pensamiento discrepante del poder y de la sociedad colonial y esclavista. Sin embargo, este movimiento histórico, de trascendencia suma, no ha sido comprendido en su totalidad y, por tanto, se presentan inconexas sus consecuencias políticas, económicas, sociales, culturales y teóricas; así, ha pasado sin lustre uno de los momentos decisivos de la historia cubana, explicativo de las grandes tendencias

de la segunda mitad de siglo XIX.



Gaspar Betancourt Cisneros

Aunque la crisis cubana se manifestaba dentro de la estructura colonial, coincidió con la que en América Latina se producía después de los primeros lustros de independencia como consecuencia del florecimiento de los conflictos que habían quedado latentes, y del agotamiento de los primeros ensayos de autogobierno. Un clima de pesimismo, nihilismo y falta de fe en sí mismos abría el camino al pensamiento del rebajamiento y de la dependencia, a una cierta convicción de incapacidad propia. Este es el terreno propicio para el surgimiento de caudillos que se asumen como la personificación del Estado, y de la consolidación de las dos únicas instituciones que tienen un alcance nacional, el Ejército y la Iglesia. El conflicto cubano presenta otras aristas que tienen en el fortalecimiento del anexionismo a Estados Unidos o en un cierto integrismo hispano mal concebido, sus mejores y más coherentes manifestaciones.

Si un rasgo importante tuvo la Polémica Filosófica Cubana fue, sin dudas, la universalidad de sus referentes teóricos, gestores de ideas y base para la creación de un pensamiento propio capaz de penetrar la complejidad de la naturaleza física y social del país. Pudiéramos remontarnos a lo que significó la primera recepción del pensamiento europeo en la Isla, es decir, a la escolástica que, en la riqueza teórica de los teólogos españoles del siglo XVI, Melchor Cano y Francisco de Vitoria, entre otros, debatieron en su interior cuestiones vitales para la comprensión del derecho de gente, de la racionalidad del indio, de lo trascendente e inmanente, del ser y los entes, y otros muchos campos aún sin despliegue, sin independencia de la filosofía, como la física o los elementos que conformarán los primeros pasos de la psicología.

El Siglo de las Luces penetra en Cuba no menos que la escolástica anterior. Resultó un hervidero de propuestas. Desde los aportes de las especialidades, que andando el tiempo serían ciencias particulares como la física, la química, la biología, la psicología y la fisiología, hasta los pensadores europeos que animaron la aguda crítica de quienes en suelo cubano pensaban en los problemas, necesidades y tradiciones nacionales, en una época en que la razón y la experimentación sentaban plaza en la inauguración de la modernidad. Pero una época que en la particularidad cubana se enlazaba con la ruptura de la tradición criolla, el auge de la esclavitud y los pasos para llegar a la modernidad por una vía nada europea, y que por esa misma pretensión, debía pensarse desde un nuevo observatorio. Junto a los aportes a la lógica de la escuela Port Royal, el Novum Organum de Francis Bacon, el Discurso del método... de Renato Descartes, el

Ensayo sobre el entendimiento humano de John Locke y las obras de Etienne Bonnot de Condillac, se encontraban los que abrían caminos específicos en otros terrenos como el pedagógico: el Emilio, de Rousseau; la Historia Natural, de Buffon, o los trabajos sobre economía de los españoles Miguel Antonio de la Gándara, Enrique Ramos y Nicolás de Arriquibar, y del islandés Bernardo Ward. Especial importancia tuvo en nuestro siglo XVIII la obra monumental de Benito Gerónimo Feijóo, Teatro crítico universal.

No menos significativa sería la relación de los ilustrados españoles que con Aranda, Floridablanca, Campomanes y Jovellanos confirieron sus dimensiones hispanas al iluminismo que se recibía de Inglaterra y Francia. Todo ello, entre otras obras, formó parte de las lecturas básicas para la fundamentación de un método de conocimiento y para la elaboración de un pensamiento derivado del conocimiento nuevo. Este camino fue esbozado por el padre Agustín Caballero, quien propondría ya la idea de una filosofía electiva. Los pasos iniciales dados por Caballero adquirirían su dimensión mayor en los hallazgos teóricos y en la propuesta metodológica de Félix Varela. El Padre Fundador contó con una amplia base teórica que ya no fue solo la riqueza del siglo XVIII, sino la particular producción intelectual de la encrucijada de dos centurias, signadas por la Revolución Francesa, la crisis española de principios de siglo y el camino independiente emprendido por Latinoamérica. A la lectura de los autores mencionados se incorporaría la filosofía postkantiana, la ideología de Destutt de Tracy y Cabanis, entre otros. De este momento de la historia de las ideas en Cuba surgiría, por primera vez, una propuesta coherente, que enlazaba la emancipación del pensamiento de la escolástica anterior con el pensamiento emancipador del hombre y de la sociedad. Surgió allí, también de la mente del padre Varela, la definición de la filosofía como natural y su liberación de la metafísica, la ontología y la especulación. Filosofía como ciencia de la naturaleza, sea esta física o humana, interna o externa, y que rebasando la definición abstracta de esencia permitiera, desde la observación y la experimentación, la racionalidad de un pensamiento con límites tangibles y alcanzables, fundamentador de un conocimiento de lo verdadero, en tanto posibilidad natural de lo racional.

Aquí, la idea filosófica se ataba al avance de las ciencias; pero las ciencias, por la naturaleza del observador y de lo observado, del pensador y de lo pensado, tendrían como terreno de lo alcanzable el campo potencialmente gnoseológico de su realidad inmediata. Filosofía, ciencias, sociedad, constituían los objetos patrióticos para conocer y hacer. De aquí que el patriotismo al cual Varela le dedicaría su lección única y final fuera compromiso ético y científico, condición sine qua non del filósofo, punto de partida y de llegada del pensamiento y de la obra. Patriotismo y no patrioterismo, pues se trataba del desprendimiento del que sabe, y no de la especulación ventajosa que explota el sentimiento en beneficio personal.

Antonio Bachiller y Morales

La derivación de la idea patriótica de Varela que encontraría en Luz su defensor teórico, pedagógico y humano, alcanzaría en Martí su definición más acabada: si patria es humanidad es porque ella es la parte de la humanidad en que nacemos y a la que estamos más obligados, porque con nuestra contribución a la patria contribuimos al universo humano.
Caracteriza a la época de la polémica filosófica el reflujo de los movimientos revolucionarios, patrióticos, republicanos y liberales. Un pensamiento conservador, y en el mejor de los casos conciliador entre lo viejo y lo nuevo, aunque presentado de novedoso modo, pretendió barrer no ya con las consecuencias teóricas del ciclo de las revoluciones, sino más atrás, con todo el pensamiento ilustrado al que se acusaba de haberlas generado. Cuando en 1837 se iniciaba la crisis política, social y teórica de la sociedad cubana con el fracaso del movimiento reformista, la crisis de la esclavitud y la inseguridad azucarera, el reajuste del poder colonial –entonces en manos de liberales– y muy en particular la ruptura del consenso intelectual, se presentó a la "nueva filosofía francesa" como la idónea para desmontar las bases teóricas del pensamiento cubano anterior en su dimensión vareliana. La amplitud de las reflexiones de entonces obliga a referirlas. No solo los autores ya citados, sino que se entremezclaban Leibnitz, Spinoza y Hobbes con Voltaire, Condorcet, Turgot y Montesquieu. Incluso, lo más actual de la producción mundial se debatía en La Habana: la escuela escocesa del sentido común, el movimiento tradicionalista (Joseph de Maistre, Lois de Bonald, Benjamin Constant, Lamanais), la psicología (Maine de Biran), el utilitarismo inglés (Dugald Steward, William Hamilton, J. Benthan), el positivismo (A. Comte), el idealismo alemán (Hegel, Schelling y Fichte) y la frenología (F. J. Gall).

El eje central de la polémica desatada en La Habana lo constituyó el espiritualismo ecléctico francés expresado en la obra de su más importante formulador, Victor Cousin. No fueron casuales el momento y la circunstancia que convertirían al espiritualismo ecléctico en una propuesta acrítica de la sociedad cubana. En 1838 el sistema educacional cubano pasaba por un profundo reajuste. En 1842 se pondría en práctica el nuevo plan de estudios, sostenido por la reforma implantada por el poder colonial. La secularización de la Universidad de La Habana, la conversión del Seminario de San Carlos en centro para la formación de sacerdotes solamente, era la expresión de algo más profundo que una reestructuración del sistema educacional. Al asumir la filosofía de Cousin, se pretendía eliminar toda la enseñanza anterior, basada en los principios varelianos y el pensamiento de la modernidad creadora y del creador espíritu del pensamiento cubano. Manuel González del Valle, rival de los valerianos desde los

inicios de la década anterior, al preparar la nueva cátedra de filosofía de la Universidad de La Habana en 1838, impuso este nuevo espiritualismo ecléctico cuyos derivados teóricos implicarían la subordinación intelectual, la formación de las élites, la expresión teórica de una cultura rebajada intelectualmente, la reafirmación del colonialismo y, en lo esencial, la liquidación del pensamiento de la emancipación surgido de la creatividad del pensamiento vareliano. No es casual que la última reedición de Lecciones de filosofía, de Félix Varela, hecha por su autor en Estados Unidos, se realizara un año antes de la reforma educacional. José de la Luz y Caballero, Francisco Ruiz y otros recibieron esta obra y según la confesión de ambos, la utilizaban como texto de sus cursos en el Colegio de Carraguao y el Seminario de San Carlos.

El hecho de revitalizar el predominio de las autoridades filosóficas, de las especulaciones metafísicas, de la preponderancia del estudio de la conciencia individual en la interpretación de la sociedad, y la renuncia a las contribuciones más importantes del pensamiento ilustrado se centraba en el empeño por desterrar las ideas de Félix Varela de la enseñanza.

Lo cierto es que Victor Cousin, centro del pensamiento de los contrincantes de Luz en la Polémica, generaba la tesis de la armonía social en sociedades quebradas por la desigualdad y la explotación, cuya derivación esencial en Cuba lo fuera el conservadurismo político. Aquí, eje central de una polémica donde se discutían los métodos para conocer la sociedad cubana o para obviarla en la inmensidad de la especulación abstracta: metafísica o ciencia de la realidad, teoría de la emancipación o teoría de la sujeción. Esa fue la cuestión. Cultura, filosofía, pedagogía, ciencia, religión, moral, tradición, psicología, antropología, ontología e ideología, fueron conceptos reanalizados y debatidos por tendencias divergentes que sostenían caminos diferentes sobre los modos de pensar la organicidad de la sociedad cubana.

La Polémica, toda, estuvo atravesada por la teoría del espiritualismo ecléctico. No se trataba de una discusión fragmentada de las bases gnoseológicas, sociales y políticas de la sociedad y del conocer, sino de concepciones teóricas antagónicas para la comprensión del presente y el futuro de la sociedad cubana, cuya coherencia estaba dada por la concepción que se asumía del eclecticismo y del espiritualismo en el país.

Desde el método hasta la ideología, desde las ciencias hasta la teoría. La asunción por parte de unos, exigía la reconceptualización por parte de otros. El problema era trascendente, porque en él se contenían dos objetivos esenciales: la formación de las élites o la formación de la conciencia nacional y el mantenimiento o la remodificación del statu quo de la sociedad colonial a través de la educación y la cultura. El pensamiento del siglo XVIII, con sus pretensiones de fundamentar una modernidad que se caracterizara no solo por una sociedad nueva, sino por un pensamiento nuevo, que tenía en las ciencias naturales,

sociales y humanas sus referentes, había servido como “aliado extranjero” al nacimiento de una ciencia y conciencia cubanas. El núcleo del espiritualismo ecléctico residía en borrar esa naciente tradición científica y de pensamiento activo y crítico, al inculparlo de romper la tradición desde un materialismo que se les antojaba desespiritualizado. Pero en la ruptura con la tradición que sujetaba el pensamiento a las autoridades y a la determinación divina, había nacido el pensamiento crítico y creador de las ciencias y la conciencia cubanas. Así avanzó Felipe Poey en el estudio de la naturaleza física cubana, José A. Saco en la naturaleza social y Domingo del Monte en la recreación literaria de la estética de la naturaleza cubana.

Cuestiones de método: el debate en torno al eclecticismo

En la interioridad de la discusión sobre los métodos para conocer la realidad, el punto neurálgico de la polémica que se desató en La Habana radicó en la definición, contenido y conceptualización del término ecléctico. La propuesta de Victor Cousin se presentaba como la más importante base teórica y analítica, un concepto de eclecticismo que se proclamaba como la filosofía del siglo XIX, y muy en especial, como la cumbre epistemológica que trascendía al siglo XVIII. Su pretendida novedad –la cual encandiló los ojos de una juventud estudiosa por el doble subterfugio del pensador francés y de su impulsor habanero–, era engañosa, pues años atrás, incluso antes que Cousin pensara siquiera apropiarse de ese concepto, ya en La Habana se había llegado a una elaboración tal de este, que precisamente se había convertido en un elemento clave en la concepción no solo del método de conocimiento, sino también de la elaboración cultural, de la interpretación político-jurídico-social y de la creación de un método para el estudio de las ciencias naturales. Desde la Filosofía electiva, del padre Agustín Caballero, y de la elaboración teórica que hiciera Félix Varela del eclecticismo electivo como la libertad de elegir para llegar a la verdad, se había desarrollado toda una tendencia del conocimiento que, desprendiéndose de la metafísica y de la ontología, intentaba fundamentar una escuela cubana del conocimiento. No se podría entender la intensidad con que Luz acometería la Polémica –hasta el desgaste físico y mental–, si no se entendieran las consecuencias teóricas y prácticas del cousinismo en Cuba. Consistía en una doctrina y en un método de desmontaje teórico de todo el aporte del pensamiento y de las ciencias del siglo XVIII y, en consecuencia, representaba en nuestra tierra el desmontaje teórico de las bases mismas de la ciencia y la conciencia cubanas. Si en Francia la doctrina de Cousin pretendía bajar la filosofía de las Luces a la tumba, en Cuba, junto a aquella, aspiraba a hacer descender al sepulcro el pensamiento de emancipación.

Al alboroto creado por la propaganda del pensamiento del francés, entre una juventud a la cual se le presentaba como lo más novedoso, profundo y actual del pensamiento, se opuso Luz y Caballero con toda la sabiduría cubana que requería un encuentro, no con los imitadores de Cousin, sino con el propio Cousin para combatirlo con sus propias armas. Tan convencido estaba Luz de que no siempre lo más novedoso es lo más acertado. Modas hay que con el tiempo develan todo

el ridículo de su contenido. Para la juventud cubana de todas las épocas trabajó este grande del magisterio cubano, porque el problema no residió en la letra del cousinismo, sino en salvar el espíritu de las ciencias y la libertad de las conciencias.

Luz y Caballero levantaría la voz desde las raíces de una cubanidad que comenzaba a conformarse con las desgarraduras propias de la naturaleza de su complejidad. No se trataba, pues, de "juego de voces", como con benevolencia quería inferir Varela de las proposiciones cousinianas de Manuel González del Valle, en el manejo de los conceptos autoridad filosófica y eclecticismo, sino justamente la propuesta de una "filosofía estacionaria", resultado no de la libre elección, sino de la contradictoria admisión de autoridades que se afirman en el conocimiento de una realidad que no pertenece a su espacio y tiempo histórico, por lo cual su utilidad para la comprensión de la sociedad presente es poco verificable.

Ciertamente no existía uniformidad en los criterios sobre los ecos de la "nueva filosofía" en La Habana. Las líneas directivas de la doctrina de Cousin no fueron, en todos los casos, comprendidas del mismo modo. La confusión teórica caracterizó a algunos de los jóvenes profesores, ilustrados liberales que profesaban hasta entonces las enseñanzas de Varela.

El por qué se había propuesto Victor Cousin "estructurar" una "filosofía" con el nombre de eclecticismo es descubierto por José de la Luz y Caballero. El problema radicaba en desentrañar el verdadero sentido del concepto y hacia quiénes estaba dirigida esta "nueva filosofía", proclamada como sistema de la época.

La historia de la filosofía verifica la antigüedad del concepto: refundir en una filosofía universal todas las filosofías existentes: sabeísmo de Zoroastro, creencias de Pitágoras y de Platón, paganismo griego y romano, politeísmo oriental, índico o egipcio, judaísmo y cristianismo. Desde Ammonio en el Oriente, Hermes entre los egipcios y Platón entre los griegos, hasta Plotino, Porfirio, Yamblico, Máximo, Proclo, Juliano, hicieron del eclecticismo "la doctrina de las doctrinas, la religión de las religiones", una especie de sincretismo que se consumó durante siete siglos.

De modo que toda esta tradición universal subyacía cuando se reelaboraba, en circunstancias históricas diferentes, el concepto que tantas implicaciones tendría no solo en el plano del conocimiento, sino en el plano de la cultura y de la política. El nuevo sentido que Cousin imprimió al término significó la conciliación de "opiniones antiguas con las nuevas". ¿Pero cuál era el verdadero criterio de Cousin para discernir entre unas y otras opiniones? Con seguridad no consistía en el criterio de la ciencia como búsqueda de la verdad por medio del método experimental. Era la construcción de un "sistema" a partir de lo que intencionadamente negaba –las proposiciones fundamentales de la filosofía del

siglo XVIII–, y lo que del mismo modo afirmaba: la psicología como sostén de toda filosofía para la construcción metafísica de las bases teóricas de la sociedad.

Los avatares del concepto en pugna explican el contenido ideológico que cada parte le introducía. En particular, pensamos que es importante describir aquí los diversos modos en que fue recibido el concepto. Resultaba natural que todos los que pretendieran ser eclécticos se remitieran a la escuela helenística que acuñó este nombre. Pero el punto de conflicto radicó en los modos diferentes en que interpretaron el siglo XVIII, por una parte, y el XIX, en la visión de Cousin, por otra. Félix Varela, hijo intelectual del primero de esos siglos, lo asume y refunde para Cuba porque él contiene la esencia de un proceso de constitución de un método para las ciencias. En contraste con la definición de Proclo tomada por el francés, el cubano asume la de Potamón Alejandrino: "En el siglo IV de la Iglesia, Potamón Alejandrino estableció un género de filosofía más libre, que en cada uno buscaba la verdad, sin jurar en la palabra de ningún maestro y estos filósofos se llamaron eclécticos porque elegían libremente lo que juzgaban más cierto".[2] En 1812 ya definía: "lo que la filosofía ecléctica pretende es que tengas por norma la razón y la experiencia y que aprendas de todos, pero no te adhieras con pertinacia a nadie".[3] El origen de la concepción vareliana se encuentra en el Siglo de las Luces. John Locke y Voltaire, el uno con el Ensayo sobre el entendimiento humano y el otro con el Diccionario filosófico, apéndice de la Enciclopedia francesa de D'Alambert y Diderot, definieron el eclecticismo del siglo XVIII, el de la Ilustración, a partir de tres conceptos básicos: libertad, elección, verdad. A partir de ellos, y como uno de los aportes singulares de esa centuria, el eclecticismo se interpretó como la libertad de elegir en la búsqueda de la verdad.

Por su parte, Locke afirmaría que "la libertad consiste en que seamos capaces de actuar o no actuar a consecuencia de nuestra elección".[4] Esta ruptura con las autoridades, con la tradición escolástica, y esta liberación del pensamiento y del hombre, se convirtieron en la base del método para elaborar un pensamiento del conocimiento que también fuese emancipador de la sumisión de la sociedad y del país en la medida que encontrase el conocimiento de sí mismo. En este camino, y para precisar aún más este punto de partida de todo método de conocimiento, y con el objetivo de diferenciarse de otros contenidos que se daban al término, algunos autores utilizaron el concepto de electivo, pues la esencia se resumía en la libertad de elegir y no en el rebajamiento bajo el peso de la autoridad de normas y figuras. Es la libertad de pensar, el eclecticismo electivo, o con mayor precisión conceptual, el electivismo coherente, consecuente con el reto que impone la naturaleza y con la libertad humana de ejercer su propia inteligencia en el desafío de lo desconocido. Por ello el electivismo sentó sus bases en la no aceptación del principio de autoridad, negación que liberaba la capacidad racional del hombre, obligándolo hasta el agotamiento al ejercicio de la observación y de la experimentación de la naturaleza física y humana. Quizás, el mayor mérito del padre Agustín Caballero radicó en escoger el concepto electivo para sustituir el de

ecléctico, evitando así la confusión que generaba el debate en el interior de un concepto tan amplio como ambiguo, pretensioso y pretendido, que intenta contenerlo todo, por lo cual no define nada. Así, Félix Varela asumió el contenido efectivo del eclecticismo proveniente del siglo XVIII, reconceptualizado por Agustín Caballero, y lo convirtió en el arma más preciosa y precisa para construir un pensamiento nuestro, que por lógico, es también el pensar desde Nuestra América. Como ya se ha visto, Luz aclara por qué hubo un primer momento en la utilización del concepto ecléctico por Varela, pero enfatiza la diferencia esencial de contenido con la elaboración cousiniana. Lo que muchos no percibieron en su entusiasmo juvenil, lo comprendió Luz y Caballero desde las primeras propuestas de Cousin. Enemigo del pensamiento del siglo XVIII, al cual culpaba de todos los males, en especial de la Revolución, el pensador francés encontró en el concepto una fórmula con la cual no solo alteró el contenido que le habían adjudicado las Siglo de las Luces, sino que proponía una modificación de toda la actividad intelectiva del hombre.

Si el eclecticismo tuvo un centro teórico que le daría base a la doctrina espiritualista, este fue la psicología. Desde comienzos del siglo XIX se produciría un enfrentamiento entre la ideología o ciencia de la producción de las ideas y la psicología o ciencia de las facultades del alma, según se entendían en la época las dos doctrinas. La limitación más importante que tenían los contendientes radicaba entonces en el propio desarrollo de las ciencias. Las que se denominaban ideología, psicología, fisiología, frenología, todas tomadas con la misma importancia, pero ponderadas o criticadas según tendencias, apenas sostenían propuestas incipientes para un desarrollo ulterior de la epistemología y de las ciencias particulares. Incluso en algunos casos, como el de la psicología, sus derroteros más importantes pertenecerán al siglo XX –Pavlov, Freud, Jung y Lacan, por solo citar algunos de los más relevantes–. Debe destacarse que la psicología se encontraba en función de otros contenidos meta o parasicológicos. Por ello constituyó una de las armas fundamentales del espiritualismo ecléctico.

En el caso de la ideología, arma que desde 1818 Varela asume para la creación de su método y de su doctrina, solo adquirirá en Europa una nueva dimensión muchos años después cuando Carlos Marx y Federico Engels la asumieron. A partir de entonces, tuvo una importancia extraordinaria llena de aventuras y desventuras que ocultaron el verdadero valor que representó para los fundadores del marxismo. La ideología, la ciencia que estudia la producción de las ideas, permitió a Marx y Engels entender las limitantes de su pensamiento anterior y romper las cadenas del idealismo o del materialismo que les precedieron; someter a una crítica de fondo a la que definieron como “la ideología alemana”. En manos de Marx y Engels la ideología adquirió una fundamentación mucho más profunda, y se convirtió en una propuesta más elaborada, rica y realista, no de la forma en que algunos la interpretarían con posterioridad, al simplificarla como ideología política. En Marx, la ideología consistía en los mecanismos que desde una totalidad social engendraban la totalidad de la conciencia, los mecanismos de la

producción de las ideas, que desde la realidad social y el mundo de las ciencias, permiten elaborar el pensamiento, producir ideas, ejercitar y ejecutar el pensar. De ahí su crítica al idealismo alemán en el binomio ser-conciencia y su modo de trascenderla al definir ese ser y esa conciencia como sociales.

Resultaba innecesario hablar de la certeza de la psicología, pues de lo que el hombre no podría tener nunca dudas era de la existencia de su mundo interno, que solo él podría conocer, pero cuya complejidad necesitaba de una ciencia, la psicológica, con un grado de madurez tal que le permitiera la explicación de ese mundo interior. Con el desarrollo alcanzado por la psicología, en esa época, esto no era posible, y Luz propondría, ante la polémica con Cousin, que el problema de la producción de las ideas se analizara a través de la ideología, la cual se centraba en el origen de las ideas y no en los mecanismos del entendimiento que las producen. Esto último sería la construcción de la ciencia de la conciencia que resultaría, de hecho, como conciencia individual, la negación del estudio de la naturaleza e incluso del conocimiento del hombre. Pero Luz no buscaba la construcción de una ciencia de la conciencia, sino de una ciencia toda del hombre, para lo cual se vale de los descubrimientos de todas aquellas ciencias que contribuirán a ella, y muy en particular, de la fisiología y la frenología. Su finalidad se resumía en la formación, sí, de una conciencia general, crítica y formadora, única vía que conduciría a la constitución de la verdadera ciencia. Habría que señalar que, a pesar de tener las ciencias de la época un desarrollo emergente todavía, Luz no perdía lo esencial del camino de la ciencia para fundamentar un conocimiento y una sociedad nuevos.

En “Victor Cousin. Esta sí es la verdad”, Luz develaría los tres fines esenciales del eclecticismo cousiniano: el epistemológico, el social y el político:

> Careciendo por sí mismos de una filosofía y habituados a considerar la del siglo dieciocho como materialismo, cabalmente porque no la habían comprendido sino como psicólogos, pretendieron intervenir generosamente entre el sensualismo y la teología: hiciéronse pues espiritualistas, pero espiritualistas racionalistas y a esto llamaron eclecticismo.
>
> Veíanse colocados entre el Antiguo Régimen y la Revolución, y no se decidieron por uno ni por otro; pero trataron de arreglarse con ambos; y llamaron a esto eclecticismo.
>
> Encontrábanse entre la Monarquía y la República y forjaron una teoría de estos dos gobiernos ayuntados; y llamaron a esto eclecticismo. Y viendo que tenían una palabra que se amoldaba por-tentosamente a su situación en todas materias, se les pasa en la cabeza, que esa palabra omnicuadrante era por sí y ante sí toda una filosofía.[5]

La crítica de Cousin fue en Luz, la defensa del método electivo coherente experimental racionalista. Este no era posible aplicarlo a partir del yo individual. Fue así como Luz percibió lo más constructivo del pensamiento moderno y enarboló el principio de la investigación por encima de la erudición, de la especulación, para constituir la verdadera ciencia.

De importancia capital resultó la discusión suscitada en la polémica alrededor de los métodos que debían seguirse en la construcción de las ciencias y de la enseñanza. El camino quedaba despejado, para quienes lo entendieran, de una ciencia en construcción, siempre en construcción; de un método para crear un método, obligadamente en desarrollo; del proceso de entendimiento del hombre todo, objeto y sujeto del conocimiento, genérico y específico a la vez; y, en ese todo, no "divino" como el de Cousin, sino humano, sin ser "demasiado humano", el descubrir los destellantes fulgores de una sociedad en brotación volcánica. En síntesis, la idea cubana, como definió a Luz uno de sus alumnos, José Manuel Mestre.

La doctrina: el espiritualismo o la ontología embozada y desembozada

El espiritualismo, palabra que acuñó Victor Cousin en el Prefacio de su obra Du vrai, du beau et du bien, se definía como la doctrina que practica la filosofía como análisis de la conciencia. En negación a un sensualismo ridículamente reducido y a una ideología subestimada, los espiritualistas explicaban su doctrina como aquella que pretende salvar el espíritu del hombre; salvar el espíritu desde la interioridad de la espiritualidad.

La doctrina del espiritualismo se autovaloró como "la aliada natural de toda buena causa" y, por tanto, como el centro de todos los valores morales, políticos, sociales y religiosos que tenían como sustento la tradición. La conciencia se consideraba entonces en una relación del alma consigo misma, del hombre interior o espiritual con sus facultades. En esta acepción, el espiritualismo tenía un doble contenido: el moral o la posibilidad del hombre de autojuzgarse y el teórico o la posibilidad de conocerse de manera directa e infalible. Desde el punto de vista del conocimiento, es el individualismo gnoseológico. Pese a su alegato socrático-platónico, es muy difícil asociar la visión griega de la introspección que permite llegar a otro tipo de totalidad externa con esta doctrina tan del siglo XIX, que se debate entre modernidad y antigüedad; entre ciencia como estudio de la naturaleza o ciencia del ser al estilo de la escolástica tardía.

Si bien este eclecticismo fue resultado de la crisis francesa, tanto política como intelectual, el espiritualismo adquiere sus perfiles definitivos en el encuentro de Cousin con el idealismo alemán y, en particular, con Jorge Guillermo Federico Hegel, quien expresó su admiración por el joven francés.

La principal idea de los filósofos alemanes, que Cousin consideraba como un descubrimiento determinante, consistía en la impersonalidad de la razón humana.

Según Cousin “la razón es en cierta medida el puente entre la psicología y la ontología, entre la conciencia y el ser; descansa al mismo tiempo en una y en otra parte”.[6] De esta forma invertía la concepción de los ideólogos, la cual establecía esa misma relación entre la materia, la idea y la conciencia. En esta inversión Cousin crearía su mágica fórmula sobre la cual descansaría todo el andamiaje teórico de su pensamiento, la relación entre el yo, el no-yo y Dios: “desde el primer hecho de la conciencia, la unidad psicológica en su triplicidad se encuentra, por decirlo así, frente a la unidad ontológica en su triplicidad paralela”.[7] Es decir, lo finito, lo infinito y su relación. No escaparía a un agudo observador que consciente o no, la propuesta de Cousin no era sino un enmascaramiento filosófico de un principio teológico, con lo que, consciente o no, sólo redescubriría a Santo Tomás de Aquino, asociándolo con San Buenaventura. Solo que este camino era mucho más limpio y sincero en los teólogos que en esta falsa y pretendida filosofía. El haber escogido el camino de Hegel, en el mejor de los casos, convertía a la filosofía, o más bien, a la falsa filosofía, en un complemento innecesario de la teología.

Frente a las propuestas del espiritualismo ecléctico, Luz y Caballero tendría que definir las vías más certeras para alcanzar el conocimiento, que no eran precisamente las que enfatizaban los seguidores de Cousin: el método ecléctico-racionalista, el cual solo conducía a reivindicar los viejos dogmas, a crear otros no menos anodinos y peligrosos y a legitimar, junto al estatismo gnoseológico, el inmovilismo social. La enseñanza cubana corría el riesgo de ser penetrada por un método limitador e imitador, y con ella, el peligro se extendería a la sociedad en su totalidad. El método experimental racional constituía el camino útil para Cuba, no el de la ontología.

No bastaron a Luz los trece artículos dedicados a la cuestión del método publicado en los periódicos la Gaceta de Puerto Príncipe, y el Diario de la Habana, sino que dedicó un apartado que titulara la Ontología embozada y desembozada, el cual reprodujo después, al publicar la Impugnación a Cousin en el año 1840, y que con toda justicia puede considerarse pieza magistral del pensamiento teórico cubano.

Si con toda legitimidad se sostiene la tesis del derrocamiento del sistema escolástico en Cuba por Félix Varela, no menos genuino resulta el hecho de que Luz y Caballero fue quien más profundizó en la crítica a la ontología y la metafísica de la época. No hay dudas de que las circunstancias de la polémica lo obligaron a ahondar un camino que su maestro ya había trazado con certeza. La base esencial de su crítica consistió en demostrar que todo conocimiento procede de la naturaleza física y social. La imposibilidad de la construcción de un conocimiento a priori de la realidad radicaba para Luz en que todo conocimiento se debe basar en la experiencia. A partir de la observación se desenvuelve todo el proceso gnoseológico para llegar a la verdad. La especulación metafísica se reduce a construir las cosas con las palabras, subvirtiendo las abstracciones en realidades, interpretando como realidad entitativa lo que sólo tiene una realidad

fenoménica.

Luz demostraría que la ontología no podía ser constituida ni a través del ente común ni del Ente por excelencia. No tiene sentido alguno erigir una ciencia del ser en cuanto ser. A esto opondría la investigación para conocer la diversidad dentro de la realidad natural y social. Sería absurdo reducir el conocimiento todo al rasgo elemental de la existencia.

Por otra parte, la pretensión de una ontología sobre el Ente por excelencia derivaba necesariamente en una "teología natural" o ciencia de Dios, limitada a afirmar que Dios existe, pero de cuyas propiedades y atributos no tendríamos jamás noción. Comentaba al respecto:

Tal es, en efecto, la propensión, la ley del alma humana, que todo hombre se figura o concibe al Ser supremo, según los datos o modelos que le ofrece la misma naturaleza o su propio entendimiento, fingiéndoselo muy corporal el hombre salvaje, y muy espiritual el civilizado, cada cual a imagen y semejanza de sus concepciones. Luego no es posible en lo humano formar una ciencia del ente en cuanto ente, sea por el rumbo del universo, sea por el rumbo de su hacedor. Ni aun la misma existencia de Dios, que sería en todo caso el fundamento de la Ontología, es, ni puede ser, inducción o deducción de esta pretendida ciencia, tal vez que aquella gran verdad fundamental es filosóficamente el resultado de la misma observación del hombre y del universo.[8]

No existía en la concepción de Luz ninguna forma posible de conocer a Dios, solo de tener una idea de su existencia por la "contemplación del mundo exterior". La propia naturaleza revelaba la existencia de Dios, causa primera del universo, pero solo por el principio de inducción podía constatarse este hecho. La cuestión no se trata aquí por incidencia, sino que es la conciencia exacta de que para Luz y Caballero ni la idea de Dios escapaba a la observación, por tanto a la relatividad de los conceptos. O sea, como Dios era el creador de toda la naturaleza, mediante el conocimiento de esta se intuye a Dios, al cual solo es posible, según Luz, adorar. Desde esta perspectiva criticaría el panteísmo, implícito también en Cousin, porque "Dios no es el universal ni tengo que ocuparme en la cuestión de los universales para hacer aplicación a él [...] los universales no existen sino como expresión de los individuos. Dios es el creador, la causa primera",[9] no puede confundirse la causa con la consecuencia. De esta forma, Luz se proyectaba, en el claro estilo de la Ilustración, como deísta.

Si algún distintivo llenaba al espiritualismo de una atractiva y engañosa belleza, esta venía dada en su propio nombre. Como doctrina del espíritu se planteaba rescatar su cualidad, es decir, la espiritualidad. De aquí el valor que tenía para la literatura y el arte como expresión sublimada de la interioridad del hombre. Presentaba a la corriente que acusaba de materialista como la incapacidad,

esencialmente cultural, de poder adentrarse y cultivar toda la amplitud del yo interno. La argumentación resultaba endeble, porque la vía recorrida por hombres como Varela y Luz partía de la búsqueda total del hombre y de la realidad. La sensibilidad era, por tanto, la capacidad infinita del hombre de contemplar, sentir, sublimar, soñar y reelaborar desde su subjetividad lo objetivo del mundo que contempla, tanto en la riqueza externa como interna. Ese espíritu de contemplación, que va de lo observado a lo experimentado, crea también lo humano, que no es lo divino, por lo cual, cultiva el sentimiento y el espíritu desde una sensibilidad elaborada por sí misma. Una sensibilidad humana y natural, abstracción de lo vivido, no individualidad encerrada en sí misma, sino cultivo del espíritu desde lo total existente para una espiritualidad que solo es resultado de la relación del yo, del tú y del él, del nosotros, de lo objetivo en lo subjetivo y de lo subjetivo en lo objetivo. Pluralidad de lo plural, no como doctrina, sino como realidad.

Si se indaga en el trasfondo del espiritualismo cousiniano, no quedarán dudas de que se trata de un retorno de la teología en la concepción de la unidad absoluta más allá de lo que habían elaborado las escuelas alejandrina y ecléctica; un retorno a la doctrina de la creación, e incluso de la creación ex nihil. Aún asombra la forma en que imita al pensamiento medieval tan tardíamente; para Cousin existía una ciencia divina que era perfecta, y una ciencia humana que era finita y progresiva. Consecuente con su hegelianismo iniciaba la historia de la humanidad por la historia del pensamiento.

Para Cousin la intuición espontánea de la verdad provenía tanto de la religión, como de la poesía y de la filosofía. Esta conclusión trajo consecuencias de profundo y largo alcance en nuestro país y en toda América Latina, donde Cousin encontró entusiastas continuadores por razones metafilosóficas. Nació un cierto desprecio al ensayo social y teórico en contraste con la recreación de un gusto estético, que pretendió cubrir el espacio de una verdadera filosofía.

Ante el peligro que entrañaba para la sociedad cubana la sustitución de la reflexión teórica por el gusto estético-contemplativo de la realidad, Luz y Caballero definirá el papel de la filosofía en el Elenco de 1840. A diferencia de las diversas acepciones del concepto de filosofía que habían primado –“cualquier conocimiento adquirido por la razón”, “el porqué de la ciencia: la filosofía de las matemáticas, de la jurisprudencia, etcétera”, el “estudio de las facultades”, o “el estudio de los diversos sistemas filosóficos que han reinado en la historia de la humanidad– Luz precisaba el concepto de filosofía: “un sistema de doctrinas o dogmas que así se ocupa de la exposición de las leyes del hombre y del universo, como en la práctica de sus pensamientos o acciones” y que “todo sistema que aspire al nombre de filosofía ha de ofrecer respuesta plausible a esta triple pregunta: ¿Quién eres? ¿De dónde vienes? Y ¿a dónde vas? [...] problema siempre renovado [...] que presenta la humanidad”.[10]

Esta concepción general de la filosofía, a la manera de los antiguos, Luz la opondría a la especulación metafísica que “toma por realidades las abstracciones” y no conduce jamás al conocimiento del hombre y del mundo.

Es necesario subrayar que si la Escolástica utilizaba el término sustancia para referirse a la realidad, el concepto naturaleza lo reemplaza con la recepción del pensamiento moderno en Cuba. Varela se proponía significar con naturaleza toda la realidad física y social, corporal y espiritual, lo que lo distanciaba irremisiblemente de la especulación, porque es de ella, de la propia naturaleza, de donde nacen las ideas. No puede perderse de vista esta derivación básica de la emancipación del pensamiento para la creación de una cultura del pensar.

De la doctrina moral de las élites al universo moral del procomunal

Las doctrinas morales son expresión del modo en que se socializa la concepción teórica del hombre, la sociedad y la trascendencia. Si los filósofos habían introducido la diferencia entre moral y ética, la primera basada en la dogmática religiosa y la segunda en los principios axiológicos del pensamiento filosófico, la doctrina moral de Cousin tendía a borrar esta frontera para crear una moral ética más que una ética moral. Ya algunos críticos señalaban que existía un punto grave en la concepción cousiniana: lo que él llamó la absolución del éxito. Esta teoría estaba vinculada con la de los hombres necesarios.

Entonces, ¿cómo conciliar la doctrina del deber, que es con tanta frecuencia la doctrina del sacrificio, con la absolución del éxito? Y he aquí lo más grave, ¿cómo separar el éxito de la fuerza? Fue el mismo Cousin quien pronunció las palabras más nefastas al respecto: “hay que perdonarles a los héroes el escalón de su grandeza”, y estas otras: “no hubo ningún vencido en Waterloo”. En esta última frase como manera de objetivar la relación entre éxito-fracaso o entre historia-valores, quiso decir que el Napoleón de aquella batalla famosa, ya no era Francia, ya no la representaba. ¿Por qué? Pues porque ya no tenía la fuerza suficiente para gobernarla; ya no es él, y por tanto, ya dejó de ser grande. La fuerza es, por tanto, la fuente del poder, de la gloria y del éxito. ¿Podía haber una doctrina más tentadora para los caudillos latinoamericanos, convertidos en dictadores, que esta de la razón, del éxito, de la fuerza y del papel del hombre en la historia? ¿Es esta versión hegeliana de la doctrina histórica y moral la que justifica, con un carácter divino, la acción política y social? No hay dudas que el no pensar cousiniano, la cultura recreativa y la formación de las élites –élite en tanto cultura de élite y cultura para la élite–, constituyen un todo que podía hacer derivar el camino del pensamiento en América Latina hacia la ponderación de los elementos que permitieron constituir esa élite, que hicieron posible a una oligarquía económica llegar a la plenitud de una élite cultural con la buena conciencia de su formación moral que justificaba el empleo de la fuerza y ratificaba sus pretensiones hegemónicas.

Victor Cousin –no tanto por la originalidad de su sistema como por la inteligencia que tuvo para percatarse de las necesidades gnoseológicas, culturales y políticas de un tiempo que necesitaba reflexionar sobre una experiencia que no había dado los frutos que se habían esperado– pudo ofrecer lo que la naciente burguesía, todavía carente de la cultura suficiente sobre sí misma, necesitaba para reorganizar la sociedad y los fundamentos teóricos que la sustentaban. Pero Cousin pensaba desde una crisis; desde un tiempo histórico en que casi nada era claro. No obstante, tuvo a su favor lo que otros en Cuba tendrán en la segunda mitad del siglo XIX: una oratoria brillante con poca originalidad en las ideas, que atraía a las muchedumbres, mientras que los pensamientos que expresaba se dirigían a la élite para ofrecer la organicidad de que carecía en tiempos de crisis. Se dejaba llevar por su gusto de orador, por las fórmulas brillantes al discutir sus ideas a tal punto, que durante mucho tiempo se le consideró irrefutable, aunque hoy, ya pasado de moda, apenas si se sostienen sus endebles columnas.

Los partidarios de Cousin en Cuba, al simplificar la concepción lucista de la filosofía del siglo XVIII–según su visión y versión– entendida esta como un exclusivismo estéril cuyas consecuencias esenciales eran el egoísmo en la moral y la anarquía y disolución de la sociedad en la política, también tuvo derivaciones importantes en las interpretaciones de los partidarios del eclecticismo cousiniano sobre la ideología, la moral y los destinos de la sociedad colonial, en general. Comprendían así a la ideología como enseña del siglo XVIII, una vez que la psicología era la ciencia dedicada al estudio de los mecanismos mentales a través de los cuales se producen las ideas, a esa actividad del alma, que negaba la concepción sensualista y que el espiritualismo francés reivindicaba en el siglo XIX por medio de la resurrección del sentimiento religioso, del rescate de la inmortalidad del alma.

Luz concebía la espiritualidad emanada del conocimiento de la naturaleza física y social, proyectada hacia un deber ser de la sociedad; la creación de valores esenciales que nos identificaran en el universo de pueblos y naciones. Su concepción de la moral –sujeta sin dudas al método experimental racional de conocimientos– partía del rechazo de las ideas preexistentes, cuya consecuencia directa consistía en no considerar a la moral universal, sino condicionada por la naturaleza de los diversos pueblos de acuerdo con su grado de civilización. La ley del deber, que tanto preconizaban en La Habana los seguidores del espiritualismo francés, Luz la sometería también al crisol de la experiencia particular de cada nación. Se preguntaba: “¿Cómo puedo yo saber lo que es el deber, si ignoro lo que piden los casos y las cosas? ¿No es esta exigencia de las circunstancias en lo que se cifra el orden y concierto del mundo moral?”.[11]

Una pregunta quedaba implícita en la reflexión de Luz: ¿hacia quién iba dirigida la ley del deber?, se encaminaba esta al bien general o procomunal, como aclararía en la polémica para ahorrar inútiles altercados. Allí dejaba sentado que no existía contradicción alguna entre la ley del deber y la máxima de la utilidad en la moral,

si se entiende por útil, no el interés, sino el bien general. Uno era el precepto, y la otra, la teoría. De esta manera echaba por tierra los esfuerzos de los cousinianos, en la Isla, por identificar teóricamente la moral utilitaria, o sea, la moral regida por el principio de la utilidad, y la moral del interés, legítima herencia, según ellos, de la escuela sensualista. Si bien Luz bebió de una de las más importantes fuentes teóricas –con relación al principio de la utilidad en la moral– de la época: Jeremías Bentham, no quedó atrapado por su propuesta –lo que no sorprende–, aclarando que el principio de la utilidad "no es el que siempre gobierna a los hombres, sino el que debe gobernarlos: nueva prueba de que se había confundido el hecho con el derecho".[12]

En este sentido consideró a Bentham "falta de observación y de fisiología cuando afirmaba que la utilidad era el móvil de todas las acciones humanas sin exceptuar una",[13] pues no tuvo en cuenta otros mecanismos que funcionan en el individuo: impulsos e instintos, que –aunque de modo primario– determinan también sus acciones. La ciencia, decía Luz debe saber distinguir entre lo que es y lo que debe ser.

De acuerdo con estos fundamentos lucistas, el sistema de la sociedad no podía ser otro que el plan de la naturaleza propuesto por Varela, "que todo ceda a la utilidad del mayor número, y hasta con detrimento de la utilidad individual".[14] Fomentar el espíritu público, ilustrar sobre las cuestiones más importantes que tenían que ver con el progreso de la sociedad constituyó la divisa esencial de Luz y Caballero.

Sin embargo, este fin no fue nunca afín a quienes en Cuba se apropiaban de las tesis cousinianas para legitimar toda una tendencia elitista dentro de la burguesía criolla. Antes bien, la propuesta de Cousin sobre las dos doctrinas: una para los filósofos, para los escogidos, y otra para el pueblo, encajaba de buen grado en sus aspiraciones como clase, cuyo objetivo consistía en mantener el poder político establecido en la Isla.

A este desprecio por el pueblo, que ya sus seguidores difundían en La Habana, a esta decisión de mantenerlo en la ignorancia, de subestimarlo, de rebajar la propia religión, Luz le contrapone la concepción cubana, que fundamentada originalmente por Varela, amplía y enriquece.

Pocas veces se ha expresado con tanta claridad la división social entre una oligarquía económica –convertida en mecenas y élite cultural, que ejerce el poder tanto con la razón de la fuerza como con la fuerza de la cultura– y una masa desposeída en lo económico y conscientemente segregada de la cultura, a la cual se le suministra una religión para sobrevivir.

La rebelión lucista es tan enérgica porque ya existían en Cuba no solo una teoría de la emancipación intelectual sino, además, una teoría de la emancipación del

pueblo, que por sus contenidos eran inseparables. Crear un pueblo, crear conciencias, era desmontar la falsa idea de que los ignorantes están condenados a serlo siempre. El punto medular teórico lo había definido Félix Varela al expresar que la fe, en todo y de todos, era para las cosas divinas, a lo que Luz añade que el Dios creador es para adorar en tanto solo se puede intuir a través de su obra, pero no es su obra. Y completa Varela su punto liminar cuando expresa que las cosas del mundo natural y humano, las ciencias, pertenecen a la razón y a la experiencia.

Luz ahonda y desarrolla la idea tratando de fundamentar que en el estudio de lo natural y real estará el conocer y el hacer; que toda ciencia es progresiva, pero que por ello no es más que un largo y extenso camino que, aun en su tiempo, inicia los primeros pasos.

Es esta separación entre fe y razón lo que da sentido a la filosofía y la distingue de la teología. Si esto es ya una diferencia sustancial entre cousinismo elitista, y varelismo-lucista patriótico, científico y popular, está aún más claro en sus proyecciones ética, moral, que, en última instancia es social. El término esclarecedor de los varelianos-lucistas radicó en su concepción de espíritu público. Cuatro años antes de estallar la polémica, resultaba evidente que en Cuba existía ya la noción del menosprecio al pueblo, al diluirse la idea en el concepto amorfo, oscuro, impreciso y despreciativo de masa.

La concepción de Luz sobre la formación del hombre no es otra cosa que la preparación de este para modificar la sociedad a partir de la educación y la cultura. Pero, para modificar la sociedad era necesario creer en la existencia de una base pública y social sobre la cual actuara el formador transformador. Ese era el espíritu público del procomunal. A su vez, esa, la materia prima para la formación de conciencias en lo individual y en lo colectivo. Y solo así podría darse la brotación auténtica de un pueblo nuevo que se conociera a través de su naturaleza física, social, moral y cultural; dueño y creador de su destino. Herencia que no encontró, sino en la fuente interna de una sensibilidad y una racionalidad genuinamente cubanas, el asidero de la propuesta teórico-patriótica de José Martí, concretada en su proyecto de una República libre de hombres iguales, con todos y para el bien de todos, cuyo logro solo sería posible con la apropiación de la cultura por todos: “no hay igualdad social posible sin igualdad de culturas”.[15]

Un encuentro con la Polémica hoy

Sabíamos ya por José Martí, quien lo amó, que José de la Luz y Caballero

> Pudo ser abogado, con respetuosa y rica clientela, y su Patria fue su único cliente. Pudo lucir en las academias sin esfuerzo su ciencia copiosa, y sólo mostró lo que sabía de la verdad, cuando era indispensable defenderla. Pudo escribir en obras para su Patria al menos inmortales, lo que ayudando la soberanía de su entendimiento

> con la piedad de su corazón, aprendió en los libros y en la naturaleza, sobre la música de lo creado y el estilo del mundo y no escribió en los libros, que recompensan, sino en las almas, que suelen olvidar, supo cuanto se sabía en su época; pero no para enseñar que lo sabía, sino para trasmitirlo. Sembró hombres.[16]

Solo este conocimiento bastaría para quedar atrapados por su grandeza. Sin embargo, el encuentro con la Polémica Filosófica nos define con todo rigor su carácter poderosamente reflexivo y el vigor de una sensibilidad nada pedestre.

Ciento sesenta años han transcurrido desde aquella impugnación que José de la Luz y Caballero hiciera a Victor Cousin –dedicada a la juventud cubana– y que quedara inconclusa, pues ya la salud, quebrada en la contienda, no le permitiría culminarla. Igual suerte corrieron las traducciones de las obras del pensador francés, que Luz prometiera al público para que se formase un juicio certero de sus propuestas y advirtiera el peligro que para el destino político y cultural de Cuba entrañaban. No obstante, lo medular quedó.

El electivismo, concepto básico para entender lo peculiar del proceso de formación y desarrollo del pensamiento cubano, derivó en contrapropuesta de un eclecticismo que enunciaba la falsa conciliación de conceptos opuestos en su esencialidad, en lo gnoseológico, lo político y lo social. Este eclecticismo producía una metafísica para interpretar-justificar una sociedad que fortalecía las estructuras que sostenían a su clase privilegiada. La cultura de élite legitimaba las estructuras de poder. La masa amorfa, condenada a no saber, se conformaría con aliviar su pobreza, su ignorancia, entregada y destinada en los brazos de una religión incompatible con la ciencia, a conservar aquella sociedad. Se levantaba sobre ella la conciencia individual e individualizada que miraba al mundo a través de sí misma e imponía la erudición y la autocomplacencia como el fin único del conocimiento. En una sociedad colonial, como la cubana, el espiritualismo ecléctico implicaría la ruptura con la tradición emancipadora que desde su espíritu original con el padre Agustín Caballero, había madurado en una intelectualidad comprometida con la patria cubana. Nuestro Filolezes consideró que Cousin sentaba un principio metafísico con el cual le arrancaba a la filosofía su propia esencia. No solo volvía al campo de la especulación teológica, sino que la encubría nombrándola una nueva filosofía que cercenaba desde un principio y en lo más profundo la capacidad de pensar.

No debe obviarse el hecho de que en la época en que el eclecticismo de Cousin cobraba fuerza en ciertos sectores intelectuales de diversos países, al mismo tiempo no pocos pensadores en el mundo reconocían su insuficiencia teórica. De ella nos deja constancia el propio Luz. En el Diario de la Habana, del 23 de mayo de 1840, se publicaría la crítica de Pierre Leroux al eclecticismo cousiniano, por Elías Regnault, cuya traducción se piensa, sea de Luz y Caballero. En el texto titulado Otra pieza justificativa de la misma estofa, y hasta ultra-petita, el autor

censuraba con agudeza la “filosofía” de Cousin: “Su principio consiste en no tener ninguno, y su ley en postrarse ante todas las leyes”.[17] Eso, desde Francia. No menos interesante resulta que un joven alemán, enfrascado en el nacimiento de los Anales francoalemanes, en carta a Feuerbach, del 23 de octubre de 1843, en la cual le pidiera una crítica de Schelling, ofreciera su visión acerca del ecléctico francés:

> Schelling ha sabido poner el cebo con gran habilidad a los franceses, empezando por el flojo y ecléctico Cousin y acabando por el genial Leroux. Pierre Leroux y sus iguales siguen teniendo a Schelling por el hombre que ha sustituido al idealismo trascendente por el idealismo racionalista, a la idea abstracta por la idea de carne y hueso, a la filosofía profesional por la filosofía universal [...][18]

Carlos Marx, desde Europa, comenzaba a perfilar una teoría social desde las entrañas mismas del capitalismo y cuya finalidad consistía en la emancipación total de la clase trabajadora mundial.

En Cuba, el núcleo central de la problemática social del siglo XIX, lo era sin dudas, la educación. La teoría se producía desde la interioridad de la enseñanza para formar hombres que transformaran la sociedad. Filosofía y pedagogía participaban de una ligadura que encontraba su máxima expresión en la finalidad social de la emancipación política. Por esta razón esencial el filósofo era un verdadero educador, no constructor de un sistema que solo tiene como centro de su preocupación e interrogación el sistema mismo, sino hacedor de una obra teórico-práctica en perenne rectificación.

La contemporaneidad de dos posiciones frente al problema del hombre real que se legitiman por sus circunstancias históricas y descubren el alcance de la radicalidad de dos propuestas, contiene los elementos esenciales de la política de liberación: el humanismo y la cultura.

La ciencia es fruto siempre de un largo camino de apropiaciones de la realidad, que escapa a todas las expectativas y nos deja, en el mejor de los casos, el aliento de verdadera aproximación a la verdad. Pero, sobre todo, la ciencia tiene un sentido, un para qué de su existencia que la hace real. A José de la Luz le tocó defenderla en un escenario oscuro donde el rigor de la teoría pasaba por el tamiz de los intereses de grupos, fuertes intereses sociales y de clases. ¿Cómo podría explicarse si no que una propuesta teórica tan endeble como la de Victor Cousin disfrutara en Cuba de una acogida tan cálida como insólita por quienes abandonaban al mismo tiempo las bases teóricas fundacionales de un pensamiento propio para Cuba? La crítica de Filolezes a la pasión idealizadora de los partidarios cousinianos en el debate sobre el eclecticismo, parece escrita para todo tiempo histórico:

> Yo no pedí, pues, a nuestros espiritualistas que fueran originales a estilo de Platón o de Cartesio sino que al menos supiesen siquiera contar su cuento, como dicen los ingleses expresivamente de un caso [...] (pero, señores, no estén Uds. esperando el correo para saber cómo han de pensar o de decir lo que piensan) [...] Esto es lo que hacemos por acá los sensualistas; trabajar, ver modo de ejercitar el pensamiento, prenda y prez de la nacionalidad y fin también para que fuimos criados. No haremos gran cosa, pero procuramos hacer, damos algunas señales de vida, y en las cosas grandes con la buena voluntad basta [...][19]

Lo difícil es la ciencia, y Luz la consagró para todos. Sus largos artículos en la Polémica, su vuelta al origen de todo: desde la historia del hombre, la historia de las ciencias y el pensamiento humano para convencer, demuestran la solidez de sus argumentos durante la contienda, el fondo de su crítica. Un método para pensar fue su divisa. La dimensión ética y crítica de su pensamiento creó una espiritualidad integradora de lo cubano, que acaso hoy debamos recuperar con la presteza de lo urgente. Eso, si disponemos de la voluntad de asistir al nacimiento de una nueva época que exigirá, para existir como nación, encontrar el espíritu que nos define a partir de la singular universalidad de nuestras raíces.

La Polémica Filosófica Cubana continúa. La de la primera mitad del siglo XIX fue solo un eslabón, de la más alta excelencia, en esa labor ardua e inconclusa que todavía sigue siendo en Cuba, para la práctica política liberadora, la construcción de una teoría crítica de la emancipación cubana.

[1] Ver Alicia Conde, La polémica filosófica cubana, t. I, Imagen Contemporánea, La Habana, 2000.

[2] Félix Varela, Lecciones de filosofía, Imprenta de Don Juan de la Granja, Nueva York (1841), p. 5. Resulta de suma importancia para entender la diferencia entre Varela y Cousin, sus puntos de partida para valorar y asumir el eclecticismo. Mientras el cubano toma la definición de Potamón de Alejandría, realmente, según Diógenes Laercio, "introductor de una escuela ecléctica", que no es otra que la originada en la etapa helenística de la filosofía; el francés se acoge a Proclo, un neoplatónico de la etapa inicial de la escolástica. Si Potamón declaraba la libertad de elección, Proclo ha pasado a la historia como "el mayor escolástico del neoplatonismo". (Tomado de Josep-María Terricabras, Diccionario de filosofía, Ariel S. A., Barcelona,1994, t. III, pp. 2862 y 2920).

[3] Félix Varela, "Varias proposiciones para el ejercicio de los bisoños", Obras, Imagen Contemporánea, La Habana, 1997, t. III, p. 3.

[4] John Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1956, p. 234.

[5] José de la Luz y Caballero, La polémica filosófica, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, La Habana, 1947, t. III, p. 290.

[6] Patrice Vermeren, Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État, Editions L'Hermattan, París, 1995, p. 145. [7] Ibídem, p. 148.

[8] J. de la Luz y Caballero, ob. cit., pp. 289-290.

[9] Ibídem, p. 98.

[10] J. de la Luz y Caballero, "Elenco de 1840", Elencos y discursos académicos, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1950, pp. 151-152.

[11] J. de la Luz y Caballero, La polémica filosófica, ed. cit., t. II, pp. 190-191.

[12] Ibídem, p. 188.

[13] Ibídem, p. 185.
[14] Ibídem, p. 186.
[15] José Martí, Obras completas, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 3, p. 28.
[16] Ibídem, p. 249.
[17] Elías Regnault citado por J. de la Luz y Caballero, La polémica filosófica, t. IV, p. 131.
[18] Franz Mehring, Carlos Marx. Historia de su vida, Editora Política, La Habana, 1964, p. 84.
[19] J. de la Luz y Caballero, La polémica filosófica, ed. cit., t. III, p. 182.

FILOSOFÍA POLÍTICA EN JOSÉ MARTÍ

Alberto Velásquez López
Ada Bertha Frómeta Fernández

Esteban Valderrama
Óleo sobre tela
S/T 1951
Colección del Museo Nacional de Bellas Artes

La filosofía política comporta en sí un tipo específico de conceptualización donde el hombre analiza, compara, define nexos y se ve en la necesidad de realizar definiciones acerca de las relaciones y la esencia de la política para poder proyectar su actuar como sujeto político.

Es la filosofía que aprehende la realidad sobre principios teóricos generales referidos al hombre y la dinámica social que establecen las clases sociales y las instituciones políticas, propugna un modo concreto de explicar el desarrollo de la sociedad y de la política en especial, a partir de lo deseable o el deber ser, mediante conceptos tales como justicia, democracia, virtud, ciudadanía, gobierno, libertad, etcétera. En todo hombre, sobre la base de su experiencia se conforma una concepción política en la que los conocimientos unidos a la herencia cultural orientan formas concretas de actuación y de planteamientos de aspiraciones personales y colectivas ante problemáticas trascendentes.

La política es una forma de relación social donde intervienen los individuos regidos por intereses que se manifiestan en la acción de las clases sociales alrededor del poder político. Como forma de la conciencia social, refleja los vínculos entre los individuos, las clases y el gobierno, quienes mediante ideas, concepciones e intereses reproducen las relaciones sociales (entre naciones, gobiernos, grupos sociales, etnias, etcétera) y las contradicciones socioeconómicas en un momento histórico concreto.

José Martí no presenta un cuerpo teórico a la usanza occidental. Como pensador latinoamericano, continúa la tradición de exponer sus concepciones alrededor de los problemas más cercanos al hombre y sus causas, que es lo que entendió por filosofía: “Filosofía es el conocimiento de las causas de los seres, de sus distinciones, de sus analogías y de sus relaciones.”[1] Al decir de varios autores, no partió de una teoría, sino de una axiología. Hay en él una

filosofía expresada en disímiles formas y modos, pero siempre penetrando en las esencias o buscando sus vías de acceso. Le interesa el hombre, su subjetividad, en relación con la naturaleza y la sociedad.

Los valores nacen del conocimiento y la práctica social, y adquieren una connotación tal que devienen entes en unidad indisoluble y en relación recíproca. Martí busca la ley del progreso humano, su ascensión y trascendencia a partir de un sentido de lo real e histórico como proceso donde la patria y la América nuestra son los puntos hacia donde dirige su concierto. Para él el hombre y la naturaleza están interrelacionados pues:

- El hombre es un ser natural y social, pero no es la naturaleza misma aunque la reproduzca.
- El hombre produce y reproduce las ideas en correspondencia con la época que le toca vivir y la realidad que le sirve de fundamento.
- La naturaleza sella la personalidad del individuo o pueblo que la habita.
- La vida es una continuidad de hábitos y deberes. El hombre se debe a su pueblo.

En *La Edad de Oro* sentencia:

[...] Estudiando se aprende eso: que el hombre es el mismo en todas partes, y aparece y crece de la misma manera, y hace y piensa las mismas cosas, sin más diferencia que la de la tierra en que vive, porque el hombre que nace en tierra de árboles y de flores piensa más en la hermosura y el adorno, y tiene más cosas que decir, que el que nace en una tierra fría, donde ve el cielo oscuro y su cueva en la roca.

Y continúa en este mismo párrafo con una conclusión de importancia cardinal para comprender su concepción antropológica: “Y otra cosa se aprende, y es que donde nace el hombre salvaje, sin saber que hay ya pueblos en el mundo, empieza a vivir lo mismo que vivieron los hombres de hace miles de años.”[2]

Ve la cultura como un proceso de reproducción y creación de la vida humana cuyo contenido auténtico lo aporta su servicio al progreso social. En su concepción la historia real, del hombre y para el hombre, es inseparable de la cultura: “Los hechos legítimamente históricos son tales, que cada uno en sí, a más de reflejar en todo la naturaleza humana, refleja especialmente los caracteres de la época y la nación en que se produce; y dejan de ser fecundos, y aun grandiosos, en cuanto se apartan de su nación y de su época.”[3]

Desde el punto de vista conceptual, para Martí lo cognitivo dentro de la filosofía política consiste en la aprehensión constante del hombre como objeto y sujeto del conocimiento. Objeto, en tanto se requiere conocer sus necesidades, gustos, aspiraciones y motivaciones. Sujeto, porque es el propio hombre quien aprehende la realidad social y natural en la lucha por satisfacer

sus necesidades y materializar aspiraciones. La esencia del problema está en cómo se expresa esta dialéctica en el conocimiento político. El conocimiento como resultado de la práctica política presupone un sistema de ideas, aspiraciones, sentimientos, tradiciones y fines definidos y contemplados, los cuales conforman la actitud del hombre hacia la toma de partido en correspondencia con el lugar que ocupa en la comunidad y en el propio sistema de relaciones sociales.

Lo nacional, que se define en lo histórico-social, determina en última instancia la herencia cultural y la relación con la colectividad. Todo ello se expresa a través del sentido de pertenencia e identidad que se logre cultivar de generación en generación, y es el medio idóneo y básico para despertar el pensamiento político y la participación real del individuo en las creaciones políticas.

La política se realiza a través de acciones dirigidas por ideales y reguladas por normas éticas y el conocimiento de los hombres. Martí concibe al hombre concreto con deberes, comprometido con el bien, lo justo, lo bello y lo verdadero, todo lo cual permite despertar intereses, sensibilidades y afirmar valores en la conducta real y concreta, que solo se cultivan en acciones prácticas.

Conocimiento y valor en la filosofía política, para un hombre de acción como Martí, constituyen una vía para realizar las necesidades del cambio. Es difícil que en sus cartas, artículos y discursos no se detenga en varios momentos a exponer valoraciones que constituyen el tronco de su concepción filosófica de la política.

En Martí la marcha de los acontecimientos históricos de su época y las circunstancias por las que tiene que transitar le aportan una serie de vivencias que necesariamente se reflejan en el curso que toma su vida y en las formas específicas con que interpreta la realidad política.[4] Entre los hechos más significativos están la Guerra de los Diez Años, el presidio político, la deportación a España en momentos de importantes contradicciones políticas en la metrópoli, la residencia en varias de las jóvenes repúblicas latinoamericanas y en Estados Unidos de Norteamérica, así como su papel en la organización e inicio de la Guerra del 95. La sociedad colonial en la segunda mitad de siglo XX se encuentra sumida en el atraso científico-técnico, derivado de las restricciones impuestas por la metrópoli. El régimen se hace cada vez más intransigente y los hacendados criollos se limitan a pedir reformas, mientras que en los campos orientales se combate por la independencia.

Al llegar Martí a España, a raíz de su primera deportación en 1887, se encuentra con un panorama caracterizado por el desarrollo del positivismo, dominado por las ideas de Augusto Comte y Herbert Spencer. El krausismo es uno de los pensamientos más importantes y por su profundo contenido humanista encuentra gran cantidad de seguidores. En la filosofía de Krause, lo

positivo que observa Martí es que pone al sujeto y al objeto en relación.

La filosofía política de Martí, por ser parte de su filosofía general y concepción unitaria del mundo, en tanto filosofía de relación, se expresa en la comprensión de la política como actividad humana que ha de conllevar a la armonía y el equilibrio entre los hombres, a través de la participación consciente que sobre bases éticas hacen de la vida virtuosa.

Durante su estancia en la metrópoli, Martí se percata de que América Latina y España son dos realidades diferentes y que nunca la metrópoli le dará la independencia a Cuba, sino que tendrá que ser conquistada, tal como lo hicieron las naciones americanas. Valora el movimiento político alrededor de la república española y en su artículo "La república española ante la revolución cubana", considera que los republicanos, al oponerse a la monarquía, no conciben la solución del problema colonial, sobre todo con respecto a la situación de Cuba. El texto es una denuncia del abuso de poder, el menosprecio de los ideales populares y la continuación del colonialismo en Cuba.

Martí, a la vez, toma conciencia de la necesidad de que los pueblos latinoamericanos y caribeños logren su desarrollo por vías propias, en correspondencia con sus realidades sociales, políticas y económicas, sin imitar ni copiar fórmulas foráneas y evitando el camino históricamente recorrido por la sociedad estadounidense, que llevó al Apóstol a afirmar, en fecha tan temprana como diciembre de 1870: "Las leyes americanas han dado al Norte alto grado de prosperidad, y lo han elevado también al más alto grado de corrupción. Lo han metalificado para hacerlo próspero. ¡Maldita sea la prosperidad a tanta costa!"[5]

En México, Guatemala, Cuba y Venezuela, lugares donde reside Martí desde 1875 a 1881, el pensamiento positivista se ha ido constituyendo en expresión ideológica de la naciente burguesía industrial, lo cual significa un paso de avance en relación con las concepciones escolásticas y una vía para salir del atraso. Es en esos años cuando se inserta profundamente en la vida social, cultural, política y artística de los pueblos de la región y aparecen en él los conceptos de latinoamericanismo, hispanoamericanismo, americanismo y nuestra América. Aquí participa en debates filosóficos y políticos donde critica el positivismo, el pragmatismo, el dogmatismo y la permanencia de hábitos españoles en la vida latinoamericana, como son el caudillismo, las tiranías y el abandono de las amplias masas, entre ellas la que integran los indios, que en esos momentos constituyen la población mayoritaria y más discriminada.

De gran valor para la maduración del pensamiento político del Apóstol es el contacto que llega a tener con el proletariado mexicano que en esos momentos realiza importantes acciones. En diferentes crónicas deja constancia de una concientización sobre los problemas del capitalismo y sus particularidades en América Latina.[6]

A diferencia del liberalismo político de su época[7] –como el de los

autonomistas, en el caso concreto de Cuba, que desechaban la fórmula popular y cualquier vía de desarrollo a partir de nuestra propia realidad y fuerzas–, Martí plantea tener en cuenta el papel de las masas y los pobres como ejecutores principales en los procesos sociales y merecedores del bien común. Es una concepción ética de la política fundamentada en la libertad y la justicia que adopta como norma imperativa el cumplimiento del deber moral y el ejercicio de los derechos naturales del hombre, que han de propiciar una participación consciente y creadora en la sociedad. Para él, la política es un conocimiento esencial de y para la vida colectiva, por lo cual el hombre debe consagrarse a construir la historia en la búsqueda de la armonía y el equilibrio entre sus semejantes.

Antes de 1880, no encontramos en Martí definiciones sobre el concepto de política con la profundidad que alcanza posteriormente. Su acercamiento al concepto está relacionado con aspectos como la libertad, la felicidad, la justicia, el antiesclavismo, la independencia, la lucha entre los partidos políticos y el caudillismo, tratados en correspondencia con las tareas de esos momentos, en que todavía sus ideales de redención no se han nutrido de las experiencias que posteriormente adquirirá y que contribuirán a obtener una visón más integral de los procesos políticos.

Al llegar a Estados Unidos, el panorama político es totalmente diferente a lo conocido en Europa y el resto de las Américas. Allí se impresiona con el desarrollo económico y el sistema político existentes. En The Hour de Nueva York, del 10 de julio de 1880, expresa: “Estoy, al fin, en un país donde cada uno parece ser su propio dueño. Se puede respirar libremente, por ser aquí la libertad fundamento, escudo, esencia de la vida [...] Nunca sentí sorpresa en ningún país del mundo que visité. Aquí quedé sorprendido [...]”.[8] En el mismo texto, Martí llama la atención sobre problemas sociales como la emigración, el deber de los políticos hacia la nación y el tipo de hombre que se forma. Le impresionan las libertades que allí observa por primera vez, pero deja sentadas sus preocupaciones hacia el futuro de esa nación, y hace sentencias claves para la lucha política y también para la elevación de la cultura política del continente latinoamericano.

Momentos importantes en la radicalización del pensamiento martiano lo constituyen los años en que las convulsiones sociales se manifiestan en las luchas obreras frente a los patronos capitalistas, por el establecimiento de las jornadas de ocho horas y otras mejoras económicas. Las valoraciones sobre estos acontecimientos y, en especial, los sucesos de Chicago en 1886, muestran una maduración de su pensamiento social al comprender que el modelo liberal es incapaz de solucionar los problemas humanos y del desarrollo social.

A partir de 1888, y sobre todo en 1889, Martí se define antimperialista en sus producciones políticas y sociales. Aprecia que el imperialismo como proceso conduce a la autodestrucción de los seres humanos. También se percata del peligro que significa este para la identidad y la independencia de los pueblos

de nuestra América. En los escritos realizados alrededor de la Conferencia Panamericana de Washington de 1889 y en la Conferencia Monetaria Internacional de 1891, se evidencia la crítica a la política hegemónica de Estados Unidos y su peligro para los países latinoamericanos y caribeños.

La degradación moral de la sociedad norteamericana y su carácter expansionista, propician que Martí avizore cómo esta nación constituye un peligro para la independencia de Cuba, de ahí que su labor como dirigente político lo lleva a comprender el verdadero alcance que debe asumir la revolución, que no solo significa el logro de la independencia de España, sino evitar que Cuba se convierta en una posición colonial de Estados Unidos. Razón suficiente para plantearse la necesidad de la preparación rápida de la guerra, lograr la unidad revolucionaria y crear el 10 de abril de 1892 el Partido Revolucionario Cubano, para evitar a tiempo el dominio imperialista y su expansión por el resto de América.

Martí estuvo influido, principalmente, por los pensadores Ralph Waldo Emerson, figura fundamental del transcendentalismo, y el socialista agrario Henry George. El primero le aporta una concepción del mundo esperanzada en la solución de los problemas humanos del capitalismo, y el segundo, realiza propuestas concretas para la solución del problema de la tierra y la propiedad. Es en esta etapa Martí lleva el ritmo más intenso de su vida como hombre de acción política y guía ideológico del movimiento liberador cubano, todo lo cual le aporta una serie de condiciones para la maduración de su pensamiento filosófico en general, y en especial en cuanto a la filosofía política. Con ello realiza importantes aportaciones al pensamiento cubano y continúa la tradición electiva de nuestra filosofía, sobre bases nuevas. Critica la modernidad, a la que juzga, asimila y trasciende mediante un análisis que no la niega o la rechaza en términos absolutos, pero que tampoco la convierte en paradigma para su implantación a toda costa en América Latina.[9] Se trata de encontrar en la práctica histórica de la región el proyecto de transformación y de desarrollo social y económico, capaz de imponerse por la razón como estrategia de liberación frente al naciente imperialismo.

En la concepción martiana de la política, la relación individuo-sociedad se concibe como la parte y el todo, donde cada elemento desempeña funciones específicas que a la vez se constituyen en una comunión de ideales alrededor de los problemas del hombre y el progreso. Solo exalta la actividad de individualidades cuando se corresponden en grado sumo con las necesidades sociales. No disuelve lo individual en lo colectivo, pero lo colectivo tiene supremacía, que para él nunca es una clase o grupo social, ni su propio partido, sino todos los hombres que fomentan una cultura propia, como reflejo de las necesidades de la patria.

En reiteradas ocasiones, Martí se detiene en el contenido de la política como actividad, ciencia, cultura, estrategia, arte, en las que ofrece una visión dialéctica, fundamentada en sus conocimientos de la dinámica social.Se aprecia que en la evolución de su ideario político, hay dos rasgos esenciales

que a la vez están presentes en su conceptualización de política: a) desde su juventud observa el valor de la actividad política para la solución de los problemas de Cuba, y encamina todas sus acciones por esta vía; y b) no se aferra a ningún modelo político, solo toma sobre bases críticas lo que considera correcto y valioso para alcanzar sus fines políticos.

Al proceso de radicalización del pensamiento martiano contribuye el desarrollo de las ciencias, entre ellas las sociales, así también, la sociedad capitalista que sumida en profundas transformaciones avizora la mayor agudización de sus contradicciones y la carencia de una perspectiva justa. Todo lo cual es fácil de ver por el agudo observador. El primer aspecto que aprecia Martí en la política es su condicionamiento ético, como deber del hombre sensato, que ha de corresponderse con los mejores ideales de su tiempo: "No se llame radical quien no vea las cosas en su fondo. Ni hombre, quien no ayude a la seguridad y dicha de los demás hombres [...]."[10]

Para Martí la política es un fenómeno cultural, donde la moral y la justicia tienen como valor supremo al hombre. La importancia de los valores políticos está en la medida en que el pueblo luchador, a través de ellos, es capaz de conquistar para su dignificación la libertad y la transformación de la realidad nacional. Concibe la diversidad integrada en la unidad, guiado por un objetivo único: la libertad del hombre sobre la base de la independencia. Aporta un análisis dialéctico al problema nacional cubano, ajustado a las condiciones de la época.

Según Martí, la política es la "ciencia" de articular los factores sociales diversos para garantizar la independencia nacional, la libertad y la dignidad de los integrantes de la nación, por ello la unidad es el principio rector de su actividad política y se sustenta en la definición de intereses ideológicos colectivos. Esta es su aspiración en cuanto al proceso revolucionario que organiza, y se apoya en el Partido Revolucionario Cubano para alcanzar la anhelada unión de los patriotas.

Dentro del contexto del pensamiento republicano, Martí presenta un proyecto nuevo, de amplia participación de las masas, que contiene en sí los ideales más progresistas para la época, al considerar a las masas como las ejecutoras y beneficiarias del cambio. El proyecto de la república con todos y para el bien de todos, eleva su concepción de la política redentora donde la dignidad nacional es el arma fundamental para enfrentar los intentos de recolonización, dignidad que le aporta la prosperidad y la participación democrática y popular de todos los habitantes de la nación.

Un acercamiento a la comprensión martiana de la política y su manifestación en el poder como relación, permite apreciar varias determinaciones de la actividad humana en esta esfera, y la riqueza y trascendencia del humanismo martiano. El poder político es un tipo de relación social en la cual el sistema institucional, junto a normas, principios e intereses, garantiza un determinado grado de sujeción social, en el que las relaciones de dominación, hegemonía y

resistencia caracterizan la dinámica política de la sociedad.

La democracia es una forma de poder distinguida por el grado de participación de los diferentes componentes socioclasistas en la vida política, y comprende la forma en que los individuos, sectores o la sociedad en su conjunto disfrutan los resultados sociales y las condiciones materiales y espirituales con que cuentan. Tanto la democracia como el poder político tienen un profundo carácter clasista, pues están determinados por los intereses de las clases que desempeñan el papel hegemónico en la sociedad.

Las concepciones martianas acerca del poder político y la democracia son desarrolladas a través de la crítica al poder colonial español, así como a las formas de gobierno que se instauraron en las nuevas repúblicas latinoamericanas y las relaciones de poder en Estados Unidos, todo lo cual le permite proyectar una nueva forma de república para Cuba.

Comprende que el problema nacional requiere una solución y lo fundamental es erigir un gobierno que garantice la libertad política como premisa para alcanzar formas más amplias y perfectas de emancipación humana, donde el estatus de la condición del hombre sea el móvil que lleve a toda la sociedad a velar por este fin, que es crear las condiciones para que el individuo conquiste y despliegue sus facultades: “El gobierno de los hombres es la misión más alta del ser humano, y solo debe fiarse a quien ame a los hombres y entienda su naturaleza [...]”[11] También considera que: “El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.”[12]

El fundamento ético de todo el pensamiento martiano es el instrumento que utiliza para exponer lo que considera como el verdadero poder político, que materializa ideales justos. A ello consagra su vida en una lucha de ideas acerca del gobierno y aporta una concepción nueva del poder político que no es el gobierno como administración, sino como defensor de ideales de emancipación por igual para toda la sociedad.

En 1887, en carta a Manuel Mercado, le dice: “[...] el poder en las Repúblicas solo debe estar en manos de los hombres civiles.”[13] Es conocido cómo ya en los momentos finales de la preparación de la guerra, en sus intercambios con Antonio Maceo y Máximo Gómez, él aboga por la unidad del mando civil y el militar, no obstante considera las diferencias de las formas de dirección en la república con respecto a los ejércitos.[14] Sin embargo, los principios democráticos de organización y funcionamiento defendidos en los documentos del Partido Revolucionario Cubano, en cuanto a derechos se refiere, aseguran que, una vez alcanzado el triunfo, todos los factores participen equitativamente en la república.

En la conceptualización martiana de Estado, se nota que el término es

utilizado en menor cuantía en comparación con los de gobierno y poder político. Sin embargo, podemos apreciar que su uso se hace sin grandes distinciones de contenido, todo lo cual nos lleva a enfocar nuestras valoraciones hacia las relaciones de dominación y autoridad, autoridad ética y consenso. Se trata para él, de dar una fundamentación lógica e histórica a un proyecto posible de comunidad ético-política. La justicia social es la norma que viabiliza la realización del individuo y la nación. El gobierno se ha de conformar a través de una convención recíproca sobre fundamentos ideológicos bien definidos y en correspondencia con las condiciones naturales y la historia patria, en la que se tenga por base la razón de todos y en todos los órdenes sin imposición, pues el problema fundamental no está en cambiar las formas, sino en el cambio de espíritu.[15]

El gobierno ha de responder a la voluntad general, que es el interés colectivo. De no ser así, limita la libertad e igualdad de intereses particulares e individuales: "Viene bien que el que ejerza el poder sepa que lo tiene por merced y por encargo de su pueblo, como una honra que se le tributa y no como un derecho de que goza."[16]

Aunque una cosa es la igualdad establecida por la ley y otra la condición real del ciudadano que le permite sentirse representado y protegido por la ley, para Martí, el poder está en el grado de participación que alcanzan los individuos en los designios de la nación. A diferencia de los racionalistas, no considera al Estado como representante de la máxima racionalidad y por esta razón debe situarse por encima de la sociedad para dirigirla. Para él, el Estado debe surgir del pueblo y dirigir con el pueblo, que es realmente quien sabe elegir a sus mejores representantes. La relación entre gobierno y pueblo es real cuando ambos constituyen fuerzas activas, considerables, visibles. Pues "solo gobierna a los pueblos quien los refleja".[17]

La autoridad moral y la legitimidad del poder significan amplia participación de las masas. Desde esta perspectiva, concibe el poder como la capacidad para estimular la conducta y no para imponer el control, se legitima al estar basado en el consenso por la coincidencia de intereses y no por la tolerancia servil.
El gobierno tiene el deber de cultivar la virtud en los hombres, ajustado a leyes naturales y a la armonía entre las determinaciones y los deberes. El contenido de cada gobierno y su forma han de estar en correspondencia con los elementos naturales, pues la misión de los gobernantes es acomodar equilibradamente los distintos elementos del país.[18]

Al igual que Martí promueve la libertad en la acepción más amplia de la palabra, aboga por la libertad de la política con respecto a la religión y otros dogmas que en determinados momentos han servido para afianzar el poder. Esto sólo se puede lograr a través de la presentación de un proyecto que identifique intereses comunes y sea constructor de espacios desalienantes en el análisis del problema humano y nacional. De hecho, el éxito de la república no se encuentra en las instituciones políticas y jurídicas, ni en la mera unión

de los hombres, sino en los logros éticos que hacen de la multitud de seres una unidad orgánica, una república que ha de ser ética si alcanza el nivel de justicia que exige el progreso humano.

Martí, aunque reconoce la existencia de las clases sociales y sus diferencias, no se detiene en analizar el papel de la lucha de clases en el desarrollo social, pues para él el conflicto de las clases no es lo más importante; piensa que en la medida en que la economía se oriente hacia la justicia se hace más funcional la sociedad, por ello se ha de evitar monopolizaciones de las producciones y propiedades. O sea, aunque ve el fundamento económico de las relaciones políticas, no le prestó gran atención a la relación entre propiedad de los medios de producción y lucha de clases.

Como Montesquieu, el Apóstol relacionó el amor a la patria con el amor a la modestia. La igualdad es la base de la república democrática:

> La riqueza exclusiva es injusta. Sea de muchos; no de los advenedizos, nuevas manos muertas, sino de los que honrada y laboriosamente la merezcan. Es rica una nación que cuenta muchos pequeños propietarios. No es rico el pueblo donde hay algunos hombres ricos, sino aquel donde cada uno tiene un poco de riqueza. En economía política y en buen gobierno, distribuir es hacer venturosos.[19]

Se revela aquí la defensa de una equidad en las condiciones de vida y en las posibilidades de ventajas para todos. No como igualitarismo, sino como resultado del trabajo honrado y creador de cada hombre y mujer.

En el Partido Revolucionario Cubano se sintetizan estos ideales martianos acerca del poder y la democracia, entre ellos:

- La proyección de la revolución sobre las bases republicanas de democracia y representación, de respeto y equilibrio de los elementos reales del país.

- Composición de una república durable por la justicia, la paz y el trabajo feliz del hombre.

- Una obra política, alta y sostenida por su organización en el ejercicio franco y cordial de las capacidades legítimas del hombre y del pueblo nuevo sin distinción de razas, cultura o méritos personales. La “república con todos y para el bien de todos”.

- La particularidad del Partido Revolucionario Cuba-no y sus conquistas como germen de la independencia definitiva de la república revolucionaria, organizada previamente sobre la base de los elementos naturales que componen la nación, y la vigilancia

constante de su destino.

- La esencia de la revolución es fomentar la honra común y las fuerzas necesarias para impedir cualquier manifestación de poder incontrolable.

- Desarrollar las capacidades legítimas del hombre sobre ideales de pueblo nuevo, sincera democracia, trabajo real y equilibrio de las fuerzas sociales.

- Sustitución del desorden económico por un sistema de hacienda pública que diversifique las actividades de sus habitantes.

- Un sistema electoral periódico, con amplia participación, así como métodos que mantenga al pueblo informado de los acontecimientos que competen a todos.

Aunque Martí deja claro que el Partido era para organizar la guerra, su concepción permite suponer que este estilo de gobierno debe caracterizar a la república. Lo más importante es cómo con ello enseña a los cubanos una nueva forma de organización política, un nuevo estilo de pensamiento fundamentado en la ciencia, la historia y la cultura. Todo lo cual ubica al Apóstol como uno de los pensadores más avanzados de la época en América Latina, que no se abraza a ningún proyecto o pensamiento preconcebido, pues elabora su propia respuesta a la problemática del poder político para Cuba.

Sin embargo, el pensamiento liberal en su totalidad no puede resolver el problema de la libertad al detenerse solo en lo político o económico, sin tener en cuenta los demás aspectos de la sociedad, principalmente el problema social.

José Martí analiza la libertad desde la perspectiva de la patria en su condición colonial, y desde otra vertiente, los impedimentos que limitan las libertades individuales y colectivas. Siempre parte de la libertad como necesidad de la esencia natural y social del hombre y de las relaciones entre los pueblos:

> Un pueblo no es independiente cuando ha sacudido las cadenas de sus amos; empieza a serlo cuando se ha arrancado de su ser los vicios de la vencida esclavitud, y para patria y vivir nuevos, alza e informa conceptos de vida radicalmente opuestos a la costumbre de servilismo pasado, a las memorias de debilidad y de lisonja que las dominaciones despóticas usan como elementos de dominio sobre los pueblos esclavos.[20]

No parte del mercado como la mayoría de los pensadores liberales, sino de las condiciones de desigualdad e injusticia, de explotación física y mental, propias del sistema de poder colonial que aplasta a la nación cubana, que como

comunidad humana definida por sus intereses y necesidades, exige nuevas for-mas de gobiernos y de relaciones entre los individuos. Se requiere un Estado constituido mediante la unión de todas las personas, bajo leyes que aseguren la libertad natural –como primera condición– así como las libertades civiles y políticas, donde el individuo es el centro directo en vínculo con los demás.

Más que una concepción de la política cotidiana, presenta un pensamiento filosófico, imprescindible para el proyecto emancipador, donde libertad es equidad individual y colectiva, es unidad de idea y conocimiento de la esencia conforme a modos reales de aprehensión. Son contrarios a la libertad el indi-vidualismo, el sometimiento, la autoridad infundada y la injusticia.

La libertad política implica soberanía nacional y posibilidades de participación sin inquisiciones discriminatorias o enajenantes. Exige una equidad de poder político entre todos los elementos de la sociedad para que la autoridad y las opiniones no se concentren en pocas manos.

Desde el punto de vista económico, la libertad nacional implica poseer una capacidad para producir diversos productos y comercializarlos con muchos pueblos, pues de ser con un solo país traería consigo la pérdida de la libertad. La proporción entre producción e intercambio con otros países es condición esencial para evitar el sometimiento extranjero. La sentencia martiana es:

> Quien dice unión económica, dice unión política. El pueblo que compra, manda. El que vende, sirve. Hay que equilibrar el comercio, para asegurar la libertad. El pueblo que quiere morir, vende a un solo pueblo, y el que quiere salvarse, vende a más de uno. El influjo excesivo de un país en el comercio de otro, se convierte en influjo político.[21]

Martí critica el proceso de colonización cultural y la copia de culturas ajenas como las europeas y norteamericana, que en momentos de redefinición para Latinoamérica eran objeto de copia por muchos intelectuales y mandatarios. La libertad cultural es una de sus grandes preocupaciones, ante ello llama a la defensa de nuestra identidad y alerta del peligro de la recolonización por estas potencias económicas y políticas. Sus artículos sobre la Conferencia Intera-mericana de Washington y la Conferencia Monetaria Internacional y los textos conocidos como “Nuestra América”, constituyen proyectos de emancipación y protección de nuestra cultura frente al imperialismo yanqui. El ideario martiano es de defensa a la cultura latinoamericana, que alejado de todo nacionalismo burgués, asume un carácter político en el enfrentamiento a todo tipo de explotación y discriminación.

Desde la perspectiva martiana, es necesario distinguir arbitrio y libertad: el primero es hacer lo que se quiere; lo segundo, en cambio, es hacer lo que se debe, que tiene valor por responder a un carácter auténticamente humano. A diferencia de Kant y Hegel, que oscilaron entre las dos verdades, Martí no las

ve por igual, pues la libertad para él solo adquiere forma y contenido en el grado de perfección humana:

> Todo va acrisolándose por el ejercicio del bien, y convirtiéndose en esencia espiritual, presente aunque invisible. Todo es orden en las almas ya libres, cuya acción superior, e influjo directo, sienten confusamente en esta vida las almas irredentas. Edúquese lo superior del hombre, para que pueda, con ojos de más luz, entrar en el consuelo, adelantar en el misterio, explorar en la excelsitud del orbe espiritual.[22]

La participación política determina la construcción de una sociedad propia de hombres libres, sin restricciones y obstáculos para desarrollar sus facultades y satisfacer sus necesidades, con autonomía y con la única dominación que presuponen las normas que establece el bien y el deber común: "La libertad política no estará asegurada, mientras no se asegure la libertad espiritual."[23]

En Martí, la utopía está en manifestar la crítica y proponer alternativas para cambiar las condiciones de vida, a la vez, aporta una perspectiva realista al partir de las propias condiciones y potencialidades humanas. Con ello ofrece una concepción revolucionaria del progreso humano, pues todo lo piensa con miras a un futuro mejor.

Martí defiende la libertad de pensamiento, expresión y desarrollo de las facultades humanamente entendidas. Para él, el mejor gobierno no es el que menos gobierna, sino el que mejor se corresponde con la identidad del país y procura hallar soluciones reales a sus problemas.

La libertad constituye para nuestro Apóstol la esencia de la vida y de la personalidad humana, porque quien no tiene libertad no es enteramente hombre y quien priva de ella a un semejante carece de dignidad, pues su extinción equivale a la muerte moral del ser humano:

> Ni la originalidad literaria cabe, ni la libertad política subsiste mientras no se asegure la libertad espiritual. El primer trabajo del hombre es reconquistarse. Urge devolver los hombres a sí mismos; urge sacarlos del mal gobierno de la convención que sofoca o envenena sus sentimientos, acelera el despertar de sus sentidos, y recarga su inteligencia con un caudal pernicioso, ajeno, frío y falso. Solo lo genuino es fructífero.[24]

Martí orienta la participación democrática hacia el servicio de los desposeídos. La obra de la república en el plano político, económico y social, está dirigida al ascenso humano de todos, con igualdad de oportunidades. Para todos se ha de hacer "la revolución de justicia y de realidad, para el reconocimiento y la

práctica franca de las libertades verdaderas".[25]

La máxima martiana en la interpretación de la relación entre justicia y política, es que el deber de la política es elevar hasta la justicia a la humanidad injusta, para así conducir hasta el bien común y propiciar intereses virtuosos.[26] Para él la justicia no es determinada por una ley política, sino por la acción consciente de cada ciudadano. Le confiere un alto escaño al contenido ético, donde el deber individual y el colectivo adquieren la connotación de guías y reguladores de la participación en todas las esferas de la vida, especialmente en la política: la búsqueda y el sostén de la justicia han de ser obtenidos a través de acciones coordinadas en determinados niveles de normatividad y consenso, sin lo cual la libertad es libertinaje o tiranía.

A partir de aquí proyecta su ideal de república donde:

> Se habrá de defender, en la patria redimida, la política popular en que se acomoden por el mutuo reconocimiento, las entidades que el puntillo o el interés pudiera traer a choque; y ha de levantarse, en la tierra revuelta que nos lega un gobierno incapaz, un pueblo real y de métodos nuevos, donde la vida emancipada, sin amenazar derecho alguno, goce en paz de todos.[27]

José Martí es un hombre de su tiempo y devino síntesis de la cultura cubana, que promueve una filosofía de la liberación en beneficio de todos, sustentada en el bien común y la unidad revolucionaria. Su obra se convierte, por tanto, en la filosofía emancipadora y democrática por excelencia, que ha constituido el vehículo de la unidad revolucionaria del proceso cubano hasta nuestros días.

La filosofía política martiana, afincada en el hombre y sus cauces ético-políticos aprehensivos de la realidad, es una filosofía sui géneris, que sintetiza la actividad cognoscitiva, valorativa y transformadora del hombre. Por eso en su devenir, conocimiento, valor y comunicación son temas de una unidad orgánica indisoluble. Su unicidad, que hace inseparables las conclusiones filosóficas de las ideas sociales, políticas, pedagógicas y de otros tipos, integra una cultura y un pensamiento original en torno al hombre y la sociedad, en tanto que el sentido filosófico de su política y político de su filosofía dan un nuevo carácter al pensamiento cubano, donde lo político, lo ético, lo estético superan especificidades propias para integrarse a una totalidad de dimensión cultural unitaria que irradia razón y sentimiento, ciencia y conciencia, oficio y misión.

Es un pensamiento crítico guiado por las potencialidades del hombre y su devoción al bien común. La política con un contenido práctico, gnoseológico y valorativo, funciona en la revelación de la esencia humana y de su realidad; pero privilegia la axiología, en tanto le acerca más a la transformación

revolucionaria de la sociedad. Para ello fundamenta un sistema de valores que dignifican la condición humana.

Las concepciones filosóficas de Martí están sustentadas en un humanismo de carácter axiológico, que tiene como esencia una comprensión totalizadora del mundo, capaz de dar respuesta a los problemas del hombre.

Como hombre fundacional, Martí propone la independencia radical, basada en la igualdad de todos los cubanos, sin distinción de raza, credo, posición socioclasista, sin despreciar las raíces españolas ni permitir la intromisión de las naciones ricas, y menos de Estados Unidos, en los asuntos internos de Cuba, en un momento en que se avizoraba la recolonización de América. En su pensamiento político, independencia nacional, latinoamericanismo y antimperialismo convergen en un solo fin.

El valor que tiene la filosofía política de José Martí, no está dado por la coincidencia o cercanía que pueda tener con las ideologías más revolucionarias actuales, sino por ver hasta dónde sus puntos de vista son previsores y germinales de los posteriores procesos. Previsor de las tendencias del desarrollo mundial, nos presenta el paradigma de la independencia total de Cuba como vía para la solución de los problemas del hombre y la nación.

Es indiscutible que estamos en presencia de una política de alto vuelo cogitativo. Una filosofía fundada en una rica cosmovisión humanista, que hace del hombre y su espiritualidad, motivo central. La filosofía política martiana trasciende y se vigoriza por su fuerza conceptual y humana. En su concepción la política real, del hombre y para el hombre, es inseparable de la cultura. Por eso no separa conocimiento, valor, praxis y comunicación: en su filosofía política, constituyen una unidad indisoluble. La unidad entre la razón y los sentimientos, otorga entidad concreta a la filosofía política martiana. Nunca separa al pensador del que siente, pues cultura, además de sus múltiples aspectos componentes, es ante todo, sensibilidad.

En fin, para Martí, la verdadera política debe estar sustentada en una cultura de propósitos y cultivo humano, para poder constituirse en empresa de las grandes masas: “Con todos y para el bien de todos”.[28]

[1] José Martí, Obras completas, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 19, p. 359.

[2] Ibídem, t. 18, p. 357.

[3] Ibídem, t. 13, p. 104.

[4] Al respecto Cintio Vitier nos dice: “Martí asimilará ingredientes sustantivos del cristianismo, el estoicismo, el hinduismo, el platonismo, el krausismo, el positivismo, el romanticismo y el trascedentalismo emersoniano; incluso propondrá en varias ocasiones una síntesis superadora de la contradicción entre el materialismo y el espiritualismo; pero todos esos ingredientes o polarizaciones no serán los datos de una tesis conciliadora sino que encarnarán en la univocidad de su espíritu, arrastrados por el impulso ascensional de su acción revolucionaria [...] Porque el factor decisivo de su pensamiento no le viene de los pensadores: le viene de los héroes y los mártires.” (Ese sol del mundo moral, Ediciones Unión, La Habana, 1995, pp. 78-79.)

[5] J. Martí, ob. cit., t. 21, p.16.

[6] Paul Estrade en José Martí, militante y estratega, realiza un estudio detallado de esta etapa. (Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1983.)

[7] Pedro Pablo Rodríguez en “La ideología de la liberación nacional en Martí”, realiza un análisis al respecto y hace énfasis en una ruptura teórica con el liberalismo. (Anuario Martiano,
Biblioteca Nacional José Martí, La Habana, 1972.)

[8] J. Martí, ob. cit., t. 19, pp. 106-107.

[9] P. P. Rodríguez, “El proyecto de José Martí: una opción ante la modernidad”, Nuevo Humanismo, Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica, 1994, p. 8.

[10] J. Martí, ob. cit., t. 2, p. 380.

[11] Ibídem, t. 10, p. 449.

[12] Ibídem, t. 6, p. 17.

[13] Ibídem, t. 20, p. 37.

[14] En carta al general Máximo Gómez, del 20 de octubre de 1884, Martí le advierte: “Un pueblo no se funda, General, como se manda un campamento [...].” (Ob. cit., t. 1, p. 177.)

[15] Ibídem, t. 6, p. 19.

[16] Ibídem, t. 14, p. 369.

[17] Ibídem, t. 14, p. 95.

[18] Ibídem, t. 6, p. 20.

[19] Ibídem, t. 7, p. 134.

[20] Ibíbem, t. 6, p. 209.

[21] Ibídem, p. 160.

[22] Ibídem, t. 12, p. 504.

[23] Ibídem, t. 18, p. 290.

[24] Ibídem, t. 7, p. 230.

[25] Ibídem, t. 4, p. 272.

[26] Ibídem, t. 12, p. 57.

[27] Ibídem, t. 1, p. 319.

[28] Ibídem, t. 4, p. 279.

DE CABALLERO A MARTÍ. TRAYECTORIA DE LA FILOSOFÍA CUBANA ELECTIVA EN EL SIGLO XIX

Rita M. Buch Sánchez

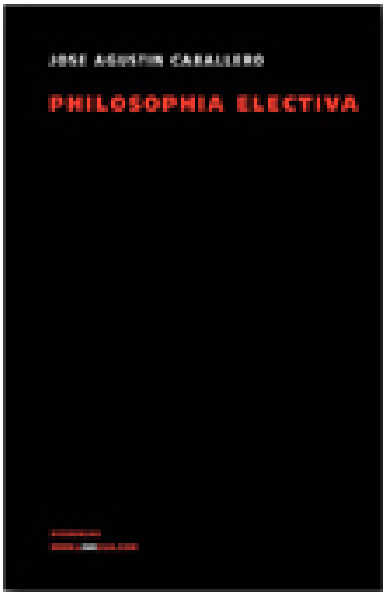
José Martí es heredero de la más pura tradición filosófica cubana electiva, plasmada en la línea que parte de José Agustín Caballero y continúa en Félix Varela y José de la Luz. Supo captar en toda su magnitud, la esencia y el significado de la enseñanza del padre Caballero en la cátedra de Filosofía del Real y Conciliar Seminario de San Carlos y San Ambrosio[1], cuando en 1889, a propósito de rememorar la figura de Antonio Bachiller y Morales expresó:

> Estudió en el Colegio de San Carlos [...] cuando el sublime Caballero, padre de los pobres y de nuestra filosofía, había declarado, más por consejo de su mente que por el ejemplo de los enciclopedistas, campo propio y cimiento de la ciencia del mundo el estudio de las leyes naturales; cuando salidos de sus manos, fuertes para fundar, descubría Varela, tundía Saco y la Luz arrebataba [...][2]

Heredero además, de la tradición filosófica universal y de los aportes de sus figuras paradigmáticas, entre las cuales destaca en sus apuntes filosóficos a Heráclito, Empédocles, Sócrates, Platón, Aristóteles, Bacon, Descartes, Leibniz, Condillac, Kant, Hegel y muchos otros, supo beber en la obra de los filósofos clásicos y asimilar con criterio propio y espíritu electivista sus más destacados aportes, a la vez que supo señalar sus limitaciones fundamentales.

En la segunda mitad del siglo XIX, cuando en Cuba y en América Latina la filosofía positivista con su crítica a la metafísica resultaba lo suficientemente atractiva y novedosa como para imperar casi por completo en nuestro continente, Martí asume y reivindica el electivismo cubano, enarbolándolo frente a la filosofía de Comte y Spencer, y advirtiendo sobre los peligros que el positivismo entrañaba como postura filosófica preponderante en América.

Caballero: fundador de la filosofía electiva e iniciador de la reforma filosófica en Cuba



La primera obra filosófica cubana, Philosophia electiva, fue escrita en 1797, en latín, por el presbítero José Agustín Caballero y Rodríguez de la Barrera (1762-1835), para el curso de Filosofía que comenzaría a impartir el 14 de septiembre de ese año, en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio. Fue proyectada por su autor en cuatro partes: Lógica, Metafísica, Física y Ética, pero solo llegó a nosotros la primera parte, como manuscrito con el título referido.[3] Esta joya de la literatura filosófica cubana permaneció guardada, en su forma original, en distintos archivos privados hasta que su primera edición vio la luz en 1944, gracias al meritorio trabajo de quienes impulsa-

ron las ediciones de la Biblioteca de Autores Cubanos de la Universidad de La Habana,[4] a través de la cual se dio a conocer la obra de los clásicos de la filosofía cubana. Este hecho conduce a la reflexión de por qué Caballero ha sido omitido o subvalorado en más de una de nuestras historias de la filosofía.

Caballero fue, ante todo, el maestro de Filosofía del Seminario de San Carlos y San Ambrosio, cátedra que ocupó desde 1785 hasta 1805, y en la que pudo sentar las bases de un nuevo método de pensar, que enseñó sobre todo "verbalmente" a sus discípulos. No fue un escritor prolífero, sino más bien un excelente orador. La mayoría de sus manuscritos no se ha encontrado y los menos han llegado hasta nosotros. Su labor diaria, paciente y silenciosa en dicha cátedra, unida a su ejemplo personal y a su actividad educativa y divulgadora como destacado colaborador del Papel Periódico de la Habana y como activo miembro de la Sociedad Patriótica, fue poco a poco moldeando nuevas conciencias filosóficas y patrióticas, como la de Félix Varela y José de la Luz.

La primera edición de Philosophia electiva contó con un Estudio Preliminar, escrito por Roberto Agramonte, en el que se ofrece un análisis sistemático y documentado de los factores que hicieron posible la propuesta electiva del padre Agustín en su lucha contra la escolástica, y lo que significó su pensamiento en la importante etapa de finales del siglo XVIII para la cultura criolla y los orígenes de la conciencia cubana. Del mismo modo, este autor analiza las condicionantes histórico-sociales que posibilitaron el surgimiento de un pensar autóctono, con los matices propios y la problemática de una isla que comenzaba a cuestionarse su propia realidad y a buscar sus propios caminos para alcanzar soluciones a intereses que se diferenciaban sustancialmente de los de la metrópoli española. En esta línea de pensamiento se inserta José Agustín Caballero como el padre de nuestra filosofía, como lo denominara el propio Martí. Paradójicamente, podría decirse que resulta una constante la alusión a la figura de Félix Varela, como el primer filósofo cubano, quien, por demás, según se alega, fue el primero que nos enseñó a pensar.[5]

Indiscutiblemente, Varela es una figura descollante en el pensamiento cubano, fue un gigante intelectual, en toda la extensión del término, pero cuando se estudian su vida y su obra, llaman la atención las insistentes y constantes alusiones que hiciera a la figura y obra de su maestro de Filosofía, José Agustín Caballero. En su magnífica carta dirigida a José de la Luz desde Nueva York, a propósito de la muerte del padre Caballero, Varela expresaba:

> Debió usted haber dicho que Caballero fue uno de los hombres de gran mérito, con gran influencia y en constante ejercicio de ella, que han vivido 72 años y han muerto sus enemigos. Aquí está, querido Luz, aquí está el gran prodigio y el mayor elogio que pueda hacérsele al incomparable Caballero.
> [...] Vamos a lo que ahora debemos hacer para que Caballero viva, no sólo en la indeleble memoria de sus virtudes, sino en el saludable influjo de su doctrina. Me vengaré con usted y no le escribiré ni una sola carta, si se contenta con publicar una lista de los escritos de

> Caballero. Debe hacerse una edición completa, sin dejar absolutamente nada, en la inteligencia de que todo es oro. Costará trabajo entender algunos manuscritos, mas no por eso deben desecharse, sino hacer una junta de sus discípulos para descifrarlos. A la verdad es difícil encontrar mejor escrito y peor escribiente.[6]

De modo similar, José de la Luz, cuyo filosofar de esencia polémica en las inmediaciones del siglo XIX, asombra aún en nuestros días por su carácter diáfano y su modernidad, reconoció en Caballero a su padre espiritual. Tanto Varela como Luz, reconocieron en Caballero al maestro de espíritu reformador, que supo asestar los primeros golpes al escolasticismo, y trasmitir a sus discípulos un nuevo método de pensar y hacer la filosofía en y desde Cuba, el electivismo, que permitía seleccionar lo mejor de entre todos los sistemas y adaptarlo a las necesidades que reclamaba la Isla.

Debe establecerse con total precisión, la diferencia entre "electivismo" y "eclecticismo" en la filosofía cubana. El electivismo es un nuevo método de pensar y hacer filosofía cubana, cuyo pionero sin precedentes fue José Agustín Caballero, quien en su lucha contra el método escolástico, de corte aristotélico-tomista, insistía en escoger lo mejor del pensamiento moderno europeo, que resultó ser, por una parte, la idea de Francis Bacon sobre la necesidad de la experimentación para el avance de la ciencia y el dominio de la naturaleza, y por otra, la duda y el método cartesianos, como armas indiscutibles contra la escolástica. Con esta línea de pensamiento, se iniciaría una tradición electiva en la filosofía cubana, que se extendería a lo largo del desarrollo de las ideas en Cuba y encontraría sus más altos exponentes durante el siglo XIX en Varela, Luz y Martí, como se apreciará más adelante. Por su parte, desde el punto de vista cronológico, el eclecticismo, aun cuando data de los clásicos antiguos, aparece en la filosofía cubana con posterioridad al electivismo, asociado a la influencia recibida de una escuela de pensamiento francés, conocida también como eclecticismo espiritualista, cuyo máximo exponente fue Víctor Cousin (1792-1867). Los presupuestos teórico-filosóficos de esta corriente de pensamiento distan sustancialmente de los del electivismo cubano.

La filosofía de Cousin significó un intento de revivir la especulación, en detrimento del avance que había alcanzado el pensamiento sensualista-materialista al calor del progreso científico experimentado en Europa entre los siglos XV y XVII, porque Cousin partía de los llamados "hechos de conciencia" por sí solos, sin considerar su base objetiva. Así, bajo el nombre de eclecticismo, el pensador francés proponía un tratado de paz para todos los sistemas, a los que quiere conciliar, reteniendo lo más valioso de todos ellos. Del mismo modo, se advierte en su obra Fragmentos de filosofía moderna, un convencimiento de que en filosofía se han producido todos los sistemas posibles, por lo que no queda otro camino que renunciar a toda filosofía o, según sus propias palabras, "agitarse en el círculo de sistemas gastados recíprocamente, en cuyo caso hay que extraer lo que hay de verdadero en cada uno de los sistemas y componer una filosofía superior a todos los sistemas, y que gobierne a todos, dominándolos a todos".

Como se puede apreciar, el espíritu que orienta al pensador francés, está bien lejos del electivismo fundado por José Agustín Caballero. Cuando los escritos de Cousin comienzan a circular por Europa hacia 1815, ya hacía tres décadas que nuestro presbítero había ocupado la cátedra de Filosofía del seminario habanero. La fama de Cousin, llegó a la Habana entre 1830 y 1840, y encontró unos pocos adeptos, fundamentalmente en la Universidad de La Habana, entre los que cabe mencionar a los hermanos Manuel y José Zacarías González del Valle. En esta época, José de la Luz y Caballero se pronunciaría por escrito contra el eclecticismo espiritualista de Victor Cousin, impugnándolo con particular fuerza y sentido polémico en una de las obras más críticas y audaces que haya conocido la bibliografía latinoamericana del siglo XIX.

Ya acotado este aspecto, resulta necesario aclarar otro no menos importante, relacionado con el destino histórico del manuscrito de Caballero Philosophia electiva y el hecho cierto de que en la bibliografía cubana tradicional de los siglos XIX y XX se haya hecho referencia indistintamente a los términos “filosofía electiva” y “filosofía ecléctica”, como si se tratara de una misma filosofía. Recordemos que este escrito fue redactado en latín y estuvo perdido entre archivos personales durante ciento cuarenta y siete años. Al rastrear el origen de la confusión, nos encontramos con que los estudiosos del pensamiento cubano hicieron algunas referencias a Caballero y a su obra, por noticias que tenían sobre su existencia, pero sin tenerla a mano para consultarla.

En esta indagación, ha sido fundamental la lectura del artículo “Vicisitudes del Cuaderno”, incluido en la primera edición de la primera obra filosófica cubana, en 1944, debido a la pluma de Genaro Artiles, quien realizó la traducción del latín al castellano, donde el autor relata los pormenores acontecidos en relación con el manuscrito hasta que llegó a sus manos, para su traducción y posterior edición. El único manuscrito de Philosophia electiva que existía se conservaba en manos del Dr. Francisco de Paula Coronado, por entonces director de la Biblioteca Nacional de Cuba. Gracias a su cooperación se pudo elaborar la primera edición de la obra, bajo la asesoría técnica del Comité Editorial de la Biblioteca de Autores Cubanos de la Universidad de La Habana. Hasta esa fecha, el manuscrito de Caballero había permanecido en distintas bibliotecas personales.

Se conoce que poco después de la muerte de Caballero en 1835, por voluntad del presbítero, el manuscrito, quedó en poder de Manuel González del Valle, profesor de Psicología y Moral en la Universidad de La Habana, incluso dedicado por Caballero. Estando en poder de Manuel, su hermano José Zacarías, catedrático suplente de Texto Aristotélico en la Universidad de La Habana, lo utilizó para preparar un estudio sobre la filosofía de Caballero, que fue publicado en La Cartera Cubana, bajo el título de La filosofía en La Habana. De ese tiempo datan también las notas finales al texto de Caballero, escritas por José Zacarías e incluidas en la primera edición de la obra. Se supone que Manuel González del Valle, donara el cuaderno manuscrito a la Sociedad Económica de Amigos del País, de la que fue secretario de Educación, ya que por esos años perteneció a esa Biblioteca, como lo indica el sello estampado en el folio 1. De ahí en adelante, el destino del manuscrito solo ha podido inferirse, pues resulta difícil de demostrar, aunque se conoce que estuvo en poder del erudito matancero José

Augusto Escoto, entre cuyos libros y papeles quedó después de su muerte. Fue de manos de sus herederos que final-mente pasó en calidad de donación al Dr. Francisco de Paula Coronado, a quien llegó bastante deteriorado por la humedad.

Las referencias históricas parecen coincidir en que el primero en utilizar el título de Filosofía ecléctica –ajeno al que le puso Caballero originalmente a su obra– fue José Zacarías González del Valle, porque en su estudio La filosofía en la Habana, de 1839, cuando caracterizó la obra de Caballero, se expresó en los siguientes términos: "Está escrita en un latín elegante y conciso; pertenece al dogma de Aristóteles, aunque se titula Filosofía Ecléctica."

Deseo llamar la atención sobre esta primera referencia histórica a la obra de Caballero, que contribuiría definitivamente en lo adelante a desvirtuar el título original y constituiría el punto de partida sobre futuras malinterpretaciones y/o imprecisiones entre electivismo y eclecticismo en Caballero. Es de suponer que al haber sido traducido el título original con poca exactitud por José Zacarías, en lo adelante fue asumido sin reservas por otros estudiosos en sus obras o discursos, tal como lo hicieron en el siglo XIX Antonio Bachiller y Morales, José Manuel Mestre, Francisco Calcagno y Alfredo Zayas, y, en el siglo XX, Trelles y Govín, Emilio Roig de Leuchsenring, Francisco González del Valle y Medardo Vitier.

Retornando al punto de partida de este análisis, recordemos que solo llegó hasta nosotros la primera parte de la obra filosófica de Caballero, referida a la Lógica, bajo el título de Filosofía electiva. Es decir, su obra filosófica nos ha llegado parcialmente. Nuestro primer filósofo, conscientemente no tituló su tratado Filosofía ecléctica, aunque conocía muy bien y admiraba la filosofía ecléctica de los clásicos antiguos y, de hecho, se refiere a ella. Basta leer el acápite introductorio de su obra, cuyo título es: "Aparato o propedéutica Filosófica", en el que haciendo alusión a las distintas escuelas en el contexto de la historia de la filosofía, expresa: "El más importante de los filósofos de la escuela ecléctica, fue Potamón de Alejandría, a quienes siguieron Amonio, Hierón, Porfirio, Orígenes, Gregorio Taumaturgo y, sobre todo, Clemente de Alejandría. Estos filósofos, sosteniendo que la verdad no está adscrita a determinada escuela, la buscaban en todas ellas." Si el propósito de Caballero hubiera sido titular su obra Filosofía ecléctica, lo hubiera hecho sin reparos, sin embargo, la tituló Filosofía electiva. Por alguna razón específica, eligió ese título. Posiblemente obedecería a varios factores confluyentes, entre los cuales pudieran estar los siguientes:

- En 1797, regía en la diócesis habanera el obispo Trespalacios, quien se caracterizó por mostrar gran hostilidad hacia la Sociedad Patriótica y específicamente hacia Caballero. Quizás hubiera sido retador, en su calidad de teólogo, anunciar desde el propio título su no adhesión a una escuela filosófica (entiéndase la escolástica).

- Si bien es cierto que hasta principios del siglo XIX, antes de la irrupción del eclecticismo espiritualista del filósofo francés Victor Cousin en Cuba, podía aceptarse el término filosofía ecléctica como sinónimo del propuesto por Caballero, y hasta sus discípulos directos (Varela y Luz), en ocasiones lo utilizaron indistintamente, el término filosofía electiva, acuñado por el padre Agustín resulta exacto e inequívoco, pues le servía, por una parte, para

distinguirse del eclecticismo antiguo, y por otra, para trazar nuevas pautas en el aprendizaje de la filosofía. Se ajustaba más a la actitud de pensar y escoger libre y creadoramente, y no imitativamente, lo mejor de todos los sistemas (es decir, lo más significativo y notable del pensamiento moderno) sin adscribirse a ninguno de ellos.

- Si se respeta la actitud filosófica de Caballero, se debe comenzar por aceptar y utilizar el título original de su obra para denominar el espíritu de su método y de su pedagogía filosófica, no solo por un problema estrictamente semántico, sino porque, además de lo ya anotado, se evitaría confundir su actitud libre de escoger, con el eclecticismo de los antiguos (aunque no sean incompatibles). Por otra parte, de facto se excluiría la posibilidad de confundir su "eclecticismo electivo" con el eclecticismo espiritualista de Cousin y sus seguidores, incompatible con la actitud de Caballero.

Una definición que expresa de modo excepcional la actitud ecléctica de Caballero, pero en el sentido de electiva, se puede encontrar en la primera obra filosófica de su discípulo más cercano y continuador de su filosofía electiva. Se trata de un trabajo escrito por Félix Varela en 1812 e impreso en un pliego suelto, titulado Varias proposiciones para el ejercicio de los bisoños. En él se expresa:

> En la filosofía ecléctica no seguimos a ningún maestro, si por esto se entiende que no juramos sobre la palabra de nadie; lo que no quiere decir que la filosofía ecléctica no proceda sin norma ni guía, y que de nadie aprendamos. Lo que la filosofía ecléctica quiere, es que tengas por norma la razón y la experiencia, y que aprendas de todos, pero que no te adhieras con pertinacia a nadie.[7]

Otro eminente discípulo y continuador de la filosofía electiva de Caballero, José de la Luz, define al verdadero eclecticismo (electivo) como "la libertad filosófica de pensar, muy diferente de la escuela ecléctica francesa y sus adeptos,"[8] a los que definió como "pseudo-eclécticos".

Por otra parte, habría que agregar que no resulta improbable que José Zacarías González del Valle, defensor en La Habana hacia la década de 1830 del eclecticismo espiritualista de Cousin, quien fue además el primero tras la muerte de Caballero en referirse a la obra inédita del venerable presbítero –como ya se ha anotado– lo hubiera hecho con la intención expresa de encontrar en el primer filósofo cubano una autoridad indiscutible, en apoyo a sus ideas. Si a ello se agrega el hecho bien conocido en la historia del pensamiento filosófico cubano, de que a finales de la década referida, fue precisamente Luz y Caballero, discípulo y sobrino del padre Agustín, quien asumió públicamente en su polémica filosófica, la impugnación del eclecticismo espiritualista cousiniano, cobraría explicación el porqué de la sustitución o conversión del término "filosofía electiva" por "filosofía ecléctica".

Es en este sentido que considero impreciso, mas no incorrecto, valorar a Caballero como un filósofo ecléctico, siempre y cuando se distinga muy bien de la escuela ecléctica francesa de principios del siglo XIX, y difundida en Cuba años después de haber sido elaborada la primera obra filosófica cubana. Vale decir, siempre y cuando se respete la actitud original de Caballero, expuesta en su obra capital, donde expresa: "Es más conveniente al filósofo, incluso al cristiano, seguir varias escuelas a voluntad, que elegir una sola a que adscribirse."[9]

Es indiscutible que Caballero fue el iniciador de la reforma filosófica en Cuba. Su labor está indisolublemente ligada a su carácter de fundador de la corriente electiva en el pensamiento filosófico cubano. Con evidente intención reformadora y a través de su labor filosófico-pedagógica, incorporaba a fines del siglo XVIII nuestra filosofía al pensamiento moderno, a la vez que inauguraba como pionero sin precedentes, la posibilidad de "elección filosófica", renunciando definitivamente a aceptar el método escolástico como el "único" y el "adecuado" para comprender la realidad; otorgando a la educación un rol de primer orden para la ilustración de las mentes y la transformación de la realidad; denunciando abiertamente la caducidad del sistema de la enseñanza pública de la época y el estorbo que ello constituía para el desarrollo de las artes y las ciencias; señalando la necesidad de ampliar las potestades de los maestros y la libertad de elección de estos sobre cómo instruir a la juventud y qué conocimientos trasmitirles; introduciendo en la pedagogía filosófica el conocimiento del pensamiento moderno europeo experimentalista y racionalista con sus nuevas propuestas de método; solicitando la inclusión de la cátedra de Gramática castellana; reclamando, en fin, una reforma radical en el campo de la enseñanza, que estuviera a la altura del Siglo de las Luces, de la patria y la juventud cubana.

Como algunos ya han señalado, Caballero fue una figura de transición y como tal hemos de verla. No sería justo pedirle lo que no podía dar por limitaciones propias de su época y formación. Pero, a pesar de estas limitaciones, supo colocar el pensamiento filosófico cubano en la opción electiva que necesitaba la filosofía en Cuba. En gran medida, el Seminario de San Carlos y San Ambrosio debió su esplendor intelectual de la primera mitad del siglo XIX a su labor docente como profesor de Filosofía y, en mucho, gracias a ella, podemos enorgullecernos de contar en nuestro legado filosófico con nombres como el de Félix Varela, José de la Luz y José Martí.

Varela: el continuador de la reforma filosófica en Cuba y de la filosofía electiva fundada por Caballero

Mucho se ha escrito y divulgado sobre la labor desplegada por el sacerdote cubano Félix Varela y Morales (1788-1853), forjador de nuestra nacionalidad y padre de nuestro independentismo, pero mucho queda aún por decir sobre quien fuera el más destacado discípulo y continuador de la reforma filosófica en Cuba, iniciada a finales del siglo XVIII por el presbítero José Agustín en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio, cantera del patriotismo cubano, cuna de nuestra nacionalidad, forjador de conciencias dignas e ilustradas, taller de hombres íntegros y patriotas.

En los comienzos del siglo XIX, Félix Varela, se encargaría de convertir la enseñanza de la filosofía en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio, en un taller forjador de las nuevas generaciones. Siguiendo la tradición de su predecesor y maestro, José Agustín Caballero, advertiría a sus discípulos:

> […] un maestro debe hablar muy poco, pero muy bien, sin la vanidad de ostentar elocuencia, y sin el descuido que sacrifica la precisión. Esta es indispensable para que el discípulo pueda observarlo todo, y no sea un mero elogiador de los brillantes discursos de su maestro, sin dar razón de ello. La gloria de un maestro es hablar por la boca de sus discípulos […][10]

Esta expresión encerraba de modo concentrado, el valor y la significación de la tarea asumida por el maestro de filosofía: formar hombres nuevos, capaces de interpretar creadoramente las adquisiciones del pensamiento moderno y contribuir de este modo a la transformación de la realidad. En otras palabras, se trataba de transmitir un nuevo método de pensar, cargado de sentido humanista, que coadyuvara paulatinamente a la supresión del método escolástico, mediante la objeción del principio de autoridad; la inclusión gradual del saber científico-particular en el marco de la enseñanza superior; la difusión del pensamiento filosófico moderno, desde el cartesianismo hasta el iluminismo; la sustitución del latín por el español; el amor a la justicia y al derecho constitucional, así como el carácter polémico que debía matizar de nuevo sentido a la filosofía.

Pero cabría preguntarse: ¿Quién fue el padre Félix Varela? ¿Por qué fue el más destacado discípulo y continuador de la reforma filosófica iniciada por Caballero? ¿Cuáles son los fundamentos que permiten plantear que fue Varela un crítico demoledor de la escolástica y un innovador en el campo de la pedagogía filosófica?

El 20 de noviembre de 1788, nace en La Habana Félix Francisco José María de la Concepción Varela y Morales. Su padre era un teniente español y la madre, una cubana también hija de militar. En 1791 el abuelo materno fue nombrado Gobernador de San Agustín de la Florida, y la familia se trasladó a esa ciudad. Muertos los padres, la educación del pequeño Félix quedó en manos del abuelo materno y de las tías. Fue matriculado tempranamente en la escuela dirigida por el sacerdote irlandés Miguel O'Reilly, hombre culto, católico ortodoxo, amante de la música, de ideas liberales y cultivador de principios humanistas y patrióticos, de quien Varela recibió las primeras lecciones e inició el estudio del latín, lengua que llegaría a dominar a la perfección. Ya cercano a los trece años, manifestaba criterio propio y firmeza de carácter, al punto que su abuelo llegó a renunciar a las expectativas de convertirlo en un militar de carrera. Convencido de las dotes intelectuales de su nieto, respetuoso de los deseos del adolescente y persuadido por el maestro O'Reilly, accedió a que estudiara Teología y Humanidades, para lo cual regresarían a Cuba en 1801. Poco después ingresaba en el Seminario de

San Carlos y San Ambrosio, como alumno externo, recibiendo sus primeras clases de Filosofía de José Agustín Caballero. Allí concluye los estudios de Teología en 1808. Tres años después, es ordenado presbítero, con dispensas de la edad canónica, y fue nombrado maestro de Filosofía en el propio Seminario por el obispo Espada.

En 1812 Varela publica en pliego suelto, en latín, su primer trabajo filosófico, *Varias proposiciones para el ejercicio de los bisoños*, y los dos primeros tomos de *Instituciones de filosofía ecléctica*, también en latín. En 1813, publica el tercer tomo y al año siguiente, el cuarto, ambos en español, lo que constituyó toda una novedad en el campo de la enseñanza de la filosofía en Cuba. Entre 1818 y 1819 publica los cuatro tomos de sus *Lecciones de filosofía*, en español, y en 1819 ve la luz su *Miscelánea filosófica*. Desde 1817 es miembro de la Real Sociedad Económica de Amigos del País.

En 1821 se inaugura la cátedra de Constitución en el Seminario habanero. El 7 de enero de ese año, a propuesta del obispo Espada, Varela toma posesión de esta. Poco tiempo después, aparecen sus *Observaciones sobre la Constitución política de la monarquía española*, última obra publicada por él en La Habana. Ese mismo año fue electo diputado a Cortes y embarca hacia Madrid el 28 de abril, adonde llega el 12 de julio, aunque no pudo tomar asiento en estas, por haber sido invalidada la elección. Al año siguiente, nuevamente es electo a Cortes y el 3 de octubre presta juramento en el Parlamento español. Participa en las discusiones de las Cortes y presenta los proyectos sobre el gobierno de ultramar y sobre la independencia de América; al mismo tiempo, elabora el proyecto y memoria para la abolición de la esclavitud en Cuba.

El 11 de junio de 1823, forma parte de los diputados que firman la invalidación del rey. A la caída del régimen constitucional en España se refugia en Gibraltar con otros diputados cubanos que, como él, habían sido condenados a muerte por el nuevo régimen absolutista. Varela había cumplido treinta y cinco años de edad, cuando el 15 de diciembre llega a Nueva York. En 1824 se traslada a Filadelfia y allí comienza a publicar el periódico independentista *El Habanero*. Retorna a Nueva York para desempeñar el ministerio sacerdotal y se reúne con José Antonio Saco y otros discípulos que compartían sus ideas liberales y antiabsolutistas. Hacia 1826 lo nombran teniente cura en la parroquia de San Pedro y más tarde, pastor de la Iglesia de Cristo, en Nueva York, donde funda en 1828 una escuela para niños. Junto con Saco, comienza a editar *El Mensajero Semanal*. Al año siguiente lo nombran vicario general de esa ciudad. Hacia 1832 desarrolla su polémica con los protestantes norteamericanos. El clima y el exceso de trabajo lesionan su salud y agravan sus ataques de asma. En 1833 rechaza el perdón de la corona española que le permitía regresar a Cuba, por considerar que no había nada criminal en su acción constitucional.

En 1835 publica el primer tomo de sus *Cartas a Elpidio* y en 1838 el segundo, dirigidas a la juventud cubana, de franco contenido ético y patriótico.

Hacia 1840 participa con tres cartas en la polémica filosófica que se efectuaba por entonces en La Habana. A finales de esa década su salud es frágil y se

traslada a San Agustín de la Florida, en busca de un mejor clima y muere en la más absoluta miseria el 25 de febrero de 1853. Fue sepultado en el cementerio de la ciudad que le vio crecer. El 6 de noviembre llegaron los restos del padre Varela a La Habana, su ciudad natal, y fueron colocados en el Aula Magna de la Universidad de La Habana, en un cenotafio de mármol blanco, donde se pueden leer, grabadas en latín, las siguientes palabras: "Aquí descansa Félix Varela. Sacerdote sin tacha, eximio filósofo, egregio educador de la juventud, progenitor y defensor de la libertad cubana quien viviendo honró a la Patria, y a quien muerto sus conciudadanos honran en esta Alma Universitaria en el día 19 de noviembre de 1911". Y la firma "La Juventud Estudiantil en memoria de tan gran hombre".

Como se puede apreciar, Varela ocupó por espacio de diez años, a partir de 1811, la cátedra de Filosofía en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio y en 1821, aunque por breve tiempo, la de Constitución. En ambas, dejaría una estela brillante y de incalculable valor en la formación de la conciencia cubana.

De igual modo, su obra escrita constituye un legado filosófico y patriótico de primera importancia. Sus obras: *Instituciones de filosofía ecléctica* (1812), *Lecciones de filosofía* (1818), *Miscelánea filosófica* (1819), *Cartas a Elpidio* (1835-38), así como sus escritos políticos, elencos, elogios, sermones, artículos periodísticos y traducciones, aún en nuestros días asombran por su originalidad y contenido radical.

Pero si su legado escrito es de máxima significación, la huella que dejó de forma directa sobre sus discípulos del Seminario, quienes tuvieron oportunidad de escuchar de viva voz su prédica filosófica y patriótica, labró con firmes cimientos toda una generación de cubanos que contribuiría decisivamente a la preparación ideológica de nuestra independencia, respecto al yugo colonial.

Este sapiente y sencillo sacerdote, como es comúnmente definido, continuó en el campo de la enseñanza filosófica la tarea acometida por su maestro Caballero. Su reforma en la enseñanza de la filosofía, comprende esencialmente cuatro aspectos: supresión del método escolástico, deductivo, silogístico, y sobre todo, sumiso a la autoridad; empleo del español en la cátedra y en los textos; introducción de la filosofía europea moderna, de Descartes a Condillac; e implantación de la enseñanza científica, con los cursos de física y química,[11] todo ello, a partir de la impugnación de la falta de doctrina y el método verbalista de la escolástica y aplicando en la enseñanza el método explicativo, como se puede apreciar en sus siguientes palabras:

> [...] en los últimos años en que enseñé Filosofía en el Colegio de San Carlos de La Habana, donde escribí y expliqué estas lecciones, seguí un plan, que consistía en llamar la atención de mis discípulos, ofreciéndoles no mortificarlos con largos discursos, e indicándoles que por otra parte yo conocería muy pronto si había merecido su atención. Explicábales enseguida la materia que me proponía que aprendiesen, poniendo mucho cuidado en no divagar, y en ser claro y preciso, y después eligiendo uno de ellos le exigía que me

> considerase como su discípulo y que me enseñase aquella lección. Yo procuraba hacer mi papel preguntando si no estaba muy clara la explicación, y cuando me encontraba enseñado por mi discípulo, quedaba satisfecho. De este modo conseguía mayor fruto con menos trabajo, pues la experiencia prueba que mientras un profesor hace una dilatada explicación de su doctrina, están sus discípulos, unos casi dormidos, otros haciendo reír a sus compañeros con alguna travesura, y otros que tienen deseos de aprender se hallan sumamente disgustados, porque acaso no entendieron una parte de la explicación y pierden la esperanza de entenderla, porque el maestro sigue divagando, como es indispensable que suceda cuando se quiere hablar mucho sobre un punto cuya explicación exige muy pocas palabras.[12]

Inspirado en las tradición electiva de su maestro y apelando como presupuesto filosófico de partida, entre otros, al movimiento de la Ideología francesa y su principal representante, Desttut de Tracy, cuya obra Elementos de ideología (1804) circuló en Cuba por aquellos años entre los estudiosos de la filosofía, Varela contribuyó definitivamente a divulgar las ideas de este movimiento y, por esta vía, del sensualismo de Locke y Condillac, que constituían su fuente fundamental.

Como movimiento filosófico, la Ideología sucedió a la Ilustración, y además de trabajar fundamentalmente desde el punto de vista filosófico sobre el origen de las ideas, incluía en su problemática, aspectos fundamentales de la lógica, la ética y la política, propugnando el liberalismo, la enseñanza laica y la separación de lo civil y lo canónico en el campo del derecho, entre otras cuestiones.

La labor desplegada por Varela, al traducir y extractar en español las ideas de los ideólogos, contribuyó a poner en contacto nuestro pensamiento con determinadas corrientes filosóficas europeas, que generalmente tardaban en llegar a América.

Aunque caracterizado por una religiosidad ortodoxa, consecuente con su vocación de sacerdote, desde el punto de vista filosófico Varela tuvo una amplia y sólida formación científica. Muy al tanto de los conocimientos científico-particulares de la época en que vivió, enseñó elementos de física (o filosofía natural) y escribió textos sobre esa materia, como aportes a la difusión de esos conocimientos entre sus discípulos, en cuya compañía leía libros y revistas que recibía de Europa. Esto contribuyó, sin lugar a dudas, a perfilar radicalmente el concepto vareliano de enseñar.[13] Así, su gran legado filosófico fue, ante todo, enseñar un método para pensar, lo cual minaba los basamentos ideológicos del colonialismo español y señalaba el camino por el que podían conducirse los ideales independentistas. Sus obras filosóficas, constituyen la mejor muestra de lo que en originalidad y modernidad logró la filosofía cubana a principios del siglo XIX.

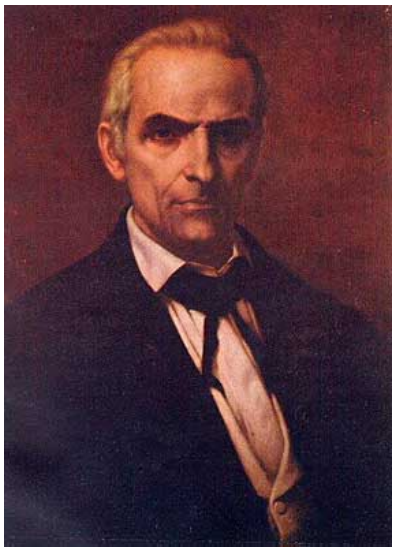
En el campo de la pedagogía filosófica, Varela supo segregar definitivamente la filosofía de la teología, la razón de la fe, colocando la investigación filosófica en un plano de total independencia y autoridad racional, al demoler definitivamente los fundamentos de la escolástica, a partir de una actitud crítica hacia esta. Sobre ello, expresaba:

> ¿Qué son las disputas escolásticas, y qué deberían ser? Ellas son el teatro de las pasiones más desordenadas, el cuadro de las sutilezas y capciosidades más reprensibles, el trastorno de toda la Ideología, el campo en que peligra el honor, y a veces la virtud, el estadio donde resuenan las voces de los competidores, mezcladas con un ruido sordo, que forman los aplausos ligeros, y las críticas injustas, ahuyentando a la amable y pacífica verdad, que permanece en el seno de la naturaleza, por no sufrir los desprecios de una turba descompasada, que con el nombre de filosóficos, dirige las ciencias, cuando solo está a la cabeza de las quimeras más ridículas. La razón reclama contra estas prácticas; la experiencia enseña que no han producido un solo conocimiento exacto, y sí muchos trastornos. Sin embargo, ellas subsisten y unidos los intereses individuales con los científicos, estos fueron sacrificados a favor de aquellos.[14]

Apoyado felizmente por el ilustrado obispo Espada, Varela prosiguió consecuente y definitivamente la labor reformadora de su maestro José Agustín Caballero, destruyó virtualmente el principio de autoridad de la escolástica, y labró los principios de la libertad y el derecho ciudadano en las conciencias más jóvenes y brillantes que escucharon o conocieron su prédica en la cátedra de Constitución, bautizada por él mismo como “la cátedra de libertad, de los derechos del hombre”.

Radicalizada su posición independentista y anticolonialista, y obligado a permanecer en el exilio, donde murió, Varela continuaría mostrando el camino de la conducta ciudadana y la libertad de pensar, consecuente hasta sus últimas horas con la actitud y esencia inigualables de su pedagogía filosófica y política.

Luz: el electivismo y la polémica filosófica



Otra de las figuras cimeras en el campo de la pedagogía filosófica cubana, heredera del espíritu electivo y reformador del padre Agustín, fue José de la Luz y Caballero (1800-1862). Su personalidad constituye una de las más controvertidas e interesantes en la historia de la filosofía en Cuba. Ha recibido los más excelsos elogios, así como las más agudas críticas. Constituye ejemplo cimero de un pensador cubano, que supo colocar en su época nuestra filosofía al nivel de las adquisiciones y discusiones del pensamiento filosófico universal. Esto hace de Luz, no solo una figura ilustre y clásica de la filosofía cubana, sino también del pensamiento filosófico hispanoamericano.

Luz y Caballero vive en la primera mitad del siglo XIX, época colmada de contradicciones sociales e inquietudes espirituales e ideológicas, en la que se producen los procesos independentistas en la mayoría de los territorios latinoamericanos, mientras que en Cuba se va conformando una auténtica conciencia cubana, lo cual se manifiesta a través de múltiples contradicciones sociales internas y se expresa hacia el exterior en la polarización cada vez más definible entre los intereses de la colonia y los de la metrópoli.

Particularmente en la primera mitad del siglo XIX, estos procesos independentistas, constituirían la manifestación más palpable de la posibilidad de liberación del yugo colonial y encenderían la llama de la lucha independentista. Ello generó, sin lugar a dudas, una radicalización en el pensamiento cubano, desplegado en todos los órdenes. Específicamente en el campo de la filosofía, repercutiría en una intensificación de la temática socio-política y moral, con un énfasis peculiar en la ejercitación de un nuevo método, que rompiera definitivamente con la tradición escolástica heredada de España, contribuyera a formar las nuevas generaciones abiertas a la polémica filosófica y que en la práctica social estuviera dispuesta y preparada a la lucha por la independencia y a la proyección de un nuevo modelo de sociedad. Por esto en la primera mitad del siglo XIX se refuerza extraordinariamente el papel del maestro de filosofía, cuya misión primordial se centra no tanto en trasmitir conocimiento a los jóvenes, como sí en un nuevo modo de pensar.

En don José de la Luz, la misión del "nuevo maestro" fue cumplida a cabalidad. Discípulo de Caballero desde su niñez, por ser su sobrino e hijo espiritual, llegó a destacarse como profesor de Filosofía en varias instituciones docentes, entre ellas, el Seminario de San Carlos y San Ambrosio (a partir de 1824, en sustitución de Saco), especialmente por la aplicación del método explicativo que había fomentado Varela en esas aulas. Más tarde, en 1834 se haría cargo de la dirección del Colegio de Carraguao, inaugurando en este un curso de Filosofía.

Posteriormente, en 1838, obtuvo autorización para fundar una cátedra de Filosofía en la Universidad, la cual desempeñará hasta 1843. En 1848 funda el Colegio "El Salvador", en la barriada del Cerro, en el que desarrolló una destacadísima labor y donde permaneció hasta sus últimos días, dignificando la labor diaria del pedagogo, con lo cual logró una reputación sin par como profesor de Filosofía, por el matiz polémico de su enseñanza y su apertura al conocimiento científico.

En el caso de Luz, estos elementos notorios de su pedagogía están presentes también en toda su obra escrita: aforismos, elencos y discursos académicos; textos educativos, sociales, científicos y literarios; en su famosa polémica filosófica e incluso en los referidos a su vida íntima, es decir, sus epistolarios y diarios. Sirvan de ejemplo estas palabras suyas: "Nos proponemos fundar una escuela filosófica en nuestro país, un plantel de ideas y sentimientos, y de métodos. Escuela de virtudes, de pensamientos y de acciones; no de expectantes ni eruditos, sino de activos y pensadores."[15]

Por supuesto que la intención de Luz y Caballero se inserta plenamente en la tarea que ya desde fines del siglo XVIII se había propuesto en el campo de la enseñanza filosófica el padre José Agustín Caballero, en el contexto, propicio por entonces, del Seminario de San Carlos y San Ambrosio. Con sus "Lecciones de filosofía electiva", Caballero proponía a sus discípulos del Seminario un "nuevo método de pensar", que implicaba de hecho un enfrentamiento al método de enseñanza de la escolástica tradicional, que hasta entonces había permanecido como canon gnoseológico de la enseñanza filosófica.

Es necesario destacar el hecho de que José de la Luz, además de poseer desde muy joven aptitudes extraordinarias para el conocimiento de la filosofía, viajó a Estados Unidos y Europa, lo cual afianzó su vasta cultura intelectual y, además, le permitió entrar en contacto con diferentes personalidades del mundo moderno, tales como Cuvier, Goethe, Walter Scott, Gay-Lussac y Alejandro de Humbolt. Conocedor profundo de las tendencias filosóficas fundamentales europeas en boga, supo seleccionar de manera electiva y creadora las principales adquisiciones del pensamiento científico-filosófico en los campos más variados: matemática, física, química, fisiología, psicología, historia, jurisprudencia, moral, entre otros.

La integración de conocimientos propició en Luz, la definición de lo que constituiría el objetivo fundamental de su conocida polémica filosófica, desarrollada entre 1838 y 1840, que, entre otras características, tuvo la de ser plasmada en numerosos artículos sucesivos, en contrapunteo abierto, a través de las principales publicaciones periódicas de la Isla, como el Diario de La Habana y la Gaceta de Puerto Príncipe y cuyos autores firmaban bajo seudónimos, como correspondía a la época, en su intento por despersonalizar los puntos de vista acerca de las cuestiones debatidas, en aras de destacar las cuestiones mismas y no las figuras polemizantes.[16] En ella participaron, además de José de la Luz (Filolezes o amante de la verdad); Antonio Bachiller y Morales (El crítico parlero); Manuel Aguirre y Alentado (El Adicto), quien fue discípulo de Luz en el Seminario de San Carlos hacia 1824, cuando Luz explicara la clase de Filosofía; Manuel Castellanos Mojarrieta (Rumilio), por entonces Secretario del Ayuntamiento de Puerto Príncipe; y Miguel Storch (El Dómine), de origen catalán, quien fuera director del Liceo Calasancio de Puerto Príncipe.

Esta gigantesca obra polémica de Luz, recopilada posteriormente en cinco tomos, bajo el nombre de La polémica filosófica, abarcó cinco aristas bien definidas, según la apreciación de algunos estudiosos de nuestra filosofía:

- La primera tiene lugar entre mayo de 1838 y octubre de 1839, como controversia en relación con el problema medular de la filosofía y la ciencia experimental, planteado por Francis Bacon: la cuestión del método. Se desarrolla fundamentalmente en La Habana y Puerto Príncipe.

- La segunda se produce entre agosto y septiembre de 1838 y tiene como tema central la Ideología en su temática medular: el problema del origen de las ideas, fundamentalmente en su vertiente francesa. Se desarrolla en La Habana.

- La tercera ocurre entre noviembre y diciembre de 1838, debatiendo el tema de la moral religiosa y la autenticidad del espiritualismo puro. Se desarrolla en La Habana y Matanzas.

- La cuarta se produce entre julio y octubre de 1839, en relación con la moral utilitaria. Se desarrolla en La Habana.

- La quinta y más importante de estas líneas polémicas, que de hecho incluiría las anteriores, se inicia a partir de septiembre de 1939, en lucha abierta contra el eclecticismo espiritualista, la cual culmina con la inconclusa obra de Luz "Impugnación a las doctrinas filosóficas de Victor Cousin", sin precedentes en la filosofía de la América hispana, y en la que se refuta su análisis del Ensayo sobre el entendimiento humano, de John Locke.

En el primero y el quinto momentos se abordaron temas de vital importancia en el contexto filosófico cubano: en el primero, porque en Cuba la enseñanza de la filosofía se iniciaba aún por el estudio de la lógica y la metafísica, y Luz proponía su inversión; en el quinto, porque el eclecticismo espiritualista de Victor Cousin, había adquirido relativamente una amplia difusión hacia las décadas de 1830 y 1840, no solo en Francia y Europa, sino también en los territorios de la América hispana, incluida Cuba, propugnando una franca oposición al sensualismo materialista y a las ideas de la Ilustración.

A lo largo de toda la polémica, Luz expone su crítica a la ontología metafísica tradicional, basándose en su propuesta del método inductivo-experimental, en estrecho vínculo con su teoría sensualista-racionalista del conocimiento, a través de la cual fluyen interesantes concepciones relativas al hombre, la moral y la religión natural, todo ello en consecuente correspondencia con su concepción del mundo eminentemente naturalista y electivista.

La polémica requería, ante todo, un amplísimo conocimiento de la filosofía universal, de lo cual Luz hace gala a lo largo de toda su obra, colmada de citas y valoraciones del pensamiento universal en todos los tiempos, sorprendentes, si se tiene en cuenta el contexto de la Cuba colonial. Es necesario destacar además, que Luz aún no había arribado a los cuarenta años de edad, lo cual constituye sin lugar a dudas, la expresión más palpable de su capacidad de síntesis y su vasto saber enciclopédico.

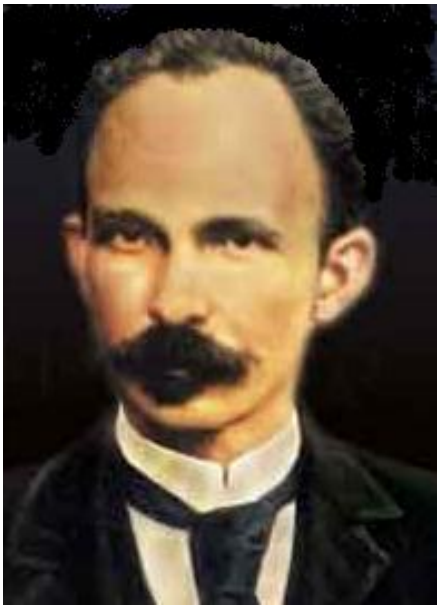
Se trataba de demostrar, fundamentalmente, que el estudio de las ciencias físico-naturales debía preceder al estudio de la filosofía, la lógica, la psicología, la ética y las restantes ciencias del espíritu.

De hecho, la polémica no solo centró su atención en una cuestión de método, sino que constituyó una gran discusión filosófica, en la cual Luz colocó en el escenario intelectual cubano, los temas más candentes de la filosofía moderna de su época. El papel de vanguardia asumido por Luz en el centro de esta polémica, lo convirtió en la figura cimera de nuestro iluminismo filosófico y su actuar repercutió notablemente en los grandes focos territoriales de la cultura cubana

durante la primera mitad del siglo XIX: Matanzas, Trinidad, Puerto Príncipe y La Habana.

De este modo, tanto Luz como Varela –entre muchos otros– fueron dignos continuadores del maestro Caballero y supieron plasmar en su obra, de modo ejemplar, la orientación electivista, reformadora y renovadora que el presbítero José Agustín había iniciado en las postrimerías del siglo XVIII, desbrozando el camino hacia el pensamiento moderno y el iluminismo, al proclamar y asumir como iniciador, la actitud electiva en el pensamiento filosófico cubano.

Martí: integrador y heredero de la tradición filosófica electiva cubana



Como figura culminante de la tradición electiva en la filosofía cubana decimonona, emerge ante nosotros la gigantesca personalidad del Apóstol de Cuba y de nuestra América. Él sintetizará en su cosmovisión integradora lo mejor y más autóctono de nuestra filosofía y de nuestras letras. Con él termina el siglo más importante de nuestra cultura y de nuestra filosofía, en el cual Martí representa alfa y omega, por cuanto su cosmovisión del mundo representará la cúspide que cierra de manera brillante el desarrollo alcanzado por el pensamiento cubano del siglo XIX, al tiempo que dejará abiertos nuevos cauces por donde fluyan los manantiales que conduzcan al enriquecimiento de nuestro legado intelectual más precioso.

José Martí Pérez (1853-1895) era solo un precoz adolescente, cuando comienza a asistir al colegio de Rafael María de Mendive, recibiendo allí su primera formación, en total correspondencia con lo mejor de las tradiciones del pensamiento cubano, particularmente José María Heredia, Félix Varela y José de la Luz.

Ya en la segunda mitad del siglo XIX estaban bien definidas las corrientes fundamentales que disputaban en el terreno de la política dentro de la Isla: independentismo, reformismo y anexionismo. Levantamientos de esclavos, conspiraciones políticas y alzamientos, denotaban un ambiente general de agitación insurreccional, al tiempo que en la esfera del pensamiento se había formado, sobre todo al calor de las enseñanzas de Luz, una generación de hombres que asumirían la tarea de la independencia de Cuba, respecto al yugo colonial de la metrópoli española.

Hacia 1865 había fracasado el anexionismo, tras culminar la Guerra de Secesión de Estados Unidos, con la victoria del Norte sobre los estados esclavistas del Sur, que habían fomentado la anexión. Por su parte, ganaba terreno el reformismo, aunque sus representantes, a pesar de sus gestiones con el Capitán General de la Isla, no lograban las reformas anheladas, entre ellas, la reforma arancelaria, el

cese de la trata negrera y la representación política de Cuba en las Cortes. Paralelamente, un hecho histórico sin precedentes, marcaría como símbolo el inicio de nuestras luchas independentistas, cuando el 10 de octubre de 1868, Carlos Manuel de Céspedes en su finca La Demajagua, en acto patriótico abolicionista, otorgaba la libertad a sus esclavos. En lo adelante, el independentismo se definiría como la única alternativa posible para librar a Cuba definitivamente del yugo español.

En este contexto, transcurren los primeros quince años de la vida de Martí. Entre 1865 y 1869 recibe directamente las enseñanzas del poeta y gran pedagogo Rafael María de Mendive, quien supo moldear la talentosa personalidad del joven discípulo en lo filosófico, artístico-cultural y político-social. En gran parte, gracias a la formación de su maestro y mentor, Martí se identificó desde muy temprano con los ideales independentistas. Muy joven aún, escribe textos subversivos[17] a la vez que participa en sucesos insurreccionales. Por sus actividades, pronto sería acusado de infidente y condenado a seis años de presidio político el 4 de abril de 1870. En octubre del propio año, sería trasladado por indulto a la Isla de Pinos y el 15 de enero de 1871, cuando apenas contaba con dieciocho años de edad, sale deportado a España.

En la metrópoli transcurre el segundo período importante de su vida, de 1871 a 1874, durante el cual culmina el bachillerato y adquiere una formación humanística en las universidades de Madrid y Zaragoza. Se gradúa en Filosofía y Letras y en Derecho Civil y Canónico.

Un tercer período en la vida de Martí se relaciona con sus viajes y estancias en países de América Latina. Entre 1875 y 1879 estará en México, Guatemala y Cuba. Esto le permitió conocer los problemas comunes que aquejaban a los pueblos de nuestra América, la situación de pobreza y explotación de la gran masa indígena, el estado de miseria como consecuencia del dominio colonial y el atraso económico, político y social de esos pueblos. Durante estos años, se reafirmó su decisión juvenil de echar su suerte con los pobres de la tierra. Allí también comprendió lo común de nuestros pueblos y la necesidad de su unión en la lucha por la liberación definitiva del yugo colonial.

Posteriormente se produce su prolongada estancia en Estados Unidos, por espacio de casi quince años (de 1800 a 1895), y una breve estancia en Venezuela, período que suele definirse como la cuarta etapa de su vida, de madurez y radicalización de su pensamiento. Allí pudo palpar el acelerado desarrollo económico del coloso del Norte, y el peligro que representaba su fuerza imperial para los pueblos americanos y en especial para Cuba.

Quizás una de las aristas menos estudiadas y divulgadas de la extensa, dispersa y prolífica obra de Martí, sea la relacionada con la filosofía. Numerosos investigadores y especialistas han debido hurgar y rastrear su pensamiento, en un abundante material conformado fundamentalmente por cartas, discursos, apuntes, crónicas y artículos, en los que su pluma de escritor sin par, indaga en todos los campos relacionados con el hombre, la naturaleza y la sociedad.

Con razón afirma Cintio Vitier:

> Aunque los problemas eternos de la filosofía le interesaron, especialmente en su juventud de estudiante en España, Martí nunca fue un pensador abstracto. Su condición esencial de revolucionario, es decir, de transformador de la realidad, se revela ya en el hecho de que la experiencia, las circunstancias vitales, el contexto histórico y biográfico, fueron siempre decisivos para su interpretación del mundo y la dirección de su conducta [...] Como bases innatas o apriorísticas de su carácter, tenía el sentido absoluto de la eticidad, la pasión por la belleza y la vocación redentora. A partir de estos principios asimilaba y encauzaba, a la vez libre y necesariamente, los datos de la realidad múltiple y sucesiva.[18]

Causa asombro cuánto escribió Martí en su corta vida de cuarenta y dos años y cuánta profundidad y proyección futura se advierte en sus escritos, colmados de metáforas y simbolismos, no fáciles de comprender por cualquier lector. Pero si bien abordó los más variados temas, al punto de no quedarle prácticamente excluida ni una sola arista sin cultivar en el campo de los saberes, no lo hizo de manera sistemática, a través de uno o varios tratados. De tal modo, tanto en su prosa como en su verso, aparecen imbricadas sus más variadas preocupaciones en el campo de la ética, la política, la sociedad, la pedagogía, la moral cívica, la cuentística infantil, el patriotismo, el medioambiente, la discriminación social, además de cuestiones propiamente filosóficas, en los campos de la axiología, la ontología, la epistemología, la estética, etc., vinculadas todas ellas a su concepción del mundo eminentemente humanista e iluminista, que sintetiza y hereda, por una parte, lo mejor del pensamiento clásico universal, y por otra, la línea trazada por los más grandes exponentes del pensamiento filosófico cubano electivo: Caballero, Varela y Luz.

Aunque Martí llamó a Caballero, “padre de los pobres y de nuestra filosofía”, se reconoció especialmente como heredero de las enseñanzas de Luz, cuando lo identificó como el fundador de la conciencia independentista en la generación de patriotas que conducirían a la isla de Cuba hacia su total independencia. Acerca de Luz escribió:

> Él, el padre; el silencioso fundador [...], y se sofocó el corazón con mano heroica para dar tiempo a que se le criase de él la juventud con quien se habría de ganar la libertad [...]; él, que es uno en nuestras almas [...] ha cundido por toda nuestra tierra, y la inunda aún con el fuego de su rebeldía [...], y consagró la vida entera [...] a crear hombres rebeldes y cordiales que sacaran a tiempo la patria interrumpida de la nación que la ahoga y corrompe [...][19]

A pesar de lo mucho que se ha escrito sobre Martí, la arista filosófica de su pensamiento no ha sido agotada. Sobre este hecho, el Dr. Rigoberto Pupo, profesor e investigador de nuestra cultura, advierte que

> […] el ideario filosófico de Martí ha sido insuficientemente investigado y existen pocos trabajos al respecto. Esto se debe en gran medida a que Martí, en tanto tal, no fue un filósofo profesional, no existe en su obra una filosofía sistematizada a manera de los tratados filosóficos tradicionales. Por otra parte, la existencia de determinados prejuicios y esquemas en cuanto a la determinación de la filiación filosófica del Maestro ha contribuido también a que se soslaye tan importante perfil de su pensamiento. […]
> Un análisis acucioso y profundo del pensamiento de José Martí, revela la existencia de una filosofía, o un ideario filosófico que adquiere determinaciones concretas en la política, la economía, la ética, la estética y el arte, la cultura, la historia, la pedagogía.[20]

Efectivamente, en Martí la filosofía permanece como un entramado invisible -aunque perceptible– en toda su obra escrita, tanto en verso como en prosa. Hay tanta filosofía en su exquisito ensayo “Nuestra América”, como en su conmovedor poema “Los zapaticos de Rosa”. Sin agotar el contenido filosófico de su pensamiento, se intentará una aproximación que sintetice los presupuestos teóricofilosóficos de partida del pensamiento martiano.

En sus apuntes y anotaciones sobre Filosofía, Martí asume entre otros, los siguientes principios metodológicos:

> La naturaleza observable es la única fuente filosófica.
>
> El hombre observador es el único agente de la Filosofía.
>
> […] hay dos clases de seres: los que se tocan y los que no se pueden tocar […]
>
> Lo que puede tocarse se llama tangible, y lo que puede probarse por la vista, evidente. Lo que no se puede tocar ni ver es invisible e intangible.
>
> […] hay en nosotros mismos una parte de naturaleza tangible, como el brazo, y una intangible; como la simpatía.–
>
> Al estudio del mundo tangible, se le ha llamado física; y al estudio del mundo intangible, metafísica.
>
> Filosofía es ciencia de las causas.
>
> […] las leyes de las cosas deben deducirse de la observación de las cosas
>
> […] No debemos afirmar lo que no podemos probar.[21]

Asimismo, advierte que “Aristóteles dio el medio científico que ha elevado tanto, dos veces ya en la gran historia del mundo, a la escuela física. Platón y el divino

Jesús, tuvieron el purísimo espíritu y fe en otra vida que hacen tan poética, durable, la escuela metafísica.[22]

De este modo, devela el problema fundamental de la filosofía, como hilo conductor de su historia, cuando afirma que todas las escuelas filosóficas pueden concretarse en dos: el materialismo (que es para él la exageración de la Física) y el espiritualismo (que es por su parte, la exageración de la Metafísica). Y concluye: "Las dos unidas son la verdad: cada una aislada es solo una parte de la verdad, que cae cuando no se ayuda de la otra.[23] He aquí la más auténtica expresión del carácter electivo de su filosofía.

El error de la física, a juicio de Martí, radica en que "en sus extravagancias, ha llegado a negar todo fenómeno espiritual".[24] (Obviamente, se está refiriendo aquí al materialismo vulgar, es decir, mecanicista.)

Por otra parte, advierte, el error de la metafísica estriba en querer brindar leyes para el mundo real y palpable, a partir de las intuiciones del individuo,[25] olvidando que las leyes de las cosas deben deducirse de la observación de estas. Martí, retomando la definición clásica aristotélica de filosofía, como ciencia de las primeras causas, afirma que

> […] conocer las causas posibles, y usar los medios libres y correctos para investigar las no conocidas, es ser filósofo.–Pensar constantemente con elementos de ciencia, nacidos de la observación, en todo lo que cae bajo el dominio de nuestra razón, y en su causa: he ahí los elementos para ser filósofo", los cuales no son más que "la observación y la reflexión".[26]

Cualquier otro elemento ayuda a averiguar, pero no constituye una base firme sobre la cual pueda sustentarse la filosofía. Como ejemplo, cita la intuición, la cual se presenta como un auxilio, muchas veces poderoso, pero no resulta una vía científica e indudable para llegar al conocimiento.

Cierto es que no podemos conocer las causas de las cosas en sí mismas, por cuanto ellas no se nos revelan directamente, sino a través de la obra de la Creación. Pero a Dios no podremos preguntarle, porque nos han enseñado a creer en un Dios que no es el verdadero.–El verdadero Dios impone el trabajo como medio de llegar al reposo, la investigación como medio de llegar a la verdad, la honradez como medio de llegar a la pureza. ¡Qué alegre muere un mártir! ¡Qué satisfecho vive un sabio! Cumple con su deber, lo cual, si no es el fin, es el medio.[27]

Tampoco podremos preguntar a la fe, porque

> […] en su nombre se ha mentido mucho. Se debe tener fe en la existencia superior, conforme a nuestras soberbias agitaciones internas, en el inmenso poder creador, que consuela, en el amor, que

> salva y une,– en la vida que empieza con la muerte. […] Pero la fe mística, la fe en la palabra cósmica de los Brahmanes, en la palabra exclusivista de los Magos, en la palabra tradicional, metafísica e inmóvil de los Sacerdotes, la fe, que en frente del movimiento en la Tierra ,dice que se mueve de otra manera; […] la fe, que condena por brujos al Marqués de Villena, a Bacon y a Galileo; la fe, que niega primero lo que luego se ha visto obligada a aceptar;– esa fe no es un medio para llegar a la verdad, sino para oscurecerla y detenerla; no ayuda al hombre, sino que lo detiene; no le responde, sino que lo castiga; no le satisface, sino que lo irrita.[28]

Es por todos esos elementos, que Martí concluye:

"Los hombres libres tenemos ya una fe diversa. Su fe es la eterna sabiduría. Pero su medio es la prueba."[29] Se trata de la "fe científica", y con ella "se puede ser un excelente cristiano, un deísta amante, un perfecto espiritualista". De ahí que afirma: "Para creer en el cielo, que nuestra alma necesita, no es necesario creer en el infierno, que nuestra razón reprueba."[30] ¿A quién debemos preguntar entonces? "A la Naturaleza", que es:

> El pino agreste, el viejo roble, el bravo mar, los ríos que van al mar como a la Eternidad vamos los hombres: la Naturaleza es el rayo de luz que penetra las nubes y se hace arco iris; el espíritu humano que se acerca y eleva con las nubes del alma, y se hace bienaventurado. Naturaleza es todo lo que existe, en toda forma, espíritus y cuerpos; corrientes esclavas en su cauce; raíces esclavas en la tierra; pies, esclavos como las raíces; almas, menos esclavas que los pies. El misterioso mundo íntimo, el maravilloso mundo externo, cuanto es, deforme o luminoso u oscuro, cercano o lejano, vasto o raquítico, licuoso o terroso, regular todo, medido todo menos el cielo y el alma de los hombres es Naturaleza.[31]

De manera semejante, Martí define el método filosófico correcto, como "aquel que, al juzgar al hombre; lo toma en todas las manifestaciones de su ser; y no deja en la observación por secundario y desdeñable lo que, siendo tal vez por su confusa y difícil esencia primaria, no le es dado fácilmente observar".[32]

En el mismo sentido, advierte que el hombre debe tomar "la filosofía no como el cristal frío que refleja las imágenes que cruzan ante él; sino, como el animado seno en que palpita, como objeto inmediato y presente, la posible acomodación de lo real de lo que el alma guarda como ideal anterior, posterior y perpetuo".[33]

Gran importancia otorga Martí a la Historia de la Filosofía y a la función crítico-valorativa que ella debe ejercer, cuando expresa que esta, en su sentido moderno, es "el examen crítico del origen, estados distintos y estados transitorios que ha tenido", así como el análisis de "por qué ha llegado la filosofía a su estado actual".[34] Refiere y compara, que si antes esta prevalecía como

colección de hechos y narraciones, sin nexos ni vínculos internos, ahora, en su sentido moderno se enlazan y se funden elementos, y se engranan y explican los sucesos.

Se trata de una concepción moderna, totalmente acorde con el desarrollo de los conocimientos científicos de su época y con el propio desarrollo de la filosofía como cosmovisión integral de la realidad. Es por eso que señala la importancia de la crítica, no como censura, sino que en su acepción formal y etimológica es el ejercicio del criterio. Así, para él, la Historia de la Filosofía no ha de ser exposición fría y acrítica de los diversos sistemas filosóficos a lo largo de la historia de la humanidad, sino examen crítico valorativo que enlace corrientes y sepa destacar aciertos y señalar limitaciones. En esta, como en muchas otras vertientes de su polifacético pensamiento, que se asemeja a un poliedro de infinitas aristas, sus ideas se anticipan a su tiempo, brillan y emanan luz inagotable, cual brillante salido de la tierra y tallado por la mano del hombre, que ve pasar el tiempo y cada día brilla más, y con luz propia.

[1] En lo adelante nos referiremos a él como Seminario de San Carlos y San Ambrosio.

[2] José Martí, "Antonio Bachiller y Morales", Obras completas, t. 5, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, pp. 143-153.

[3] Publicada por la Editorial de la Universidad de La Habana.

[4] Me refiero, entre otros, a Elías Entralgo y Roberto Agramonte.

[5] La historiografía ha registrado una frase de Luz sobre Varela en la que se expresa que fue "el primero que nos enseñó a pensar", cuando en realidad, Luz se refirió a Varela como "el que nos enseñó primero en pensar", refiriéndose a la primacía del pensamiento sobre la acción. Este lamentable error, explica en gran medida el porqué la tradición ha reconocido a Varela cronológicamente como el primero que enseñó a pensar a los cubanos, obviando o subvalorando el papel desempeñado por José Agustín Caballero, maestro de Varela, Luz y muchos otros destacados exponentes de nuestra filosofía decimonona.

[6] Carta de Félix Varela a José de la Luz y Caballero, Nueva York, 2 de junio de 1835, en Revista Bimestre Cubana, La Habana, julio-diciembre,1942. (Lo destacado es de la autora.)

[7] Félix Varela, Varias proposiciones para el ejercicio de los bisoños, en José Ignacio Rodríguez, Vida del presbítero Don Félix Varela, Biblioteca de Estudios Cubanos, Arellano y Cía., La Habana, 1944, p. 11.

[8] Tomado de J. I. Rodríguez, ob. cit. p. 253.

[9] José Agustín Caballero, Philosophia electiva, Artículo Séptimo de la Disertación Primera: Sobre la Filosofía en general.

[10] F. Varela, "Lecciones de filosofía", Obras, t. 1, Imagen Contemporánea, La Habana, 1977, p. 138.

[11] Esta es la opinión de Medardo Vitier en su obra Las ideas y la filosofía en Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2002, p. 151.

[12] F. Varela, ob. cit., p. 138.

[13] Se trataba, ante todo, de enseñar, mostrando el método del pensamiento científico, fundamentalmente, el método inductivoexperimental. Pero además, enseñarlo en el idioma patrio.

[14] F. Varela, ob. cit., p. 430.

[15] Vidal Morales y Morales, Iniciadores y primeros mártires de la revolución cubana, La Moderna Poesía, La Habana, 1931.

[16] José de la Luz y Caballero, La polémica filosófica, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1946.

[17] Escribe el soneto "¡10 de Octubre"!, publica el editorial de El Diablo Cojuelo y el poema dramático "Abdala" en La Patria Libre (enero de 1869).

[18] Cintio Vitier, Vida y obra del Apóstol José Martí, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2006, pp. 13-14.

[19] J. Martí, ob. cit., t. 5, pp. 271-272.

[20] Rigoberto Pupo, Identidad y subjetividad humana en José Martí, Universidad Popular de la Chontalpa,

Tabasco, México, 2004, pp. 27-28.

[21] J. Martí, ob. cit., t.19. pp. 360-362.

[22] Ibídem, p. 361.

[23] Ídem.

[24] J. Martí, ob. cit., t. 19, p. 362.

[25] Ibídem, p. 361.

[26] Ibídem, p. 362.

[27] Ibídem, p. 363.

[28] Ídem.

[29] Ídem.

[30] Ídem.

[31] Ibídem, p. 364.

[32] Ídem.

[33] Ibídem, p. 365.

[34] Ídem.