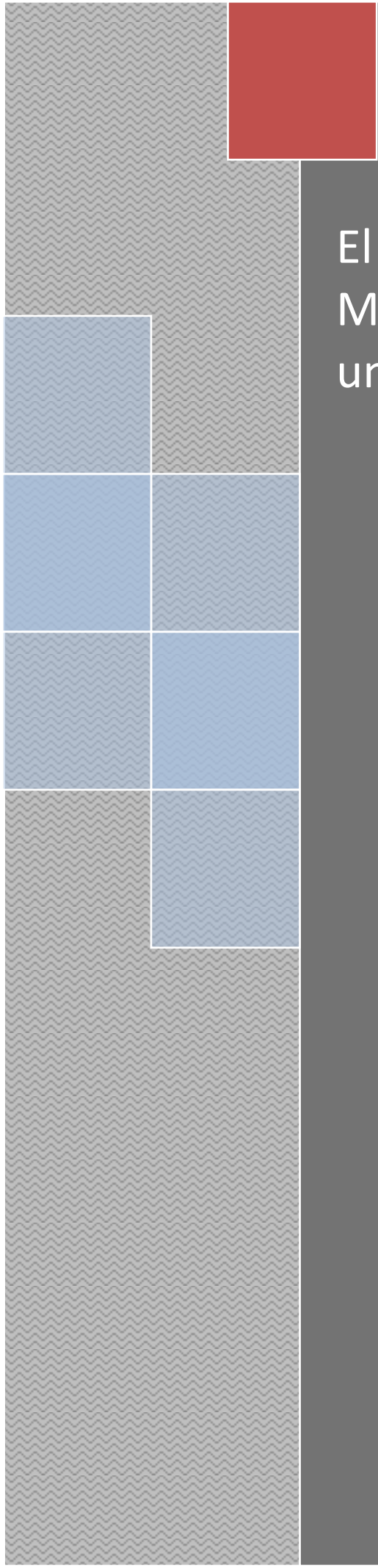




El pensamiento filosófico de José Martí y la Filosofía Intercultural: una relación fecunda y actual

Manuel de Jesús Heredia Noriega

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía

Director: Dr. Carlos Beorlegui Rodríguez



Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Universidad de Deusto -2011



Tesis Doctoral

El pensamiento filosófico de José Martí y la Filosofía Intercultural: una relación
fecunda y actual.

Autor: Manuel de Jesús Heredia Noriega

Director: Dr. Carlos Beorlegui Rodríguez

2011

Universidad de Deusto

Bilbao

A Adis, Manuel y Leonardo.

A mi madre, mi hermana, mi sobrina y el recuerdo de mi padre.

Apostillas del umbral, del preludio, mancha del pintorcete. Temas que son siempre introducciones. ¿Pero qué otra cosa puede escribir el hombre, que no sea introducción?

José Lezama Lima: carta a Roberto Fernández Retamar, noviembre de 1957.

“Existe un mundo martiano, ancho para toda una vida de averiguación, noticia y pensamiento”

Juan Marinello, “Prólogo a la edición de las Obras Completas”, O.C., t 1, 1963, p. 10.

“De Martí creemos saber lo necesario, hasta que luego intuimos que apenas ignoramos lo suficiente”

José Lezama Lima, *Siete Ensayos sobre Historia y Cultura en Cuba*, Santa Clara, 2005, p. 6.

Índice

Introducción	11
Capítulo I. José Martí y su pensamiento filosófico intercultural	23
I. La Cuba de la segunda mitad del siglo XIX, el tiempo de Martí	23
1.1. Una muy breve pero necesaria introducción	23
1.2. Una mirada anterior a 1850. De la opulencia a la decadencia gradual	24
a. Incremento de los movimientos antiesclavistas	26
b. Cuestión económica	28
1.3. Período de 1850 a 1867. Agudización de las contradicciones entre la Metrópoli y la Colonia	29
1.4. 1868, inicio de las guerras por la independencia de Cuba. Diez años de contienda militar, 1868-1878	34
1.5. Período de 1878 a 1895. La Guerra Chiquita y la Tregua Fecunda	37
1.6. Período de 1895 a 1898. Guerra Hispano-Cubano-Norteamericana. Fin de la dominación española, muerte de un imperio y surgimiento de otro	38
II. José Martí, Apóstol cubano y hombre de Nuestra América y de la Hispanidad	43
2.1. Introducción	43
2.2. Iniciación revolucionaria (1868-1870)	46
2.3. Destierro en España (1871-1874). La preparación académica necesaria	51
2.4. Peregrinación por los países de América Latina (1875-1881)	55
2.5. Conocimiento cabal, prolongado y profundo de Estados Unidos (1880-1895)	65
III. Acercamiento a su pensamiento filosófico	75
3.1. ¿Es Martí un filósofo?	75
3.1.1. Diversidad de criterios	76
a. Primera mitad del siglo XX	78
b. Segunda mitad del siglo XX	81
3.1.2. Influencias filosóficas recibidas	89
A. Pensamiento cubano	90
a. Padre José Agustín Caballero (1762-1835): El inspirador	92
b. Padre Félix Varela (1787-1853): El Padre Creador	94

c. José de la Luz y Caballero (1800-1862): El padre, el silencioso fundador	98
B. Krause y el krausismo español	102
C. La filosofía trascendentalista norteamericana	109
a. Amos Bronson Alcott (1799-1888)	110
b. Ralph Waldo Emerson (1803-1882)	111
D. La filosofía moderna	118
3.1.3. ¿Qué es entonces la filosofía y ser filósofo para Martí?	128
3.2. Caracteres generales de la filosofía martiana	146
IV. La huella intercultural en el pensamiento de José Martí	150
4.1. Una aclaración inicial	150
4.1.1. Cultura	152
4.1.2. Interculturalidad	157
4.1.3. ¿Qué buscar entonces en Martí?	164
4.2. Su legado intercultural	165
4.2.1. Introducción	165
4.2.2. Otras aclaraciones necesarias	168
4.2.3. ¿Qué es la América para Martí?	169
4.2.4. Del Descubrimiento al Encuentro mutuo y a la Conquista	173
a. 1492: Punto de arranque	173
b. El encuentro mutuo	176
c. ¿Atraso cultural con respecto al europeo?	180
d. La crudeza de la conquista	183
e. ¿Qué tenemos al final?	187
f. A modo de conclusión	198
4.2.5. Pensamientos interculturales martianos	201
1. Apuesta por el diálogo con la pluralidad cultural latinoamericana y no sólo con la “cultura criolla” dominante	201
2. Necesidad del conocimiento recíproco entre los pueblos latinoamericanos como condición indispensable para establecer un diálogo intercultural fecundo	206
3. Aprender a pensar a América desde la propia realidad americana. Sin conducir a regionalismos ni localismos reduccionistas	207
4. Denuncia del vicio de la imitación en nuestros modos de pensar y, en contraposición, la defensa del fomento del hábito de hacerlo desde el contexto y siempre en comunión con sus tradiciones culturales	210
5. Defensa de la tarea crítica y liberadora, a desempeñar por la reflexión filosófica en contextos históricos determinados. Llamado a la necesidad de escribir una nueva Historia de la Filosofía	212

6. Exigencia de establecer como cauces del intercambio intercultural la solidaridad y la igualdad entre la pluridiversidad presente en nuestro continente	216
4.2.6. “Nuestra América”	218
a. Presentación	218
b. De América Latina a Nuestra América	224
c. Antecedentes de la necesidad de un pensamiento autóctono americano	229
d. “Nuestra América”: Testamento filosófico y modelo de una filosofía nuestra americana	233
e. Ideas centrales	240
4.3. Un primer epílogo	249
Capítulo II. La Filosofía Intercultural	255
I. La filosofía intercultural, una clave para leer hermenéuticamente nuestro tiempo	255
1.1. Nuestro tiempo	255
1.2. La filosofía hacia el camino en el que se hace cargo y carga con la realidad	264
1.3. La filosofía intercultural vista a partir de diferentes perspectivas disciplinares	271
1.4. Génesis y ejes principales de articulación	278
1.5. Cuatro miradas diferentes a una misma realidad	281
a. Modelo de la “polilógica” de la razón de Franz Wimmer	281
b. Modelo de la hermenéutica intercultural de Ram Adhar Mall	287
c. Modelo interreligioso de Raimundo Panikkar (1918-2010)	291
d. Modelo histórico-liberador de Raúl Fornet-Betancourt	303
1.6. Analogías y diferencias más significativas entre cada uno de ellos	312
II. Modelo histórico-liberador	318
2.1. Cómo comprender la filosofía intercultural a partir de este modelo. Un acercamiento a su definición	318
a. Visión histórica de las culturas	330
b. Interculturalidad versus transculturalidad	334
c. La pregunta por la calidad de las culturas	340
d. Desde dónde y cómo hacer filosofía hoy	342
2.2. Supuestos interculturales, o puntos de partida	344
a. La experiencia de las culturas de la humanidad como lugares donde se practica la filosofía	344
b. Pluralidad de formas de articularse, organizarse e institucionalizarse de la filosofía	347
c. Necesidad de “mundanizar” la filosofía	350
d. Por una nueva comprensión de la universalidad en la filosofía	354
e. Concepción de un nuevo proceso de constitución de la razón filosófica	358
2.3. Supuestos filosóficos	363

a.	La concepción del ser humano como “universal singular”	364
b.	Principio de la reflexión subjetiva	366
c.	Cultivo de la libertad como verdadero núcleo duro de la reflexión subjetiva	368
d.	La racionalidad	371
2.4.	Respuestas de la filosofía intercultural a los desafíos de la globalización	373
a.	Plano del nuevo diseño del mundo	374
b.	Plano antropológico	376
c.	Plano de la dimensión cultural	384
d.	Plano político	395
e.	Plano del conocimiento o epistemológico	397
f.	Plano de la identidad	400
2.5.	Algunas lagunas actuales	403
2.6.	Once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad	404
III.	La filosofía latinoamericana vista desde el prisma de la filosofía intercultural	414
3.1.	América Latina: cultura de culturas	415
a.	La interculturalidad una necesidad para nuestro continente	420
b.	Las tradiciones indígenas, desafío a la investigación filosófica en América Latina	428
c.	Redimir el decir	437
3.2.	Cerrando el círculo en torno al concepto de filosofía latinoamericana	441
3.2.1.	Juan Bautista Alberdi (1820-1884): Punto de partida	442
3.2.2.	La Filosofía de la Liberación latinoamericana	452
3.3.	Insuficiencias interculturales de la actual filosofía latinoamericana. La interculturalidad como asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana	457
3.3.1.	Posibles vías para reencausar el tema de la interculturalidad dentro del quehacer filosófico en nuestra América	464
3.3.2.	1992: la interculturalidad latinoamericana a prueba	468
3.3.3.	Nuestras valoraciones	482
IV.	Postulados interculturales de José Martí: fundamento de la filosofía intercultural y respuesta a los desafíos de la necesaria transformación intercultural del pensamiento latinoamericano	483
1.	Primer postulado intercultural: Idea de dejar crecer la diversidad cultural como condición primaria del diálogo intercultural	484
2.	Segundo postulado intercultural: Concepción de una nueva universalidad, fundada en la comunidad solidaria de tradiciones culturales, que se respetan en sus diferencias y aprenden los unos de los otros	487
3.	Tercer postulado intercultural: Voluntad y sensibilidad de comprensión, es decir, su comportamiento o práctica de una hermenéutica de la alteridad	489

4. Cuarto postulado intercultural: Voluntad de ensanchamiento de la memoria cognitiva de la humanidad, a partir de la diversificación de las variantes epistemológicas plurales y contextuales	492
5. Quinto postulado intercultural: Visión de la legitimidad de la crítica intercultural como condición de posibilidad del surgimiento de nuevas condiciones de humanización para los miembros de las culturas humanas	494
6. Sexto postulado intercultural: Convicción de la necesidad de transformar la actitud con la que discurre el quehacer filosófico	496
4.1. Un segundo epílogo	500
4.1.1. José Martí: precursor de la filosofía intercultural	500
4.1.2. La UNESCO, la Teología de la Liberación y la Filosofía Intercultural	505
Capítulo III. Aproximación a una visión intercultural de la Cuba de hoy	511
3.1. Auto-interpretación de la identidad cultural cubana	513
3.2. Nacimiento de un concepto: “transculturación”	525
3.3. En busca de los “pasos perdidos” del indocubano	533
3.4. La mulatización de la cultura cubana	543
3.5. ¿Racismo en la Cuba de hoy?	554
3.6. La filosofía cubana hacia la concepción de la Filosofía de Relación de José Martí	559
3.7. Un tercer epílogo	569
Conclusiones	573
Bibliografía	593

Introducción

La grandeza de los pilares del pensamiento está, precisamente, en ser fuente inagotable de sabiduría. Acercarse a José Martí (1853-1895) es como hacerlo a un manantial que no se seca. Nos dejó hace más de cien años y no logramos agotarlo. Cada nueva aproximación nos descubre algo no visto. Su palabra renace en cada época. La actualidad de su pensamiento asombra y preocupa. Asombra por su genialidad de trascender fronteras cronológicas y geográficas. Cubano de nacimiento, latinoamericano por convencimiento, universal por derecho ganado. Hombre de su tiempo y para todos los tiempos. Como ha señalado Juan Marinello, leer a Martí sobrepasa la experiencia de una personalidad culminante para devenir en testimonio de una época americana. Asombra y al mismo tiempo preocupa su vigencia, porque comprobamos cómo los problemas sobre los que nos alertó hace más de un siglo no sólo se mantienen vivos, sino que han recobrado fuerzas y se nos presentan hoy convertidos en serias amenazas para el normal desenvolvimiento de millones de hombres y mujeres. No hubo esfera humana que no encontrara su interés. Hombre de pensamiento y acción que de manera natural combinó su actividad intelectual con las acciones prácticas. La historicidad de toda su obra constituye el rasgo más característico, porque “mientras más se visita la selva martiana mejor se comprende que esa comunicación sustancial entre el hombre y su tiempo es la que determina la mayor grandeza del escritor”¹.

Conscientes de que el acercamiento a tales pensadores es siempre una tarea compleja y que exige la máxima atención del investigador para no dejar escapar detalle alguno, porque en Martí no hay espacio para las menudencias e insignificancias, acometimos una lectura en clave intercultural de toda su extensa producción escrita recogida en las *Obras Completas*. No obstante, y siguiendo a Marinello, la noble aventura que fue la existencia martiana va dejando cálida huella a lo largo de horas y lugares, y durante buen tiempo gozaremos la sorpresa de descubrir un reportaje o una carta, un recado o una advertencia, una proclama o un poema, aparecidos en algún paraje americano. Ello determina que las *Obras Completas* no lo sean en realidad y que el retablo de maravillas que es su estrofa y su período quede en suspenso, esperando el acorde final, como una prodigiosa sinfonía inconclusa. No obstante, cualesquiera sean la sorpresa y el hallazgo

¹ MARINELLO, Juan, “Prólogo a la edición de las Obras Completas”, en MARTÍ, José, *Obras Completas*, tomo 1, Edición digital, Centro de Estudios Martianos y Karisma digital, La Habana, 2001, p. 13.

futuros, el poeta y el prosista de inesperada magnitud están en lo recogido hasta el momento. Es posible, que en el Martí oculto que nos mostrará el mejor día su faz cercana y distinta, anden virtudes soberanas de entendimiento y de expresión; pero es difícil que añada cosa sustancial a lo conocido². Lo anterior ha incidido en que la Edición Crítica de los escritos de Martí no se haya podido concluir. El ingente esfuerzo de los investigadores del Centro de Estudios Marianos ha propiciado que en la actualidad estén terminados 15 tomos, correspondientes a los volúmenes del 1 al 16, excepto el 13. En el resto se continúa trabajando para poder sacarlos en el más breve tiempo posible.³

La elección del tema no fue resultado de un acto impulsivo ni mucho menos inmediato. Constituyó el fruto de muchas horas de lecturas reflexivas de varias de las obras de Raúl Fornet-Betancourt. Discurrir de modo pausado por cada una de sus ideas y propuestas a favor de la necesaria transformación intercultural del quehacer filosófico contemporáneo permitió, además de propiciar afinidad e identificación con los postulados de Fornet, darnos cuenta de que, precisamente, su modelo histórico-liberador encuentra una sólida fuente de inspiración y sustentación en el pensamiento filosófico martiano. La toma de conciencia de esa relacionalidad que establece Fornet entre su propuesta y las ideas del pensador cubano, constituyó el punto final que selló el siempre importante, difícil y delicado momento de la asunción del tema de la investigación. Es decir, ¿podemos considerar la figura de Martí, y con él su obra filosófica, precursora del amplio movimiento de la filosofía intercultural que en nuestros días gana terreno en el ámbito filosófico internacional? He aquí concretada la hipótesis de trabajo y eje articulador de toda la andadura posterior. La misma relativa novedad del tema de la interculturalidad desde la perspectiva filosófica, hizo que este re-acercamiento a Martí no presentara antecedentes en el campo de la investigación. No se trató en ningún caso de “una exégesis más” de sus ideas. De esta manera, a la importancia del tema propuesto, a partir de su implicación por lograr una convivencia que podamos llamar sin complejos “humana”, se une otra condición fundamental, su originalidad. Importancia y originalidad constituyeron, pues, dos estandartes del trabajo que presentamos.

Y aunque es bien conocida la amplia aproximación que se ha producido a la obra del pensador cubano, sin embargo se constata aún cierta ignorancia alrededor de su vida y

² Cfr. *Ibíd.*, pp. 9-11.

³ Cfr. “Edición Crítica de las *Obras Completas*”, Portal José Martí, Centro de Estudios Marianos, en <http://www.josemarti.cu/?q=node/20>

obra, resistente a ser superada. Realidad más preocupante en el ámbito latinoamericano, por el cual vivió y murió Martí. Salvando algunas y aisladas excepciones, como las de Rubén Darío (1867-1916), Gabriela Mistral (1889-1957), Alfonso Reyes (1889-1959) y Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964), su figura, fuera de los ámbitos profesoriales y a veces incluso dentro de ellos, ha venido siendo cada vez más desconocida. Como confirmación de lo anterior, echamos mano de la respuesta recibida por Cintio Vitier (1921-2009) de parte del Premio Nobel de Literatura, el mexicano Octavio Paz (1914-1998), durante su estancia en Delhi, a propósito de un reproche del intelectual cubano por no haberle dado a Martí, en un estudio que sobre el Modernismo había presentado Paz, el lugar que merecía.

“Tiene usted razón: es imperdonable no haber citado a Martí. Pero esta omisión no fue (únicamente) un olvido –sino la expresión, silenciosa, de una reserva: conozco mal, muy mal, su obra (lo mismo me pasa con la de Bolívar). Pensé que era mejor no mencionarlo que citar su nombre en una letanía cívica, parodia de las religiones, de esas que ahora se estilan. Envíeme por favor (aquí es muy difícil conseguirlos) algunos libros de Martí –los que juzgue esenciales: usted será mi guía y mi iniciador”⁴.

Durante más de cincuenta años del pasado siglo el pensamiento de José Martí era muy poco conocido y divulgado en Latinoamérica y el Caribe. Es con esas figuras mencionadas anteriormente y con los intelectuales cubanos del Grupo Minorista (1923-1929) y luego el Grupo Orígenes (1944-1954) al que pertenecieron Cintio Vitier, Fina García Marruz⁵, entre los más importantes, y del que fuera su figura señera José Lezama Lima (1910-1976), que la personalidad de Martí se da a conocer en su grandeza no sólo como literato sino también como el gran político innovador que fue.

Esta misma situación de desconocimiento de la obra de Martí, que con toda sinceridad reconoció Octavio Paz, es posible encontrarla en otros intelectuales del continente y el mundo. Ayudar a difundir su obra y su pensamiento fue un motivo de mucho valor que también nos animó durante toda la investigación.

⁴ Cfr. VITER, Cintio, “Las imágenes en nuestra América”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No. 14, La Habana, 1991, p. 174.

⁵ Galardonada en el 2011 con los premios: 20 Premio Reina Sofía de Poesía Iberoamericana y el VIII Premio Internacional de Poesía Ciudad de Granada Federico García Lorca. Cfr. “Confieren a Fina García Marruz premio Reina Sofía de Poesía Iberoamericana”, *Juventud Rebelde*, en <http://www.juventudrebelde.cu/cultura/2011-04-28/fina-coronada-por-la-poesia/> y “La poetisa cubana Fina García Marruz, ganadora del VIII Premio García Lorca”, *El País*, en http://www.elpais.com/articulo/cultura/poetisa/cubana/Fina/Garcia/Marruz/ganadora/VIII/Premio/Garcia/Lorca/elpepucul/20111013elpepucul_3/Tes

En estrecha relación con la hipótesis ya apuntada, formulamos otros objetivos a los que se fueron dando respuesta en la misma medida que se avanzó en el trabajo. Son ellos los siguientes:

1. Contribuir a la concienciación de la necesidad de transformar –desde las nuevas perspectivas y horizontes hermenéutico-metodológicos presentados por la filosofía intercultural- el actual quehacer filosófico, por medio del diálogo entre tradiciones filosóficas practicadas desde contextos concretos.

Asistimos a un mundo dominado por las dinámicas de una galopante globalización. Responsable del acelerado proceso de empobrecimiento de la diversidad cultural de la humanidad. Cada día somos testigos de la extensión y universalización, a decir de Ignacio Ramonet, de un “pensamiento único”⁶ que, desde la monoculturalidad de sus fundamentos, impone unilateral y hegemónicamente qué se debe saber y cómo se debe vivir e interpretar el mundo.

2. Proyectar, sobre la base de los postulados interculturales, los análisis al pensamiento filosófico contextual en desarrollo en la actualidad en América Latina, cuyos resultados posibiliten su redimensionamiento a través del diálogo real, efectivo y equitativo entre todas las tradiciones presentes en el continente.

Invitamos a las filósofas y filósofos de nuestra América a tomar conciencia de la urgencia de comenzar a saldar la deuda que la racionalidad filosófica en nuestra región mantiene con su diversidad de tradiciones. El laboratorio de culturas que representan los más de quinientos pueblos indoamericanos y las múltiples tradiciones afroamericanas, debe ser asumido con la misma intensidad y legitimidad como lo ha sido en el caso específico de las culturas criollas.

3. Introducir, en función de los resultados de las indagaciones en la obra de Martí, los temas de la interculturalidad en la realidad social y cultural de Cuba.

Si la tarea de sistematizar en clave intercultural el pensamiento martiano, como hemos ya indicado, concede a nuestra investigación una marcada originalidad; el intento por hacerlo extensivo a un escenario cultural y políticamente complejo como el cubano, con los consabidos riesgos que esto conlleva, nos confirmó, no sólo ya la importancia de la apuesta, sino su actualidad al intentar abrir nuevos horizontes para esclarecer problemas

⁶ Cfr. RAMONET, Ignacio, “El pensamiento único”, en VV.AA., *Pensamiento crítico vs. Pensamiento único. Le Monde diplomatique, edición española*, Debate, Madrid, 1998, p. 15.

tan cruciales como es el tema de la identidad nacional, por demás con implicaciones directas con las pretensiones por lograr *praxis* de vida más humana en un momento histórico trascendental para la mayor de las Antillas.

En función de la hipótesis y los objetivos anteriores, la investigación se estructuró en los siguientes tres capítulos.

El primero, intitulado José Martí y su pensamiento filosófico intercultural, concentró todo lo relacionado con el pensador cubano. Consecuencia de la tensión dialéctica que siempre mantuvo con los problemas de su época, no encontraremos en su escritura palabra que no intente la transformación benéfica de cuanto le rodeó. Su biografía se fue conformando como resultado de esa interacción con la cotidianidad. En correspondencia con las ideas anteriores, presentamos una sucinta caracterización de la sociedad cubana en la segunda mitad del siglo XIX, que posibilitó una comprensión más integral y acabada del pensamiento martiano. Arribaba Cuba a este momento de su historia tras largos tres siglos y medio de dominación colonial y con el consiguiente sabor agri dulce de saber que el resto de las colonias españolas en América, con excepción de Puerto Rico, habían logrado su independencia política. El espíritu independentista, unido al creciente incremento de las contradicciones entre La Habana y Madrid fueron creando las condiciones para, por un lado, la desaceleración económica de la que hasta entonces había sido una de las colonias más prósperas, y por otro, la exacerbación, a niveles antes no registrados, del descontento social. Constituyeron momentos de especial atención la inhumana práctica de la esclavitud, eje vertebrador de todos los males en la Isla; el progresivo proceso de divorcio entre los intereses de los españoles peninsulares y los nacidos en Cuba; la equivocada política metropolitana, responsable del descontento de la clase criolla y el sufrimiento de las más pobres; y finalmente, corolario de todo lo expuesto, las tres guerras por la independencia nacional. Relacionado con lo anterior, se presentó una apretada síntesis biográfica de nuestro pensador, sin la intención de repasar cada uno de los detalles de su vida. Muchas han sido las biografías escritas sobre Martí, en nuestro caso, priorizamos aquellas consideradas por importantes investigadores como las más completas y que mejor presentan, en toda su integralidad, la figura martiana. Su corta pero fructífera existencia se organizó a partir de las cuatro etapas siguientes: iniciación revolucionaria (1868-1870), destierro en España (1871-1874), peregrinación por los países de América Latina (1875-1881) y conocimiento cabal, prolongado y profundo de los Estados Unidos de América (1880-1895).

En el tercer momento de este primer capítulo, practicamos un acercamiento al pensamiento filosófico martiano. Una de las facetas de su labor intelectual menos abordada y, cuando se ha hecho, los resultados demuestran una divergencia de opiniones, no encontradas cuando se trata de considerar sus aristas de poeta, literato, periodista, político y revolucionario. La interrogante, ¿es Martí un filósofo?, revela respuestas antagónicas. De ahí que se analizaron los criterios vertidos durante el siglo anterior y lo que llevamos del actual. Al final quedó estampada nuestra posición. Igualmente, y como complemento del aspecto anterior, se incursionó de manera suficiente en el tema de las influencias filosóficas recibidas. En este sentido, partimos de la constatación en sus obras de la huella de los más destacados representantes de la filosofía cubana de finales del XVIII y primera mitad del siglo XIX; el pensamiento de Krause y los krausistas españoles a su paso por las universidades de la península, particularmente Madrid y Zaragoza; la de los pensadores norteamericanos durante su estancia en el vecino país del norte; y para cerrar, una breve reseña sobre algunos de los actores de la filosofía moderna. Se dejó luego la palabra al propio Martí para que nos revelara su concepción particular de la filosofía y el filósofo.

El cuarto y último momento, representó el punto nuclear de este primer capítulo. Una vez definidos los índices de búsqueda, la atención quedó centrada en el escrutinio minucioso de todos sus escritos para extraer sus pensamientos interculturales. Análisis que se inició por la visión martiana del significado de la conquista y colonización española y el consiguiente encuentro/des-encuentro de culturas tenido lugar a partir de ese crucial acontecimiento. Al considerar la trascendencia del ensayo “Nuestra América”, y como momento cumbre de su propuesta filosófica intercultural, nos decidimos por abordarlo de manera independiente, aunque siguiendo las mismas pautas tenidas en cuenta durante el análisis del resto de los escritos. Este recurso metodológico brindó, además, la posibilidad de incursionar en otros temas reveladores de la profunda esencia americanista de Martí. Los pensamientos extraídos formaron la materia prima fundamental para el posterior ejercicio de confrontación con los principios de la filosofía intercultural, ensayada en el segundo capítulo, al que damos paso a continuación.

El capítulo dos, La Filosofía Intercultural, centró sus intenciones principales en demostrar la vinculación, correspondencia e incidencia del pensamiento de Martí en lo postulado en la actualidad por esta nueva actitud filosófica. En su inicio, y asumiendo la

propuesta intercultural como un serio y válido intento por ser una clave para leer hermenéuticamente “nuestro tiempo”, nos aproximamos al fenómeno de la globalización, signo identitario incuestionable de los actuales procesos mundiales. Se hizo énfasis en el carácter asimétrico de su evolución, no favorecedor del pleno desarrollo de la diversidad de tradiciones, y menos aún, del diálogo intercultural entre cada una de ellas. Tras la anterior contextualización, analizamos los cuatro paradigmas que, como parte importante del amplio movimiento intercultural, vienen siendo defendidos por diferentes filósofos. Son los casos de los modelos de la “polilógica” de la razón, la hermenéutica intercultural, el diálogo interreligioso y, finalmente, una primera aproximación al modelo histórico-liberador, sostén fundamental de nuestra investigación. Este acercamiento facilitó un mejor conocimiento de cada una de estas propuestas, al desentrañar sus puntos de vistas, anclajes filosóficos y visualizar tanto los puntos de coincidencia como también aquellos desde los cuales toman distancias unos de otros. De esta manera, a partir de este momento, la investigación quedó centrada en el paradigma histórico-liberador. Sobre él recayó el peso de todos los análisis que siguieron con posterioridad. La intención de conocer y desentrañar, en la esencialidad de lo posible, los aspectos fundamentales a partir de los cuales Raúl Fornet-Betancourt articula su propuesta, nos condujo a discurrir por temas tan importantes como la visión histórica de las culturas y la finalidad liberadora de todo filosofar que pretenda ser auténtico. Elementos sin los cuales, resulta imposible comprender las pretensiones de su autor. A lo anterior siguieron los análisis sobre los supuestos interculturales o puntos de partida. El detallado acercamiento a cada uno de ellos demuestra la falibilidad de los argumentos contruidos y transmitidos por la tradición filosófica europea-occidental a favor de la existencia de una “única” y “válida” filosofía. De la misma manera, nos preguntamos por los fundamentos filosóficos sostenedores y justificadores de la propuesta.

La contextualidad del modelo histórico-liberador nos llevó a profundizar en su intención por no permanecer anclada en el intento de un mero saber de realidades. Sobre la base de ese conocimiento, la filosofía intercultural quiere ser *praxis* activa en la transformación de esas realidades, al poner en duda que sean éstas las *únicas* posibles para la humanidad. Al tomar conciencia del papel liberador de toda práctica filosófica y desde el pleno convencimiento no sólo ya de la posibilidad real de otro mundo, sino de lo imprescindible de tal tarea, el modelo histórico-liberador apuesta por la

reconfiguración y el reordenamiento de las dinámicas de los procesos que mueven y rigen el mundo de hoy. Da un paso adelante en el compromiso de la filosofía por constituirse en la voz de aquellos y aquellas que a lo largo de la historia han sido marginados y excluidos de los “centros” de poder donde se han venido tejiendo y determinando los destinos de este mundo. En este sentido, la integralidad de sus postulados, como una de sus señas de identidad, nos condujo, a partir de un análisis holístico, a concebir la actual realidad del mundo desde la relacionalidad entre cada una de las esferas de la sociedad y la vida humana. Para concluir este momento, se hizo mención a las lagunas del modelo sobre las que convendría centrar los esfuerzos en un futuro inmediato. Finalmente, y como excelente recapitulación, se presentaron las once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad concebidas por Fornet-Betancourt.

La propuesta hasta aquí presentada, se complementó con el análisis de la actual realidad del quehacer filosófico de América Latina. A partir de diferentes acercamientos a los trabajos de destacados filósofos de nuestra región, intentamos demostrar que si bien el avance en torno a la concepción de un pensamiento contextualizado desde nuestras condiciones concretas es palpable y alentador, no obstante filosofía e interculturalidad en nuestra América sigue siendo una pareja no bien llevada. El momento final del capítulo estuvo reservado para el desarrollo de los postulados interculturales de Martí, avalados por el resultado de la confrontación de sus ideas, extraídas en el primer capítulo, y los componentes esenciales de la filosofía intercultural. Arribamos así, al momento, en que dimos respuesta al planteamiento de la hipótesis inicial de la investigación.

Aproximación a una visión intercultural de la Cuba de hoy fue el título seleccionado para presidir el tercero y último de los capítulos. El propio encabezamiento especifica desde el principio las intenciones perseguidas en el momento final de la Tesis. A diferencia de los dos anteriores, éste se caracterizó por el espíritu introductorio de las propuestas presentadas y, por consiguiente, una menor extensión en su desarrollo. La invitación a que el pensamiento filosófico cubano actual, consciente de la historicidad del momento por el que atraviesa el país y el papel activo a que está llamado y debe asumir, se deje impregnar y transformar por los postulados interculturales, sintetizó nuestras intenciones.

El punto de partida quedó constituido por la auto-interpretación que del tema de la identidad cultural presenta el pensamiento intelectual cubano, fundamentado en el ideario político-ideológico de la revolución. Parte importante de los análisis fueron dedicados al discernimiento de los complejos e intrincados procesos transculturales acaecidos en nuestro territorio. En esta dirección, abogamos por la recuperación de la huella cultural de nuestros aborígenes. El abordaje del tema de la mulatización de nuestra cultura, constituyó un momento medular. La asunción de la mulatidad (mestizaje) como seña principal de identidad de nuestros habitantes ha provocado, como lo ha sido en el resto de nuestra América, un proceso que subsume y margina otras identidades presentes en nuestra realidad. El siempre vidrioso tema relacionado con la persistencia de muestras de racismo al interior de la sociedad cubana, nos llevó a profundizar de manera suficiente en la forma en que se ha venido abordando este asunto. Finalmente, interpelamos a los filósofos y filósofas cubanos a propiciar, desde el pensamiento intercultural de José Martí, la necesaria transformación de nuestra filosofía que posibilite retomar los caminos del diálogo entre las diferentes corrientes de pensamiento, tanto dentro como fuera de la Isla, conscientes de la infecundidad de persistir en la creencia de que una sola doctrina filosófica es garantía para satisfacer las necesidades cognitivas y de búsqueda de sentido de toda la sociedad.

La sustentación metodológica de todo lo realizado recayó en los análisis cualitativos de una amplia base bibliográfica referente a los temas de interés. En primer lugar, como fuentes básicas, las obras escritas por José Martí y recogidas en la colección bajo el título de *Obras Completas*. Nos hemos apoyado en dos ediciones de las *Obras*, la primera concluida en 1965 y la segunda correspondiente a la edición digital publicada en 2001 (versión fidedigna de los 27 volúmenes de la segunda edición de 1975). El uso de las nuevas tecnologías de la información constituyó sin duda una herramienta de mucho valor, al posibilitar la “navegación” más efectiva por cada uno de los textos.

La no sistematización y organización de sus escritos a partir de órdenes temáticos preestablecidos y la amplitud y diversidad de temas abordados por él en cada uno de ellos, mayormente reflejados en los periódicos sudamericanos y neoyorkinos, nos impidieron la concentración en determinados volúmenes, lo que, sin dudas, hubiera aligerado y agilizado el trabajo. Sin embargo, este detalle representó una oportunidad inmejorable para conocer y reflexionar desde y con Martí, es decir, desde la propia raíz y el corazón mismo de sus escritos, en torno a su original planteo filosófico

intercultural. Como complemento de los aspectos relacionados con el pensamiento y vida del cubano, seleccionamos todas aquellas fuentes elaboradas por destacados investigadores, muchos de los cuales constituyen referentes incuestionables, al haber dedicado largos años a escudriñar y desempolvar la “papelería” martiana.

De la misma manera, los textos de Raúl Fornet-Betancourt concernientes al tema de la filosofía intercultural, constituyeron objeto de especial y minuciosa revisión, con la intención de extraer de ellos la esencialidad de su propuesta transformadora de la filosofía, complementados con las intervenciones de otros muchos autores, que no sólo ya desde la propia filosofía, sino desde perspectivas epistemológicas diversas, han incursionado en los temas de la multiculturalidad y la interculturalidad. Este detalle metodológico resultó decisivo para el desarrollo exitoso de la investigación, al posibilitar el paso de postular la necesidad de la interdisciplinariedad, a hacerla una práctica real y efectiva. El acercamiento a otras disciplinas académicas fue un recurso indispensable cuando nos acercamos al contexto socio-cultural cubano. No constituyen los temas de la interculturalidad cuestiones sistemáticamente reflejadas por el quehacer intelectual en la Isla, menos aún en el campo de la reflexión filosófica. De ahí que acudimos a áreas como la literatura, sociología, antropología, política, etc.

Todo lo anterior garantizó la riqueza bibliográfica sustentadora de la investigación, pero sin significar esto la revisión de “todo” lo que se ha escrito sobre los temas de interés, por demás, labor humanamente imposible para el tiempo del que se dispuso. Sin embargo, la selección llevada a cabo sí tiene en cuenta las que a nuestro juicio, son importantes para el logro de los objetivos perseguidos y posibilitantes, finalmente, de corroborar la hipótesis de la cual partimos. Para organizar la exposición final de todas estas fuentes, nos decidimos por agruparlas en tres bloques. En el primero se concentraron sólo las obras escritas por Martí, mayoritariamente recogidas en las Obras Completas. En el segundo quedaron agrupadas todas las restantes referencias utilizadas. Se organizaron por orden alfabético y, en el caso de haber utilizado varias de un mismo autor, se tuvo en cuenta además la fecha de publicación. Finalmente, se expusieron las fuentes procedentes de internet.

Can we live together? (¿Vamos a poder convivir?) Fue la pregunta que se hizo Rodney King, mientras sufría en carne propia la brutalidad policiaca de California en los inicios de los años noventa del pasado siglo. Los temas que a continuación pasaremos a explicitar en detalles están sustentados en la intención por encontrar nuevos horizontes,

desde la reflexión filosófica, que hagan factible una respuesta positiva a la pregunta anterior, posibilitadora de una con-vivencia humanamente posible. Si la comprensión entre diferentes culturas fue siempre una cuestión fundamental, no lo ha sido tanto como en el momento actual. Los defensores de los modelos de sociedades multiculturales se han visto abocados a reconocer la fragilidad de los mismos, cuando no su fracaso⁷. No se trata sólo de poder vivir juntos, de tolerarnos de manera “pacífica” unos a otros, sino de con-vivir comunicativamente, es decir, de forma tal, que todas las tradiciones culturales, desde sus propias cosmovisiones y sin privilegiar a ninguna de ellas, sean capaces de la práctica permanente del diálogo, a partir del cual diseñar las nuevas avenidas por donde transite la humanidad, no sólo actual, sino también las generaciones por venir. Las observaciones de José Martí en esta dirección son aleccionadoras, y, sobre todo, de una actualidad extraordinaria. Pero teniendo presente que, lo importante no es sólo conocer lo que escribió Martí, lo imprescindible es vivir como vivió Martí.

Lo que se presenta es fruto de muchas horas de lecturas, revisión, fichaje y síntesis. ¿Significa acaso que la labor se puede dar por concluida?, nada más alejado del espíritu de quien escribe. Sólo un punto en el camino de una temática que, por su actualidad e importancia, merece la atención de muchos más investigadores movidos no por el afán de ganar notoriedad con lo que escribe, sino por el único y humano propósito de ayudar y servir para hacer más solidario un mundo que se nos presenta, por momentos, con ribetes de espanto.

El resultado final de toda obra humana nunca será el fruto en solitario de su autor, y ésta no es una excepción. Muchas han sido las personas que desde la más total sinceridad y humildad, cada una desde sus posibilidades, han colaborado para verla convertida en realidad. Quiero agradecer, en primer lugar, a mi familia, sin la cual no hubiera sido posible absolutamente nada de lo que ahora se presenta. A mi padre, que aunque no alcanzó a ver este momento, es parte indispensable e insustituible y siempre estará presente. Al eternamente joven sacerdote jesuita Mariano Ibar, artífice e inspirador de toda esta aventura. A la comunidad de jesuitas de Cuba, en especial de Santiago de Cuba. A mi director de la investigación, Carlos Beorlegui, por haber confiado en mí, sus siempre útiles y acertados consejos y su constante ánimo. A Raúl Fornet-Betancourt, por su respaldo desde el primer momento, sus atinadas observaciones y su amistad. A

⁷ Cfr. “Merkel alerta del fracaso del multiculturalismo en Alemania”, en <http://www.libertaddigital.com/mundo/merkel-quien-no-aprenda-inmediatamente-aleman-no-es-bienvenido-1276404553/>

Visi Pereda, por su inmediato apoyo desde que puse un pie en la hasta entonces desconocida ciudad de Bilbao. A la Cátedra UNESCO de la Universidad de Deusto, responsable principal del sostén económico imprescindible para el pleno desarrollo de la Tesis y que me ha acogido como becario durante todo este tiempo. A todos los profesores y personal no docente de la Universidad de Deusto, en especial de su biblioteca, con los cuales he compartido estos años de investigación y me han honrado con su amistad. A todos mis compañeros doctorandos por el buen espíritu mantenido durante las largas horas compartidas.

Capítulo I. José Martí y su pensamiento filosófico intercultural

“He procurado verme, y entenderme, y saber qué era, por qué era, y para qué era”

Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 1, O.C., t 21, p. 38.

I. La Cuba de la segunda mitad del siglo XIX, el tiempo de Martí

1.1. Una muy breve pero necesaria introducción

El pensamiento y la manera de conducirse en la vida de una persona están marcados y diríamos, que determinados en gran medida, por la época en que vive, máximo si no le es indiferente la relación con esa cotidianidad que no sólo lo va a afectar sino, que le acepta el reto de interactuar con una mirada inquieta, inconforme, en fin, transformadora como es el caso del pensador cubano. La biografía individual se va conformando como resultado de esa interacción cotidiana. Qué elementos distintivos caracterizan esa sociedad, económicos, políticos, sociales y culturales. De ahí, precisamente, nuestro interés por caracterizar la segunda mitad del siglo XIX cubano, tengamos en cuenta que José Martí, aunque más adelante cuando hagamos referencia a su vida lo abordaremos con más detenimiento, viene al mundo en los umbrales de esta segunda mitad de la centuria, concretamente en 1853. De haber vivido otro momento de la historia de Cuba, con sus propias características y enfrentándose a otra realidad, seguramente hubiera pensado y obrado diferente. A cada época sus propios problemas y, por ende, sus propios resultados, frutos de las decisiones de los hombres y mujeres de su tiempo. Acertados o no, pero desde y para su tiempo, aunque, como es el hombre que nos ocupa, esas decisiones trasciendan las barreras cronológicas.

Aunque nos centraremos en los acontecimientos principales⁸ que nos permitan dibujar el cuadro de nuestra sociedad a partir de 1850, tendremos en cuenta datos y elementos

⁸ Hacer una completa caracterización de Cuba en su segunda mitad del siglo XIX es tema para una Tesis Doctoral completa. Nuestra intención es dibujar los elementos principales de ese momento histórico que nos permitan luego conectarlos con la vida de Martí. Pero además hay otro motivo de mucho peso por el cual nos decidimos a realizar esta contextualización. Ella nos dará la posibilidad de acercarnos a los elementos constitutivos del proceso de conformación de la nacionalidad y de la cultura cubana, aspectos

necesarios anteriores a esta fecha. Como ocurre normalmente, los acontecimientos actuales están estrechamente vinculados y condicionados por el pasado y a su vez, nuestro presente configura el futuro. En otras palabras, intercedemos en el pasado para reorganizar el presente y prever el futuro⁹. De ahí, que no se puede hablar en sentido riguroso y absoluto de la fecha de 1850 como línea divisoria. Varios importantes sucesos anteriores a esta fecha van a tener mucha responsabilidad con lo que va a ocurrir en Cuba en la segunda mitad del siglo. Acontecimientos, sin los cuales nos sería muy engorroso comprender luego lo que expondremos. Es como una carrera de relevos en el atletismo donde cada corredor le pasa el bastón al siguiente pero toda la carrera está unificada, el lugar que va ocupando el equipo en la competencia siempre tiene que ver con el corredor que le precede. No es, y esto pensamos que queda claro, que para estudiar una época determinada haya que releerse toda la historia desde el principio, no es eso lo que queremos expresar, sólo que para que se comprenda lo mejor posible examinaremos, algunos, y sólo algunos hechos anteriores a la fecha de 1850.

1.2. Una mirada anterior a 1850. De la opulencia a la decadencia gradual

De acuerdo con el destacado historiador cubano Manuel Moreno Fraginals¹⁰: “Para Pezuela¹¹ Cuba vive una “época de opulencia”, hasta que en 1843, se inicia una posible época de revolución y trastornos (...) la persistencia de ciertas frases con más fuerza simbólica que valor semántico, como “la siempre fiel isla de Cuba”¹², o “la época de la opulencia”, refleja que algo homogéneo, diferente y quizás único está dominando una época”. Como tendremos ocasión de ver más adelante, en 1843 se producirán acontecimientos en la región occidental de la Isla, vinculados con el tema que centra la atención fundamental a la hora de historiar la realidad cubana de esa época, la

medulares que retomaremos en el tercer y último capítulo de nuestra tesis. Desde el mismo inicio abogamos por la interdisciplinariedad en todas las investigaciones.

⁹ “Se avizora mejor el mañana si nuestro “viaje” al porvenir se acompaña del conocimiento profundo del ayer, pues ello propicia la cabal comprensión del presente y facilita el diseño de lo venidero. El de dónde esclarece y perfila el hacia dónde, proporcionando medios e instrumentos para la realización de los soñado”. Cfr. SANTANA CASTILLO, Joaquín, “Utopía y realidad de la integración latinoamericana y caribeña en los albores del siglo XXI”, ZEA, Leopoldo/MAGALLÓN, Mario, (compiladores), *Latinoamérica encrucijada de culturas*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 135.

¹⁰ Cfr. MORENO FRAGINALS, Manuel/MORENO MASÓ, José. J., *Guerra, migración y muerte (El ejército español en Cuba como vía migratoria)*, Ediciones Jucar, Asturias, 1993, p. 43.

¹¹ Se refiere a Jacobo de la Pezuela (1811-1878), historiador español del siglo XIX, el cual dejó escrita una importante obra, *Historia de la Isla de Cuba*, en cuatro tomos.

¹² Este título le había sido conferido a la Isla de Cuba por la Real Orden de 17 de mayo de 1824, emitida por Fernando VII.

esclavitud. A partir de aquí comienza un desacomodo seguido de los consiguientes momentos de desestabilización de la vida en la colonia que ya no se detendrá hasta el alzamiento del 10 de octubre. Los primeros cuarenta años del siglo XIX en Cuba, cuando están en pleno auge las insurrecciones en el resto de las colonias españolas en América¹³, muestran una vida y desarrollo que parecen ignorar esos acontecimientos, Cuba sigue siendo la “siempre fiel”, la sociedad dominante cubana vive un período de paz, estabilidad, crecimiento y, hasta podemos decir que de opulencia¹⁴.

El quinquenio de 1840 a 1845 viene a marcar el punto más elevado a que llegó la marea creciente de la esclavitud¹⁵ con el consiguiente incremento de la población de raza negra en la Isla. No obstante, hay que reconocer que la institución, tan deplorable por inmoral e inhumana, de la esclavitud hacia esta fecha que nos ocupa comenzaba a perder terreno. Muchos hacendados ilustrados previsores y el propio gobierno metropolitano no veían con buenos ojos su continuación. A partir de 1840 se produce un cambio de orientación de la política demográfica en la Isla, lo que va tener importantes consecuencias para el futuro del país, desde el punto de vista económico representa el reconocimiento público de que la esclavitud está ya en esos momentos en franca disolución y que el régimen de trabajo que ella entraña debe ser sustituido por el asalariado. Se hace evidente que la creciente inadecuación de la esclavitud al desarrollo industrial constituye uno de los factores de la crisis estructural de la economía cubana.

¹³ El proceso de emancipación de las colonias en América se inició en 1810, lo que siguió a la independencia progresiva de cada una de ellas.

¹⁴ Esto también lo corrobora el destacado intelectual argentino Domingo Faustino Sarmiento. En su obra *Facundo. Civilización y barbarie*, se deja ver su deseo de que Argentina pueda llegar a ocupar la situación que, en ese momento, poseía La Habana: “Que Buenos Aires venga a ser, como La Habana, el pueblo más rico de América”. Cfr. SARMIENTO, Domingo Faustino, *Facundo. Civilización y barbarie*, Cátedra Letras Hispánicas, Madrid, 1990, p. 115. De cierta manera Cuba se beneficiaría de la situación por la que atraviesa la metrópoli, la crisis del antiguo régimen español y la de la América hispana. Cuba dejó de ser un emplazamiento militar como base fundamental de la defensa del Imperio y pudo dedicarse mejor a su desarrollo económico. Los sectores dominantes criollo tuvieron posibilidad de organizar el cuadro institucional económico/político de más amplia autonomía que nunca antes tuvo ninguna de las colonias restantes. Es lógico suponer que en este clima de cierta autonomía y crecimiento económico las ideas independentistas perdieran fuerza dentro de la sociedad cubana de la época. “Entre 1800 y 1840, Cuba, en absoluta paz, desembarca no menos de 350. 000 esclavos africanos, transformando la isla en la primera exportadora mundial de azúcar, mieles finales y aguardiente, aparte de producir también altísimos niveles de café, tabaco en rama y manufacturado, cobre, cera, miel de abejas y maderas preciosas”. Cfr. MORENO, FRAGINALS, et al., o.c., p. 44.

¹⁵ Los primeros negros llegaron al Caribe en 1502 en la flota del gobernador Nicolás de Ovando, eran esclavos que durante varias generaciones habían vivido en la península ibérica. En temprana fecha como la de 1511 la Corona española autoriza el tráfico directo de esclavos entre Guinea y la isla de La Española, a Cuba el primer arribo tiene fecha de 1513. Para mayor información puede consultarse, VV. AA., *Pensar el Caribe, cinco ensayos de interpretaciones de la región caribeña*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2004.

Esto no impedía que, por el contrario, para quienes el contrabando de africanos era una excelente fuente de lucro persistieran en su desarrollo.

a. Incremento de los movimientos antiesclavistas

Desde los primeros tiempos de la colonización, cuando los esclavos introducidos aún en vida de Diego Velázquez se fugaban a los montes y peleaban “hasta morir”, hasta el año 1762, en que avanzaban con sus machetes de calabozo a tratar de clavar los cañones ingleses durante el sitio de La Habana como pago de la libertad, el negro, como criatura humana aspiró a ser libre, aun al precio de la muerte, siempre que pudo, en el “palenque” o en cualquier otra forma¹⁶.

No obstante, el incontenible impulso a la libertad del esclavo se hizo más fuerte después de que los negros de Haití rompieran violentamente con sus cadenas y mantuvieran alguna comunicación con algunos de sus hermanos de raza, ya fueran libres o esclavos, de Cuba. El “negro cubano” recibía nuevos impulsos en su lucha por sus derechos, era de esperar que por muy férreas que fueran las medidas adoptadas por la Metrópoli para evitar hechos semejantes a los ocurridos en la vecina isla francesa, los movimientos insurreccionales comenzaran a aflorar. En fecha de 1840 ya se había hecho sentir cierto movimiento en algunos ingenios de Trinidad y Cienfuegos¹⁷. La agitación entre la población negra continuaba manifestándose en un aumento de los esclavos fugitivos apalencados en los montes, y en frecuentes y graves insurrecciones. Los años de 1843 y 1844, fueron años terribles para las masas esclavas. Por la magnitud y repercusión que van a tener posteriormente vale la pena que nos detengamos para revisar los sucesos acaecidos a partir de la noche del 27 al 28 de enero de 1843 en la rica zona azucarera de Matanzas, donde agobiados por el maltrato los negros esclavos comenzaron una serie de sublevaciones que se iniciaron en el ingenio “Alcancía” de la localidad de Cárdenas con el alzamiento de toda su dotación que en esos momentos era superior a 200.

El estado de agitación existente fue acicate para que se sumaran esclavos de otros ingenios, cafetales y hasta los negros que trabajaban en las obras del ferrocarril de Cárdenas y Jaruco. Éstos últimos reprimidos violentamente por las fuerzas militares que

¹⁶ Cfr. GUERRA, Ramiro, *Manual de Historia de Cuba, desde su descubrimiento hasta 1868*, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971, p. 433.

¹⁷ En 31 de julio de 1841, se manifestaron también conatos de sublevación en el ingenio de “Arratia”, de Macuriges; en 17 de septiembre del mismo año hubo una insurrección en el cafetal “Perseverancia”, de Lagunillas, y en el mes de octubre se produjo la insurrección de Aldama, todos en el Departamento Occidental de la Isla. Cfr. GUERRA, Ramiro, o.c., p. 434.

los obligó a retirarse en desbandada, muchos prefirieron, antes de caer masacrados, ahorcarse en grupos de 15 y 20 y los que pudieron escapar reforzaron los palenques de la región matancera. El número de involucrados seguía en aumento, se descubrían nuevos focos insurreccionales en otros lugares de la región. El temor a una rebelión en masa que pusiera en peligro los intereses de la Metrópoli en Cuba, unido al espíritu esclavista del capitán general, el cual había hecho suya la frase clásica de los mayores y esclavistas, “con sangre se hace azúcar”¹⁸ provocó el comienzo de una serie de procesos llamados de “La Conspiración de la Escalera”¹⁹. Todo sospechoso de infidencia, todo el que en el pasado hubiera manifestado en cualquier momento descontento con el régimen colonial y con la esclavitud, podía ser incluido en la causa. Como resultado fueron asesinados más de trescientos negros y mulatos, otro tanto condenado a pena de muerte y muchos a largas penas de prisión. Pero la represión se extendió también a personas de raza blanca, tal era el temor que albergaban los detentores del poder en el país. Según Vidal Morales y Morales, más de 5000 negros fueron muertos en los años 1843 y 1844²⁰. La consecuencia inmediata de la conspiración de La Escalera, fue la aplicación de una serie de medidas represivas, que limitaron los derechos de los negros y mulatos libres que vivían en el campo. Cuando se trataba de la seguridad del país y de un delito contra el Estado, cualquier medio era legal y permitido, lo importante era garantizar el resultado que se deseaba por el “bien general”.

Lo que no se podía ya aplacar, por crueles que fueran las nuevas medidas, era el ansia de libertad del negro esclavo. La esclavitud producía un estado de guerra permanente

¹⁸ Cfr. VV.AA., *Historia de Cuba*, Dirección Política de las FAR, Segunda Edición, La Habana, 1968, p. 126.

¹⁹ Llamada así porque los negros eran atados a una escalera, en el edificio semirruido de la finca “Estancia del Soto”, y se le mataba a latigazos si no hacían confesiones. Fue creado en la ciudad de Matanzas un “Hospital Provincial para los presos enfermos en la conspiración de color”. Para colmo de vejámenes e ignominias a los negros que morían se les hacía parecer como “fallecidos de diarrea”. Cfr. *Ibidem*, p. 126 y ss. Dentro de los acusados de conspiradores se encontraban personas ilustres del país como son los casos de Domingo del Monte, José de la Luz y Caballero y el poeta mulato matancero Gabriel de la Concepción Valdés (Plácido). El fusilamiento de éste último y demás personas de color el 22 de junio de 1844, ha sido objeto de preferente atención de los historiadores y de los críticos que han escrito sobre el asunto, atendiendo a la condición personal de las víctimas y especialmente de la reputación literaria del poeta. Entre los excelentes trabajos dedicados a esta página de la historia de Cuba, pueden consultarse las obras, CUÉ FERNÁNDEZ, Deisy, *Plácido el poeta conspirador*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2007; PÉREZ DEL RIO, Luis/VILORIO IGLESIAS, Adis, *¿Es falsa la confesión de Plácido?*, Colección Pinos Nuevos, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1994; MENDIETA, Raquel, *Apuntes sobre una vida polémica*, en *Temas* No. 13, *Estudios de la Cultura Cubana*, No.9, La Habana, 1986.

²⁰ Cfr. VV.AA., *Historia de Cuba*, o.c., p. 130.

entre el blanco y el negro. El blanco creía que el derecho estaba de su parte por haber adquirido la propiedad del ciervo amparado, además, por las leyes imperantes, cuyo destino era someterse, obedecer, trabajar y morir. El negro sentía diferente, dentro de su estado de ignorancia, su postura era de defensa ante los atropellos²¹.

b. Cuestión económica

En el aspecto económico también en esta etapa comienzan a producirse ciertos desajustes que a la postre influirán en el curso posterior de los acontecimientos. La industria cafetalera comenzó a declinar al comenzar la década de 1840, pero después de 1844, la decadencia se hizo mucho más acentuada. De acuerdo con Ramiro Guerra, el número de cafetales, que en 1827 se elevaba a 2067, en 1846 llegó a reducirse a 1670, cifra que disminuyó mucho más rápidamente todavía, después de la última fecha señalada. La ruina y el abandono de gran número de cafetales dejaban sin empleo una cifra considerable de negros esclavos, los cuales pasaban a convertirse en mercancía que se alquilaba o vendía a los propietarios de ingenios azucareros para reforzar las dotaciones de éstos.

Pero el motor de la economía cubana, la industria azucarera, tampoco escapaba a estas dificultades a las cuales, se le adicionaban las calamidades atmosféricas²². Para ilustrar mejor lo que venimos planteando nos auxiliamos de los datos recogidos por Ramiro Guerra en la obra ya mencionada anteriormente. De acuerdo con él, la exportación de azúcar bajó de 16 150 000 arrobas²³ en 1844, a 7 604 000 en 1845. En tan sólo un año la disminución fue superior al 50%, tengamos en cuenta que nos estamos refiriendo al principal renglón exportable de la Isla y aunque en 1847 subió a 20 400 000 arrobas,

²¹ Las sublevaciones de esclavos no cesarían hasta 1868, en que la dirigencia terrateniente revolucionaria, vinculó a la lucha por la independencia el movimiento por la abolición de la esclavitud. En ese sentido, el holocausto de miles de esclavos y otras personas de color en 1844 no sería inútil. Otras causas más, que no entramos a puntualizar, contribuyeron a partir de 1845, a reducir el contrabando de africanos y a producir el efecto, que era su natural consecuencia, de aumentar la proporción de la población blanca.

²² Es un hecho de sobra conocido que la ubicación geográfica de Cuba propicia la existencia de una temporada ciclónica entre los meses de Junio y Noviembre, en que las condiciones son favorables para la formación de fenómenos de este tipo los cuales, acompañados de fuertes vientos e intensas lluvias, durante su paso por el territorio nacional provocan verdaderos desastres a la economía y población en general.

²³ Peso equivalente a 11,502 kg y utilizado normalmente para contabilizar la cantidad de caña de azúcar cortada.

los precios a los que se pudo vender en el mercado internacional fueron los más bajos que se habían conocido en largos años²⁴.

Consecuencias directas de esta situación las tenemos en que muchas casas comerciales dedicadas al comercio exterior, algunas de las más fuertes y acreditadas, se enfrentaron a grandes dificultades que terminaron en quiebras. El temor, que indudablemente esto generaba, creó un pánico financiero muy grande y una paralización casi completa de los negocios y del progreso de la agricultura. Como ocurre en situaciones semejantes, este malestar económico que se inició en 1844, agravándose paulatinamente hasta 1848, intensificó el de carácter político con la metrópoli. La responsabilidad de todos estos males se imputaba tanto a los gobiernos de Madrid como a la administración colonial. Y como resultado de este “callejón sin salida” en que se debatía la sociedad cubana una parte considerable de su opinión pública no veía otro posible remedio a tal enfermedad, que ya se tornaba incurable, que la anexión a los Estados Unidos²⁵.

El fantasma de la conspiración de 1844 seguía vivo dentro de la población blanca lo que incentivó el interés por la utilización de mano de obra blanca y en fecha de 1847 se introducen en la Isla la primera partida de asiáticos, particularmente chinos, además de indios procedentes de la región de Yucatán en la vecina México²⁶.

1.3. Período de 1850 a 1867. Agudización de las contradicciones entre la Metrópoli y la Colonia

El advenimiento de 1850 también marca el inicio de un nuevo Capitán General en la Isla, José Gutiérrez de la Concha, cuya principal y más urgente misión era la de velar por la conservación de la unidad de la Isla con la Metrópoli²⁷. El recién estrenado no

²⁴ El año de 1847 estuvo marcado por una crisis económica mundial que se hizo sentir con más fuerza en Europa, particularmente en Francia, y los Estados Unidos. Los bajos precios del azúcar señalados estaban directamente condicionados por ésta. Lo que venía a unirse al franco descenso económico de la Isla.

²⁵ El primer movimiento anexionista de carácter fundamentalmente económico, que estuvo a punto de arrastrar a un gran número de hacendados y de otros elementos representativos de la riqueza tuvo lugar en 1842 y aunque este plan no siguió adelante, la semilla de la anexión quedó echada y continuó germinando poco a poco, principalmente como solución de carácter político. La corriente anexionista tropezaba con un obstáculo importante: la hostilidad británica. Era hecho conocido en la época la oposición de Inglaterra a que los Estados Unidos se apoderaran de Cuba y apoyado en su superioridad militar obligaba a los principales estadistas de la Unión a decidirse por una política de statu quo frente a un adversario muy temido.

²⁶ Este dato es importante para los objetivos que venimos persiguiendo en esta investigación. La mezcla cultural de la sociedad cubana comienza a hacerse más intensa, a la presencia india, europea y africana se sumaba ahora el rico legado de la cultura oriental.

²⁷ Para entender mejor el apego de España por Cuba hay que situarse en que, en la época que nos ocupa solamente le quedaban como colonias, además de Cuba, Puerto Rico, Filipinas y la pequeña isla de

ocultó a Madrid sus aprensiones, e hizo venir de la península cuatro batallones, cuatro escuadrones y una batería de artillería²⁸. El sargento Mariano Martí, padre de José Martí, llegó adscrito a esta arma²⁹.

En ese momento tres eran los elementos principales que entraban en la composición social de Cuba, a saber: los españoles naturales de la Península y sus islas adyacentes, los blancos nacidos en Cuba y los habitantes de la Colonia pertenecientes a las razas de color³⁰. Estos tres núcleos mantenían una especie de sistema de contrapesos. Por una parte, los españoles del otro lado del Atlántico querían conservar a como diera lugar la unión entre la Colonia y la Metrópoli. Por la otra, los cubanos blancos no estaban, por regla general, en análoga disposición. Y en el otro extremo del triángulo, los negros, en su mayor parte esclavos y desafectos a los blancos constituían un freno para los animadores de novedades y rebeldías.

De acuerdo con José A. Saco, Domingo del Monte y José de la Luz y Caballero, todos ilustres e insignes figuras de la historia cubana, el tema del contrabando de esclavos y, desde luego, la esclavitud en general, constituía el eje de todo el problema económico, social y político de Cuba³¹. Era evidente que si la trata se paralizaba de manera efectiva y para siempre, la población blanca no tardaría en lograr mayoría con respecto a la negra y con esto no tendría sentido el temor interno a una rebelión africana, se crearían

Guam. Pero Cuba tenía más peso que las anteriores, no solo por la posición geográfica sino, porque estamos hablando del primer productor y exportador de azúcar de caña, con un tabaco de excelente calidad y producciones de café nada despreciables, productos todos de alta demanda en el mercado internacional del momento.

²⁸ Cfr. MAÑACH, Jorge, *Martí, El Apóstol*, Espasa-Calpe, tercera edición, Buenos Aires, 1946, p. 12.

²⁹ Un análisis de las 36 primeras familias que en Cuba ennoblecieron revela que todas tienen un origen militar o naval. Gran parte de la inteligencia criolla, incluyendo a José Martín Félix de Arrate, el primer historiador; Tomás Romay, el primer médico; José Agustín Caballero, el primer filósofo antiescolástico; José de la Luz, el primer gran maestro y Félix Varela, sacerdote y filósofo. Cfr. MORENO FRAGINALS, Manuel, et. al., o.c., p. 10.

³⁰ Cfr. GUERRA SÁNCHEZ, Ramiro, *Historia de la Nación Cubana*, tomo IV, Editorial Historia de la Nación Cubana, S. A., La Habana, 1952, p. 17.

³¹ Es muy ilustrativa a este respecto la conocida expresión del destacado naturalista alemán Alejandro de Humboldt, en su obra *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*, cuando planteó que “La esclavitud, es sin duda, el mayor de todos los males que han afligido a la humanidad”. Esta obra, fruto de su experiencia directa en la Isla y una impresionante recopilación y posterior análisis de datos, fue publicada en francés en París en 1826 y al año siguiente, en la misma ciudad en español. Pero como era de esperar su circulación en La Habana encontraría muchos obstáculos hasta el punto que por indicación del Cabildo de La Habana se prohibió su circulación en su edición española. Años más tarde, en 1859, cuando se conoció del fallecimiento de su autor, la Revista del Liceo de La Habana publicó una nota biográfica donde se expresaba: “Colón dio a la Europa un Nuevo Mundo, Humboldt se lo hizo conocer en lo físico, en lo material, en lo intelectual y lo moral”. Por su parte el ilustre pensador y educador cubano José de la Luz y Caballero, quien conoció y compartió con el alemán, lo calificó como nuestro “segundo descubridor”. Cfr. HUMBOLDT, Alejandro de, *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*, Ediciones Doce Calles, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998.

condiciones más favorables para el progreso político y la conquista de las libertades públicas. Se iría cimentando poco a poco una organización económica sobre la base segura y estable que posibilitara que en un número prudente de años se llegara a la extinción de la esclavitud. Pero este posible “blanqueamiento” de la sociedad cubana no conduciría de por sí a aplacar los ánimos existentes³². El régimen esclavista establecía además, un conflicto violento entre dos sectores de la sociedad: amos y esclavos. La esclavitud fue el motor de enriquecimiento de los productores azucareros y cafetaleros, pero luego se fue convirtiendo en causa de la crisis, y terminará siendo el abismo que sellará su muerte.

Así, encontramos tres grandes antagonismos en el clima político-social: oposición nacional cubano/peninsular, contradicción clasista amo/esclavo y conflicto de color blanco/negro³³. En una sociedad como la cubana de la segunda mitad del XIX integrada mayoritariamente por dos etnias blanca y negra y sus múltiples mezclas, y dos clases, la del amo y el esclavo, donde el color de la piel coincidía con el status social, no había posibilidad alguna de enfrentar los problemas políticos sin tener en cuenta estas diferencias fundamentales. El trauma esclavista y de color lo permeaba todo: la escuela, el hogar, el lugar de trabajo, la Universidad, la calle. La cultura, el sentido nacional, estaban llenos de racismo. Para confirmar lo anterior es bueno conocer que para los defensores de las corrientes reformistas y anexionistas, los cubanos eran los blancos nacidos en Cuba, es decir, los negros nacidos en Cuba no eran cubanos sino, negros criollos, que eran otra categoría. Se hace evidente, que para este sector social

³² A mediados de 1851 se producen nuevamente sublevaciones en el centro y occidente de la Isla. Todo el ambiente de paz y prosperidad que se había vivido se veía, a partir de ahora, bien perturbado. La reacción española no se hizo esperar, no era cosa que se fuera a admitir tan fácil que su siempre fiel isla de Cuba comenzara a dar síntomas serios de ideas, cuando menos reformistas, y más allá, independentistas. Estos incidentes sirvieron de pretexto a políticos de España y a autoridades de Cuba para esforzarse en apretar más aún, si esto era posible, la coyunda colonial lo que incentivó que en el ambiente cubano comenzaran a tejerse una mezcla de ideas independentistas y anexionistas a los Estados Unidos. Pero la aspiración de los cubanos a la independencia era de modo vigoroso reforzada, aunque por vía indirecta, con la obstinación que la Metrópoli ponía en negar a la Colonia ciertas esenciales y justas modificaciones del régimen a ésta aplicado.

³³ El antagonismo nacional cubano/peninsular tenía su fundamento en razones más bien económicas, como de hecho las tuvo también la misma esclavitud. Durante la primera mitad del siglo XIX el costo de los esclavos aumentó considerablemente unido a la disminución de los precios del azúcar y el café en el mercado internacional. Como los comerciantes negreros eran en su gran mayoría peninsulares y los productores en general criollos era evidente que se establecía una tensión entre ellos, así la típica contradicción colonial entre productores y comerciantes, que como hemos dicho ya era de carácter estrictamente económico, derivó en oposición nacional. Se hace más evidente que la esclavitud era el presagio del desastre para la mayoría de los productores. Por un lado se ven necesitados de producir pero por otro, la mano de obra fundamental que lleva a cabo el trabajo ha alcanzado precios casi prohibitivos. El esclavo se convierte en una seria carga económica. Así el conflicto cubano/peninsular está estrechamente ligado al binomio amo/esclavo.

dominante, el vocablo cubano, además de una significación nacional, tenía una connotación racista. Para muchos, esta diferencia se mantendrá hasta la década de 1880.

En la Sociedad Antropológica de Cuba, en 1879, se dará esta definición de cubano: “hombre blanco nacido en Cuba”. Aunque es bueno reconocer que la definición fue protestada por varios socios³⁴.

La acuciante precariedad y estado de deterioro de la estabilidad política, social y económica que era evidente en el escenario insular cubano, fue constituyéndose en caldo de cultivo para los futuros acontecimientos que, definitivamente, terminarían con los casi 300 años de una “paz” cada vez más interrumpida por períodos de agitación social. Como trató de hacer ver José Antonio Saco (1797-1879)³⁵, al gobierno español cuando les dirigió la grave advertencia de que España concedía a Cuba derechos políticos, o Cuba se perdía para España. En este complejo escenario cuatro grupos se debatían la posesión de la salida más válida al conflicto: españoles, reformistas, anexionistas y separatistas³⁶. El clima de inconformidad imperante va a dar lugar a una serie de acontecimientos venidos a confirmar el grado de descontento social³⁷.

³⁴ Cfr. MORENO Friginals, Manuel, *Cuba/España, España/Cuba Historia en común*, Editorial Crítica, Grupo Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1995, p.224.

³⁵ En opinión de muchos, el más grande y vigoroso de los polemistas que ha producido Cuba, de talento enciclopédico. Discípulo y continuador del P. Félix Varela en el Seminario de San Carlos en La Habana. Este ilustre escritor bayamés empleó su bien cortante pluma en el tratamiento de las más graves y trascendentales cuestiones cubanas de su tiempo. Sobre su losa que cubre sus restos pidió se estamparan estas palabras: “Aquí yace José Antonio Saco, que no fue anexionista, porque fue más cubano que todos los anexionistas”. Cfr. GUERRA, Ramiro, *Historia de la Nación cubana*, o.c., p., 6. La intolerancia gubernamental llegó al extremo de no permitir que en Cuba se publicasen sin mutilaciones o deformaciones los mensajes de la Corona a las Cortes y los debates en éstas desarrollados. Había que impedir que llegase a La Habana alguna frase o palabra que fuera susceptible de otra interpretación contraria a los intereses imperiales. Era menester mantener a la población cubana en la mayor ignorancia. El propio Ramiro Guerra en la obra a la que hemos hecho referencia destaca que en los estudios superiores, no menos que en la instrucción primaria, se vivía bajo el signo del atraso por una parte, estaba la resistencia del Estado a propiciar o proteger iniciativas destinadas a producir reformas en la enseñanza. Por la otra, se hacía gala de la invencible oposición a todo intento particular de cultivar las mentes, siendo así que a personas respetables se negaba licencia para ofrecer gratuitamente lecciones de mera literatura. Peor aún era la tendencia a dividir la población del país en buenos españoles y malos españoles. Según los detentores de las posiciones gubernativas, sólo ellos y sus secuaces eran buenos españoles. Los demás habitantes de la Isla, en su inmensa mayoría nacidos en ella, eran llamados malos españoles. De esta manera llegamos, al igual que otros autores, a la siguiente paradójica situación, “la mayor de las Antillas, la más rica, y quizás, por más rica, la más desgraciada, de las posesiones ultramarinas de España”. Cfr. *Ibidem*, p. 4.

³⁶ Como es de esperar, los españoles y los reformistas coincidían en la idea de mantener la dominación hispánica en Cuba, pero se diferenciaban entre sí por la adhesión de los primeros al absolutismo colonial y por el propósito renovador de los segundos. Los anexionistas y los separatistas se hallaban acordes a desear la extinción de la soberanía de España en Cuba, pero discrepaban en cuanto a los resultados definitivos de sus respectivas actitudes, porque los segundos aspiraban a tener un gobierno libre y propio mientras los primeros creían que la solución radicaba en la incorporación de Cuba a los Estados Unidos.

³⁷ Uno de estos va a tener lugar en la noche del 19 de abril de 1866 en uno de los teatros de La Habana, el Tacón. Aquello no pasó de un escándalo, pero denunció la existencia de un fuerte espíritu subversivo

La notoria e irremediable incapacidad de España para comprender el alcance de las aspiraciones políticas de Cuba, quedarían evidenciadas en las sesiones de las Cortes de finales de 1866 e inicio de 1867³⁸. Como desencadenante lógico de toda esta situación, a mediados de 1867 se constituyó en la importante ciudad de Bayamo, al oriente de la Isla, un Comité Revolucionario dirigido por el rico hacendado oriental Francisco Vicente Aguilera, y en el que destacaba el grupo perteneciente a la logia masónica de Manzanillo. Toda esta situación imperante va a enfrentar en 1868 tres grandes acontecimientos casi simultáneos: el grito de Lares, que dará comienzo a la lucha por la independencia de Puerto Rico el 23 de septiembre, La Gloriosa, en España el 30 de septiembre y finalmente, La Demajagua, en Cuba el 10 de octubre. En tan solo 17 días variaba todo el panorama político.

entre los naturales del país. Suceso que también demostró una vez más, la polarización de la sociedad de la época. Realmente la mayor parte de la primavera y del verano de 1866 pareció corresponder a un período revolucionario, y no al reformista que estaba diciéndose en Cuba. Al respecto es muy interesante la observación realizada por el entonces delegado de España en Washington: “si en otros tiempos habían sido los trabajos del exterior lo principal y la conspiración interna lo accesorio, en el otoño de 1866 ocurría lo contrario, porque en la Isla estaba el centro de los proyectos subversivos, los que se aprovechaban de las consecuencias de la guerra entre España y las repúblicas hispanoamericanas del Pacífico”. Cfr. GUERRA, Ramiro, *Historia de la Nación cubana*, o.c., p., 45. Además, para la fecha que nos ocupa, tiene lugar en los Estados Unidos la Guerra de Secesión, conflicto que enfrentó a los once estados esclavistas del Sur que habían constituido los Estados Confederados de América con los del Norte entre 1861 y 1865. Acontecimiento que indudablemente influyó en las conciencias más avanzadas de Cuba. La imagen de Lincoln, lo mismo que en las modestas habitaciones de los hogares cubanos que en las grandes mansiones donde vivían hombres altruistas y progresistas, llegó a ser de hondas aspiraciones cubanas. La noticia de su asesinato produjo una gran consternación. Como colofón a todas las expectativas que generó el conflicto norteamericano la victoria de los abolicionistas no dejaba de lanzar un mensaje a los que abrazaban las mismas ideas en Cuba

³⁸ A finales de octubre de 1866 se hallaban en Madrid los dieciséis comisionados cubanos los cuales, unidos a los de Puerto Rico, estaban encargados de informar sobre las reformas que debían implantarse en ambas Antillas. La última de las sesiones de trabajo tuvo lugar el 27 de abril de 1867. Los reformistas mordieron el polvo de la derrota, quedaba demostrada, una vez más, la notoria e irremediable incapacidad de España para comprender el alcance de las aspiraciones políticas de Cuba. En su lucha contra el egoísmo y la deslealtad de la Metrópoli los reformistas tuvieron que admitir la conclusión de que nada les quedaba por hacer para salvar a la Colonia. España había perdido la última oportunidad, si es que acaso a esa altura de los acontecimientos pudiera hablarse de alguna oportunidad, y, por el contrario, se abría más la puerta de la opción armada para revertir el curso de la historia y cambiar de una vez el orden establecido por tantos años. No es nuestro interés extendernos en este aspecto, no por restarle importancia al suceso y mucho menos por lo que va a representar para los futuros acontecimientos que se desencadenarán en la Isla, más lo hacemos, para no hacer tan extensa esta parte del trabajo. Para conocer bien de cerca lo sucedido durante esas sesiones, que como es de suponer fueron varias y muy agitadas con enfrentamientos constantes de diferentes puntos de vista, se puede consultar la obra que venimos siguiendo de Ramiro Guerra entre las pp. 46-58.

1.4. 1868, inicio de las guerras por la independencia de Cuba. Diez años de contienda militar, 1868-1878

La revolución comenzó en el ingenio “La Demajagua”³⁹, propiedad de Carlos Manuel de Céspedes, abogado bayamés⁴⁰. Iniciar la guerra por este casi insignificante ingenio constituye un símbolo de la situación cubana de la época. La protesta empezaba en una instalación ya obsoleta, desgastada por el paso del tiempo, irrentable por la persistencia de la esclavitud y que precisamente el primer paso dado fue la liberación de esta población e incorporarla a la lucha como soldados.

Es importante que tengamos en cuenta la situación que se crea en un país en guerra, las posibilidades que durante varios años se venían planteando a partir de la segunda mitad del siglo, recordemos los varios intentos de sublevación contra el dominio colonial al que hemos hecho referencia más arriba, se ven ahora posibilitados y encausados. El alma de la nación se engrandece con esta acción. Comienza a tomar consistencia lo que ya venía formándose años antes, la nacionalidad cubana⁴¹. El sentimiento de arraigo y la defensa de lo que ya se consideraba suyo y no propiedad de una potencia extranjera comienzan a manifestarse de una manera más abierta. Se agudiza la controversia criollo/peninsular, éste último ya se ve como *otro*, el negro, hasta entonces, sinónimo de *nada* se encuentra con que la posibilidad de acabar con la odiosa institución de la esclavitud y de años de sufrimiento es posible y, por eso, no duda en unirse a las fuerzas libertadoras. El levantamiento en “La Demajagua” constituye un verdadero despertar de las conciencias más revolucionarias y que a su vez, contribuirá al movimiento de otras a

³⁹ Ubicado en la región oriental, estancada económicamente y apartada del desarrollo azucarero de occidente, constituía una zona muy propicia, unida también a la del Camagüey, para la rebelión. Condiciones como la paralización de su actividad económica, el no tan elevado número de esclavos en comparación con la zona occidental, su numerosa población de negros y mulatos libres y una cierta disminución del prejuicio racial. Y finalmente contaba con una clase media que había ido cobrando conciencia política, y una agresiva actitud frente al dominio colonial.

⁴⁰ Algunos datos de Céspedes nos permiten conocer que fue un hombre que recibió una buena educación literaria. Obtuvo el título de Bachiller en Artes en La Habana. Posteriormente pasó a estudiar Leyes obteniendo el doctorado en esa especialidad en la ciudad de Barcelona. De acuerdo con Moreno Friginals, la historiografía tradicional ha pretendido presentarlo como un rico hacendado azucarero poseedor de un gran ingenio. Pero la realidad de los hechos parece no confirmar lo anterior. “La Demajagua” fue un mínimo trapiche movido por bueyes. Su pequeñez se revela por las siguientes cifras: en 1860 funcionaban en Cuba 1365 ingenios, y “La Demajagua” ocupó el lugar 1113 en lo que a producción se refiere. Cfr. MORENO FRAGINALS, Manuel, *Cuba/España, España/Cuba Historia en común*, o.c. p. 233.

⁴¹ Conciencia que había comenzado a gestarse en las aulas del Seminario San Carlos de La Habana, bajo la guía, primero del P. José Agustín Caballero, luego por su discípulo, el también sacerdote Félix Varela, y el ilustre pensador y patriota José de la Luz y Caballero, de cuyas aulas de su colegio *El Salvador*, saldrían muchos de los que entrarían a formar parte de las fuerza libertarias cubana. Sobre estas tres egregias figuras de nuestra historia y cultura volveremos más adelante.

lo largo de la Isla. La noticia del alzamiento va poco a poco llenando todos los espacios de la sociedad cubana⁴².

Los acontecimientos se desarrollaron aceleradamente. El 10 de octubre se inició el alzamiento y como era de esperar la reacción española fue también inmediata y al día siguiente se produce el choque de las dos fuerzas en el poblado de Yara. Aunque desde el punto de vista militar fue un fracaso para las fuerzas rebeldes, sirvió para dar a conocer la insurrección. Las pérdidas fueron grandes, son conocidas las palabras de Céspedes cuando se percata que se ha quedado con pocos hombres, doce en total, y se hace célebre su frase “aún nos quedan doce hombres, bastan para luchar por la independencia de Cuba”⁴³. Por el nombre del poblado de Yara es que se ha conocido más la revolución como el “Grito de Yara”. El 20 los revolucionarios cubanos habían tomado la ciudad de Bayamo, segunda en importancia en la región oriental, donde fundaron un gobierno en armas⁴⁴.

La situación era sobre manera compleja, en el campo, fundamentalmente en Oriente, la guerra estaba abierta con continuos combates y pérdidas de vidas humanas de ambos lados y la consiguiente devastación de la infraestructura económica. En las ciudades,

⁴² En el Manifiesto de la Junta Revolucionaria de la Isla de Cuba, dirigido a los compatriotas y a todas las naciones que redactara Céspedes y donde proclama las causas que lo llevan a tomar tal decisión, podemos encontrar las siguientes palabras del bayamés: “(...) manifestamos al mundo las causas que nos han obligado a dar este paso (...) y los principios que queremos cimentar sobre las ruinas de lo presente para felicidad del porvenir”. Sobre las causas planteó: “Nadie ignora que España gobierna la isla de Cuba con brazo de hierro ensangrentado; no solo no le deja seguridad en sus propiedades, sino que teniéndola privada de toda libertad política, civil y religiosa, sus desgraciados hijos se ven expulsados de su suelo a remotos climas o ejecutados sin forma de proceso. La tiene privada del derecho de reunión, como no sea bajo la presidencia de un jefe militar. La plaga infinita de empleados hambrientos que de España nos inunda, nos devora el producto de nuestros bienes y de nuestro trabajo. Los cubanos no pueden hablar, no pueden escribir, no pueden siquiera pensar. La isla no puede estar privada de los derechos que gozan otros pueblos, y no puede consentir que se diga que no sabe más que sufrir. Demandamos la religiosa observancia de los derechos imprescriptibles del hombre, constituyéndonos en nación independiente, y porque estamos seguros que bajo el cetro de España nunca gozaremos del franco ejercicio de nuestros derechos”. Cfr. PICHARDO, Hortensia, *Documentos para la Historia de Cuba*, tomo I, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971, pp. 358-362. El Manifiesto era en realidad la declaración de independencia de Cuba. En ella, tal como hicieron en su día los colonos angloamericanos, Céspedes justificaba la revolución apelando al valor universal de los derechos humanos, que habían sido pisoteados en Cuba por un gobierno tiránico y despótico. Cfr. AMORES CARREDANO, Juan B., *Cuba y España, 1868-1898. El final de un sueño*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 65.

⁴³ Esta frase será luego repetida por Fidel Castro en diciembre de 1956, cuando luego del desembarco de los expedicionarios del yate Granma y su primer enfrentamiento en Alegría de Pío con las fuerzas del ejército del general Fulgencio Batista, de ochenta y dos hombres quedaron unos pocos.

⁴⁴ La ciudad de Bayamo se convertirá en símbolo de la rebeldía y decisión de los cubanos de luchar hasta las últimas consecuencias cuando, luego de resistir varios ataques de las fuerzas españolas, sufren una derrota y antes de entregar la ciudad la incendian destruyéndola totalmente el 12 de enero de 1869. Unos meses antes, el 20 de octubre montado en su caballo Pedro Figueredo escribe la letra de La Bayamesa que a la postre se convertirá en el Himno Nacional de Cuba. Su texto es un claro llamado a la lucha: “Al combate corred bayameses que la patria os contempla orgullosa, no temáis una muerte gloriosa que morir por la patria es vivir”.

con fuerza en la capital, los batallones de voluntarios imponían el terror entre la población. Con el proceder de esta fuerza va a estar vinculada la figura de José Martí, acontecimiento que marcará un momento crucial de su vida.

En las ciudades que vivían al margen de lo que ocurría en los campos, la prensa oficial insistió en dar una imagen del ejército cubano como un puñado de negros semidesnudos, hambrientos y cobardes en contraposición a los blancos, bien pertrechados y valientes españoles. Incluso a las tropas criollas las bautizaron con un nombre africano, que comienza con un prefijo yoruba *mbi*, y que los españoles no acostumbrados a este fonema inicial convirtieron en *mambí*. El término, despreciativo en sus inicios, se convirtió después en laudatorio⁴⁵.

El tema de la esclavitud se trató de forma tímida, pero su efecto fue mucho más allá y obligó a España a apresurar la puesta en vigor de otra ley que liberaba a los esclavos menores de once años y mayores de sesenta. Esta ley fue conocida como Ley de Moret y es verdad que surtió poco efecto; pero ya se vislumbraba el comienzo del fin. Con respecto a las ideas anexionistas, Estados Unidos constituía el ejemplo y símbolo de la democracia y la libertad en América, el espejo donde se miraban los revolucionarios cubanos, el punto de mira y el modelo que se pretendía para Cuba. Es lógico entender, que a esa altura de la historia la palabra antiimperialismo, en su sentido moderno, no existía todavía en el vocabulario de los revolucionarios cubanos. Esa tarea también le va corresponder desarrollar posteriormente a José Martí que como pocos sabrá visionar los enormes peligros que se cernirán sobre Cuba y toda la América Latina en general.

De acuerdo con Moreno Fragonal, la guerra de los Diez Años fue el crisol donde se fundió la nacionalidad cubana. Las grandes contradicciones no se liquidaron: prejuicios y patrones formados en siglos no se borraron en unos años, pero disminuyeron en su intensidad y se alteraron las prioridades. Ya nada volvió a ser igual que al comienzo de la guerra, diez años de dura contienda, aunque no se haya concluido con la ansiada victoria, dio un nuevo sentido de la vida y del deber político. Se produce un cambio cultural, blancos, negros y mulatos, juntos por primera vez. El color de la piel no representaba un signo de superioridad, blancos y negros podían convivir dentro de la misma sociedad, caminar juntos por las calles, conversar, ser amigos. La contienda que no terminaba con la victoria española, porque realmente España no ganó la guerra, sino

⁴⁵ MORENO FRAGINALS, Manuel, *Cuba/España, España/Cuba Historia en común*, o.c., p. 247.

que hubo necesidad de ponerle fin mediante un pacto, marcó el inicio de las luchas por la independencia de Cuba que tendrán su continuación en el siguiente siglo XX.

La Revolución de 1868 constituyó una dolorosa experiencia, porque la unidad intrínseca del propósito independentista no iba a constituir, por si misma, una protección suficiente frente al peor enemigo de los revolucionarios verdaderos: la división interna. Y evitar el crecimiento de ésta fue muy difícil⁴⁶. “¿Revolución perdida totalmente la del 68? No. Con la Revolución de 1868 ascendió a rango de nación una nacionalidad cubana⁴⁷ (...) Acababan ahora de nacer las grandes tradiciones revolucionarias de nuestro pueblo. La nacionalidad pasó a ser nación, y comenzaron entonces los cien años de lucha por la independencia del país”⁴⁸.

1.5. Período de 1878 a 1895. La Guerra Chiquita y la Tregua Fecunda

La herida aún abierta hizo que casi de manera continuada, con unos meses de diferencia, en agosto de 1879 se diera nuevamente el grito de independencia dando inicio a lo que se conoce como la “Guerra Chiquita”⁴⁹. No hubo muchos combates, los pocos efectuados terminaron con derrotas para los cubanos. No bastaba la sola disposición de los insurrectos, les era imprescindible el apoyo logístico del que, evidentemente, eran deficitarios. Fue breve pero nuevamente sangrienta. En 1880 quedó totalmente aplastado el levantamiento. De todas formas, la Guerra Chiquita, llamada así por su efímera existencia en contraste con la que casi acaba de terminar, constituyó una experiencia importante como lección para el futuro. El movimiento de independencia sólo podría triunfar si se superaban de una vez todas las diferencias de clases, raciales y los regionalismos aún imperantes, por encima de cualquier sentimiento individualista

⁴⁶ El factor de desunión de las fuerzas cubanas se convirtió en la causa fundamental del fracaso y este es un elemento a resaltar porque en lograr esa unidad tan necesaria residirá años después uno de los grandes méritos de Martí.

⁴⁷ Es importante señalar en este sentido que la tesis de que la Guerra de los Diez Años había fraguado la nacionalidad cubana fue expuesta por vez primera por Juan Gualberto Gómez Ferrer (1854-1933), un negro de extraordinaria cultura general y sensibilidad política, que había realizado estudios superiores en España. Hombre de total confianza de José Martí. Para profundizar en este aspecto puede verse la obra de Moreno Fragnals que hemos citado anteriormente en las pp. 261 y ss.

⁴⁸ GONZÁLEZ PÉREZ, Luis, “La independencia del Caribe insular y Centroamérica (1791-1898)”, en *Pensar el Caribe, Cinco ensayos de interpretaciones de la región caribeña*, o.c., p. 45.

⁴⁹ El 24 de agosto, el general Belisario Grave se pronunció contra el gobierno español en la región oriental. Dos días después la revolución estallaba en Santiago, dirigida por José Maceo, Guillermon Moncada y Quintín Bandera, pero igualmente de manera precipitada y confusa. En Occidente el levantamiento quedó frustrado por la desorganización y la acción de los cuerpos de inteligencia del gobierno español. El 17 de septiembre era detenido en La Habana José Martí, que fue deportado a la península en su segundo destierro. Nuevamente la causa del fracaso fue la falta de unidad y organización de los revolucionarios.

debían predominar aquellos que pusieran por encima los intereses nacionales. Esta era la idea que ya había comenzado a madurar en Martí. Se iniciaban quince años de prolongación de la dominación colonial, pero con nuevos matices.

La situación a la que había que hacer frente en los próximos años se tornaba en extremo difícil⁵⁰. Algo sí quedaba bien marcado en las conciencias de los cubanos, aún no éramos libres. La tregua tenía que ser bien utilizada para, a partir de las causas del fracaso, sacar las experiencias necesarias y volver a la carga. Otro elemento se hacía no ya necesario, sino, imprescindible, la presencia de un hombre con la capacidad suficiente de llevar adelante una de las empresas más importantes, la de unificar a sus compatriotas, desunidos y dispersos, y volver a vivificar la esperanza y la confianza en sus posibilidades de victoria. Venía irrumpiendo ya en el escenario nacional y foráneo José Martí. Como tendremos ocasión de ver cuando exponamos su síntesis biográfica, coincidirá esta etapa con su asentamiento definitivo en los Estados Unidos. Años que se dedicará, partiendo de los errores que dieron al traste con la independencia de la Isla, a llevar adelante un inédito proceso de reorganización y convencimiento de todos los cubanos para relanzar la última y definitiva guerra⁵¹.

1.6. Período de 1895 a 1898. Guerra Hispano-Cubano-Norteamericana. Fin de la dominación española, muerte de un imperio y surgimiento de otro

Tras largos y duros años de preparación las condiciones para el inicio de la guerra necesaria estaban dadas. Atrás quedaban horas de denodado esfuerzo de Martí

⁵⁰ La Isla quedó en un estado de desastre con gran parte de la infraestructura económica arrasada, particularmente la región oriental escenario fundamental de los enfrentamientos, ya de por sí esta porción del territorio insular era la más atrasada. El regreso a casa suponía un empezar de nuevo. No sólo España sufría también lo hacían las miles de familias cubanas que perdieron a muchos de sus miembros. Las ciudades de Santiago de Cuba y Puerto Príncipe perdieron un veinte por ciento de su población. Esta última ciudad, capital de la región de Camagüey, que había sido durante mucho tiempo la segunda de la isla en número de habitantes, al acabar la lucha presentaba más de 1.000 casas desocupadas. Cfr. AMORES CARREDANO, Juan B., o.c. p. 145 y p. 163.

⁵¹ Un acontecimiento tan importante como la definitiva abolición de la esclavitud tendrá su concreción en el año 1886. En la Gaceta de La Habana, el 22 de agosto de ese año se publicaba el siguiente artículo: “Queda autorizado el Gobierno para decretar, en plazo breve, la libertad de los actuales patrocinados (estatus dado a los esclavos al terminar la guerra de los Diez Años) de Cuba y bajo las condiciones de la ley de 1880”. Cfr. PICHARDO, Hortensia, o.c. pp. 413 y ss. Otro aspecto digno de resaltar en el momento en que nos encontramos por su incidencia en el continuo y complejo proceso de mezcla cultural iniciado desde la propia conquista, está vinculado con la política de españolización de las principales ciudades cubanas. Según datos extraídos de la obra de Moreno Fragonals, entre 1868 y 1894 llegaron a Cuba 417. 624 inmigrantes de España y Canarias y 291. 110 soldados y oficiales, para un total de 708. 734, si tenemos en cuenta que la población cubana en 1868 se estimaba en 1. 500. 000 habitantes, la cifra total de llegados representa un significativo 47%.

dedicadas a la recaudación de fondos para la compra de armas, de numerosos encuentros tanto en Cuba como en los Estados Unidos, República Dominicana, Jamaica, Costa Rica, para tratar de unificar criterios, objetivos y estrategias a seguir. Son los momentos en que se ponen a prueba las dotes excepcionales de organizador de Martí. No era fácil la tarea de conciliar las diferentes opiniones y maneras de enfrentar la nueva situación⁵². Al final el esfuerzo de muchos se vio confortado y el 29 de enero de 1895 Martí, junto a otros revolucionarios, firma en Nueva York la orden de alzamiento, de ahí se traslada a Santo Domingo a encontrarse con el generalísimo Máximo Gómez y emprender juntos el esperado reencuentro con la patria. La orden de alzamiento dada se cumplió el 24 de febrero de 1895, con el Grito de Baire, nuevamente en la región oriental, ahora más cercana a Santiago de Cuba. Se daba inicio así a la guerra que daría por terminada la presencia española en la Isla⁵³. España no cedía en sus empeños de mantener, a como fuera posible, su amada isla de Cuba y desembarcó el mayor número de militares que nunca usó contra colonia alguna, 220. 285 soldados a los que se sumaban los reclutados dentro del país, tan solo en 1895 llegaron 112. 921 entre oficiales y soldados. En opinión de Moreno Fragonals, fue este el mayor ejército que jamás cruzara el Atlántico hasta la segunda guerra mundial, cuando Estados Unidos interviene en la confrontación⁵⁴.

Desde sus inicios tendrá muy marcadas diferencias con la guerra de los Diez Años. En esta última los promotores provenían de los estratos sociales altos y medios de la sociedad cubana de la región oriental, blancos, con estudios universitarios, muchos de ellos realizados fuera del país. Con escasa o en muchos casos ninguna preparación militar. Esta nueva confrontación que se iniciaba nació con un matiz más popular, con la participación directa de obreros, campesinos y un elemento muy importante, la

⁵² Un elemento clave para el logro de los objetivos propuestos fue la actividad del Partido Revolucionario Cubano (PRC), fundado por Martí en 1892.

⁵³ También hubo otros alzamientos en el Occidente pero a los pocos días los grupos insurgentes fueron aniquilados y sus principales jefes hechos prisioneros. En Matanzas y en Las Villas no llegaron ni a producirse los alzamientos, sus jefes fueron detenidos antes de que se llevaran a efecto. El éxito fue sólo en Oriente, donde se produjo de forma más o menos simultánea en torno a: Santiago de Cuba, Bayamo, Holguín y Manzanillo.

⁵⁴ “¡Hasta el último hombre y hasta la última peseta!”, fue la expresión del entonces Presidente del Consejo de Ministros de España Antonio Cánovas del Castillo. Si comparamos la edad de los soldados españoles durante las diferentes etapas nos encontramos con que la edad promedio en el período 1850-1859 era ligeramente superior a 26 años. Hacia 1860-1869 se estimaba en 24, 3. Durante la guerra de los Diez Años, los soldados fueron aún más jóvenes, con 23, 8 como promedio. En esta última guerra se encontrarán soldados de 16, 17 y 18 años y el promedio se acerca a 21 años, aunque también se incrementa el número de mayores de 30. Es que, en su esfuerzo final, España recurre a todos los hombres disponibles. Cfr. MORENO FRAGONALS, Manuel, *Cuba/España, España/Cuba Historia en común*, o.c., p. 274 y p. 278.

presencia del sector negro-mulato, la abolición de la esclavitud y el proceso de blanqueamiento de los ingenios en su paso a central había originado la existencia de una gran masa negra, sin recursos para sobrevivir y que no era muy difícil lograr su incorporación a las fuerzas insurgentes. A diferencia de la primera que fundamentalmente se concentró en el oriente y la región del Camagüey, ésta se va a extender a toda la isla, la tan necesaria y ansiada invasión para llevar la guerra hasta el extremo más occidental de la isla, que tanto planteó el dominicano Máximo Gómez a los dirigentes de la anterior guerra, se hará realidad ahora. La chispa de la revolución estallará en todo el territorio nacional y casi a los cinco meses de haberse iniciado las dos terceras partes de la isla estaban en pie de lucha⁵⁵.

La parte cubana, casi iniciada la guerra, tuvo una pérdida muy sensible, el 19 de mayo caía en su primer combate José Martí, el cerebro y alma de la insurrección. El hombre pequeño, humilde y pobre que había hecho una obra de gigantes se despedía físicamente, pero su pensamiento ya había calado en lo más hondo de la sensibilidad de su pueblo. Su desaparición privó a la parte cubana de un hombre clave en el pensamiento político y la dirección diplomática de la guerra. Su gran obra, el Partido Revolucionario Cubano, comenzaría a vivir una etapa muy difícil que tendría su repercusión negativa en el futuro de los acontecimientos⁵⁶.

No nos extendemos en detallar los acontecimientos que fueron teniendo lugar durante estos años. Hemos escogido sólo los considerados más importantes para cumplir lo que nos propusimos con esta primera parte. La muerte de Martí marca también el final de esta caracterización. No obstante, por la importancia histórica de los hechos que tendrán lugar posteriormente para Cuba y el mundo, nos permitimos presentarlos a grandes rasgos.

Para nadie constituía un secreto el interés de los Estados Unidos por poseer la isla de Cuba, diferentes circunstancias anteriores no habían posibilitado que se concretara y más bien habían decidido aplicar la política de la “manzana madura” por lo que tarde o

⁵⁵ El 11 de abril desembarcan por el extremo oriental, en la zona conocida como Playitas de Cajobabo, Gómez y Martí junto a otros revolucionarios, anteriormente ya lo había hecho Antonio Maceo. El encontrarse en tierra cubana los principales dirigentes de la revolución provocó la incorporación de muchos cubanos que se convencían de que estaban en presencia de una guerra organizada y no de levantamientos aislados como los ocurridos años antes. Aunque menor por el número de años, ésta sería una guerra más sangrienta, no sólo por los combates librados, sino por su repercusión en la población civil.

⁵⁶ A finales del siguiente año, el 7 de diciembre de 1896, cae el general Antonio Maceo, otro duro golpe para la causa cubana. Con él caía no sólo un guerrero brillante y un político sagaz, sino el símbolo de los combatientes de Cuba, y particularmente de los más humildes.

temprano la ansiada presa caería “por su propio peso”⁵⁷. Desde 1880 se había producido la anexión económica de Cuba a los vecinos del Norte cuando éste se había convertido en casi el único mercado del azúcar y otros productos cubanos. Lo que quedaba por definir era cómo, cuándo y de qué forma se produciría la entrada norteamericana en la guerra, porque ya para 1896 todos los políticos estaban seguros de que Estados Unidos intervendría⁵⁸. El 15 de febrero de 1898 tuvo lugar en la bahía de La Habana la voladura del crucero norteamericano Maine provocando una profunda conmoción en las tres partes involucradas: Cuba, España y Estados Unidos⁵⁹.

Luego de varios debates de opiniones encontradas en el seno del Congreso de los Estados Unidos el 18 de abril de 1898 se acordaba la Joint Resolution (Resolución Conjunta), que luego convertida en Ley autorizó la intervención armada en el conflicto, pero que contrariando el propósito del gobierno imperialista, se declaró “Que el pueblo de Cuba es y de derecho debe ser libre e independiente” y se aseguró que obtenida la pacificación de la isla se le dejaría “el gobierno y dominio a su propio pueblo”. Con lo cual se reconocía que los cubanos, a fuerza de sacrificio y heroísmo, habían demostrado la falsedad de la profecía de la manzana madura⁶⁰. Luego la realidad de los hechos no confirmaría las buenas intenciones del Congreso y Cuba no fue ni libre ni independiente.

El 19 de abril de 1898 se iniciaba la guerra Hispano-Cubano-Norteamericana, las apetencias norteamericanas sobre Cuba, tempranamente manifestadas y nunca

⁵⁷ La idea de la “manzana madura” había sido planteada desde 1823 por el estadista norteamericano John Quincy Adams: “Hay leyes de gravitación política como las hay de gravitación física: y así como una manzana separada de su árbol por la fuerza del viento, no puede, aunque quiera dejar de caer en el suelo, así Cuba, una vez separada de España y rota la conexión artificial que la liga con ella, e incapaz de sostenerse por sí sola, tiene que gravitar necesariamente hacia la Unión Norteamericana, y hacia ella exclusivamente, mientras que a la Unión misma, en virtud de la propia ley, le será imposible dejar de admitirla en su seno”. Cfr. PICHARDO, Hortensia, o.c. p. 508.

⁵⁸ Cfr. MORENO FRAGINALS, Manuel, *Cuba/España, España/Cuba Historia en común*, o.c., p. 277. De esta misma opinión es Amores Carredano, para éste, desde el primer momento, el gobierno español intentó que las potencias europeas garantizaran formalmente la continuidad de su soberanía en Cuba frente a la posibilidad de una intervención norteamericana, que se intuía inevitable. Cfr. AMORES CARREDANO, Juan B., o.c., pp. 248-249.

⁵⁹ El Maine había arribado al puerto habanero el 25 de enero de 1898 con la intención de proteger los intereses y ciudadanos norteamericanos. Muchas han sido las opiniones vertidas sobre lo ocurrido, en un primer informe se le achaca a la presencia de minas submarinas en la bahía con las cuales se había hecho contacto, pero esta versión fue luego desmentida por el gobierno español. La que más al parecer se acerca a la verdad es que la explosión fue producida por causas internas de la propia embarcación. No obstante, este suceso fue debidamente explotado por la prensa yanqui de la época con el propósito de exacerbar los ánimos para acelerar la intervención en la guerra. Se hizo famosa la expresión *Remember the Maine*, lo que se aplicó posteriormente a todo lo que pudiera convertirse en una amenaza para la seguridad de los Estados Unidos.

⁶⁰ Cfr. PICHARDO, Hortensia, o.c., p. 509.

ocultadas, encontraron al fin la oportunidad de satisfacerse. El 2 de julio era destruida la escuadra del almirante Cervera al salir de la bahía de Santiago de Cuba; el 14 del propio mes se rendía la plaza de la propia ciudad oriental y dos días más tardes se firmaba la capitulación, ocurriendo un hecho que iba a confirmar bien temprano las verdaderas pretensiones yanquis en Cuba, se le prohibió la entrada a Santiago de Cuba al general mambí Calixto García con sus tropas, exponiendo la ridícula excusa de que podían deshonorar a la población y dedicarse al saqueo. Se les negaba la entrada a los legítimos dueños de la victoria que llevaban treinta años de duro bregar por la libertad de su pueblo. Las negociaciones oficiales entre las dos naciones se iniciaron en París el primero de octubre y terminaron con la firma del Tratado de Paz el 10 de diciembre, en el que España renunciaba a su soberanía sobre Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Guam. En ningún caso participaron en las negociaciones ni firmaron el Tratado representantes de los territorios afectados por él. En el caso de Cuba se llegó hasta negarle la entrada a La Habana al general Máximo Gómez para asistir a la ceremonia de traspaso de soberanía.

El 1 de enero de 1899 se hizo entrega del gobierno de Cuba a los Estados Unidos de América. Cuba que dejaba de ser española comenzaba a ser, ahora norteamericana. Terminaban así cuatrocientos años de presencia y dominación española en América, la muerte de un imperio marcaba el nacimiento de otro que a la postre se convertiría en el más poderoso y agresivo que haya conocido la humanidad. Al pueblo cubano le quedaba mucho machete por dar todavía⁶¹.

Hasta aquí esta caracterización de la segunda mitad del siglo XIX cubano, la cual nos pone en mejores condiciones para comprender en toda su magnitud la vida y la obra del pensador y hombre de acción que fue José Martí. De este complejísimo entramado se nutrió para la futura proyección de su vida. Para comprenderlo hay que colocarlo en medio de todas estas circunstancias, es de ahí y, sólo desde ahí, de donde cobran realce y se comprenden sus lecciones.

⁶¹ El 12 de marzo de 1899 se retiraba de su pedestal la estatua de la reina Isabel II en el Paseo del Prado en La Habana, antiguo símbolo de la dominación española. Unos días después, el 30 de abril, uno de los periódicos más influyentes de la época, *El Fígaro*, iniciaba una encuesta con objeto de decidir con qué sustituir el pedestal vacío. La votación popular daba la victoria a José Martí, símbolo de la cubanidad. Sobre este interesante acontecimiento de nuestra historia puede consultarse el artículo de IGLESIAS, Marial, "José Martí: mito, legitimación y símbolo. La génesis del mito martiano y la emergencia del nacionalismo republicano en Cuba (1895-1920)", pp. 210-227, en PIQUERAS ARENAS, José A. (ed.), *Diez nuevas miradas de Historia de Cuba*, Publicacions de la Universitat Jaume I, D.L., Castellón de la Plana, 1998.

II. José Martí, Apóstol cubano y hombre de Nuestra América y de la Hispanidad

2.1. Introducción

Una vez conocidos los elementos más importantes que caracterizaron la sociedad cubana de la segunda mitad del siglo XIX, lo que, sin dudas, favorecerá una mejor comprensión de la corta pero, fructífera vida de José Martí pasamos a exponer una breve síntesis biográfica de nuestro pensador y hombre de acción. No es nuestra intención repasar cada uno de los momentos de su vida, muchas biografías se han escrito sobre él que pueden ser consultadas para ampliar lo que expondremos en estas líneas⁶². Sí hemos revisado las que a nuestro juicio, y también a consideración de otros investigadores, son las más completas y que mejor presentan, en toda su integralidad, la figura martiana. Una última nota para facilitar la mejor comprensión de las páginas siguientes. Para referirnos a la figura de Martí, utilizaremos indistintamente los calificativos que la historiografía cubana ha empleado para referirse a su figura. Por tal razón aparecerán las expresiones de Apóstol y Maestro siempre haciendo alusión a su persona⁶³.

Durante la reunión, ya en suelo cubano luego de una delicada travesía por mar, sostenida por los máximos jefes de la revolución de 1895, los militares al mando Máximo Gómez y Antonio Maceo toman la decisión de que Martí regrese de inmediato a los Estados Unidos donde su labor es muy importante para el futuro de las acciones en la Isla. El reclamo de Martí de que lo dejaran participar en al menos dos acciones combativas fue escuchado y el 19 de mayo de 1895, siendo ya el Presidente de la República en Armas, tendría su primera oportunidad. Montado en su caballo y luego de

⁶² Además de las que utilizaremos para desarrollar esta parte, pueden consultarse las siguientes obras, VV.AA., *Atlas histórico-biográfico de José Martí*. Prólogo de Roberto Fernández Retamar, La Habana, Instituto Cubano de Geodesia y Cartografía y Centro de Estudios Martianos, 1983; CASTELLANOS, Gerardo, *Los últimos días de Martí*, La Habana, Ucar, García, 1937; CASTRO RUZ, Fidel, *José Martí el autor intelectual*. Selección y presentación del Centro de Estudios Martianos, La Habana, Editora Política, 1983; ESTÉNGER, Rafael, *Vida de Martí, con lecturas complementarias*, La Habana, Ediciones Mirador, 1953; PORTUONDO, José Antonio, “Retratos infieles de José Martí”, *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, 1968.

⁶³ Esta aclaración la consideramos muy importante. El referirnos a Martí con esos calificativos es hacer justicia a una *tradición cultural concreta* que durante más de cien años viene reconociendo, a través de ellos, la grandeza y genialidad del cubano. No es nuestra investigación la que se arroga el derecho de llamarlo así, recogemos y nos hacemos solidarios con el sentir de todo un pueblo. Para profundizar en este aspecto recomendamos la obra, GARCÍA MARRUZ, Fina, *El amor como energía revolucionaria en José Martí*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2004, pp. 9-12.

arengar a la tropa sale al encuentro de una columna española. Una ráfaga de tiros lo derriba cayendo mortalmente herido, su cuerpo no puede ser rescatado por el ejército mambí y cae en manos de los españoles. Cayó como lo había querido siempre, “de cara al sol”, como lo recoge en el número XXIII de sus Versos Sencillos⁶⁴.

Hemos querido comenzar por lo que quizás deba ser el final y no es por un error, por el contrario ha sido algo bien meditado. El fin de su existencia se convierte en principio para lograr comprender en toda su magnitud su vida y su obra. Su pensamiento cobra vida y total sentido en este trágico momento para la historia de su Cuba querida. Ese día en Dos Ríos caía el más grande de todos los cubanos, pero su pensamiento perdurará por siempre en el corazón de todos los hombres de bien de su patria y de toda la América hispana a la que se entregó en cuerpo y alma.

Que sirva este apartado de la investigación para contribuir a la importante e impostergable necesidad de difundir la vida, la obra y el pensamiento de José Martí. No escribimos el libro que pidiera Julio Antonio Mella, y, pudo haberlo hecho si no hubieran acabado con su vida⁶⁵, pero sí unimos nuestra pluma para apoyar a Raúl Roa cuando haciendo referencia al llamado del joven Mella decía que mientras ese libro no se realizara que cada cual contribuyera, como pudiera, a difundir los momentos estelares

⁶⁴ Cfr. MARTÍ, José, *Poesía. Versos Sencillos, Obras Completas*, t 16, p. 98, Edición digital, Centro de Estudios Martianos y Karisma digital, La Habana, 2001. En lo sucesivo: O.C.E.D. Esta Edición Digital de las Obras Completas de José Martí es una versión fidedigna de los 27 volúmenes de la Segunda edición publicada por la Editorial de Ciencias Sociales del Instituto Cubano del Libro en 1975. Cfr. “Prólogo a la Edición Digital de las Obras Completas de José Martí”, O.C.E.D., p. 3.

⁶⁵ “Dos cosas han impedido realizar este sueño. Primero: la falta de tiempo para las cosas del pensamiento. Lo hará esta pluma en una prisión, sobre el puente de un barco, en el vagón de tercera de un ferrocarril, o en la cama de un hospital convaleciente de cualquier enfermedad. Es necesario que se haga. Es imprescindible que una voz de la nueva generación, libre de prejuicios y compenetrada con la clase revolucionaria de hoy, escriba ese libro”. Escrito en México, en diciembre de 1926, y publicado en la revista *América Libre*, La Habana, no. 1, año 1, abril de 1927, pp. 4-5, en TOLEDO SANDE, Luis (ed.), *José Martí Valoración múltiple*, tomo 1, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2007, p. 51. Casi treinta años más tarde volverá sobre la misma necesidad Juan Marinello apuntando que la lengua de Martí está esperando un exhaustivo análisis por los caminos del arte y de la ciencia. Gramática, filología, *filosofía*. Es hora de que los americanos de mejor sabiduría nos descubran la razón íntima de sus logros, los senderos de sus hallazgos; la verdad de su acierto. El gran bosque martiano está esperando al botánico que pueda decirnos la historia y la naturaleza de cada hoja. Publicado en el *Libro Homenaje a don Fernando Ortiz*, editado en La Habana, 1995, en CAIRO BALLESTER, Ana (ed.), *José Martí Valoración múltiple*, tomo 2, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2007, p. 171. Realmente mucho se ha escrito sobre Martí, tanto dentro como fuera de Cuba muestra de la universalidad de su obra. En 2009 falleció en la Isla el destacado intelectual cubano Cintio Vitier al cual, con toda justeza se le ha llamado el “martiano mayor”. Otros muy destacados intelectuales se han volcado con seriedad en el pensamiento del Maestro, mencionamos sólo algunos: Fina García Marrúz, Roberto Fernández Retamar, el propio Juan Marinello, Raúl Roa, Joel James.

de la vida de Martí y a desentrañar la esencia de su pensamiento revolucionario⁶⁶. Aunque mucho que se ha escrito sobre él, nos percatamos que todavía no es todo lo conocido que debiera ser, en muchas ocasiones en el ámbito académico se tiene una cierta, a veces muy elemental, noción de su vida y su obra que impide se pueda hacer una adecuada valoración de su pensamiento, por demás muy necesario para hacer frente a las diferentes interrogantes que nos presenta el mundo de hoy, porque Martí fue un hombre que para todo tuvo tiempo y en todo ponía su corazón entero, que era fuente inagotable⁶⁷.

El acercamiento a la obra de tan grande hombre provoca, mucho antes de que podamos comprenderla plenamente, una identificación total que nos invade toda el alma, algo misterioso que nos envuelve y nos dejamos llevar por él porque la persona de Martí, excepcionalmente dotado del don de conmover y mejorar, se nos entra en el alma mucho antes de que hayamos podido comprender a cabalidad la trascendencia de su obra⁶⁸. Martí se hace cercano, se hace nuevo cada vez que escarbamos en su “papelería” como él mismo llamó a sus escritos. Para un cubano ponerse en contacto con su legado es despertar esa semilla martiana que cada uno de los hijos de esa querida tierra llevamos dentro. Honrarlo, honra. Evocarlo, enaltece⁶⁹.

Para analizar su corta pero muy fructífera vida hacemos causa común con Cintio Vitier y distinguimos cuatro etapas fundamentales:

Iniciación revolucionaria (1868-1870)

Destierro en España (1871-1874)

Peregrinación por los países de América Latina (1875-1881)

Conocimiento cabal, prolongado y profundo de Estados Unidos (1880-1895)

⁶⁶ Cfr. ROA, Raúl, “Rescate y proyección”, Conferencia en el Anfiteatro Municipal de La Habana el 19 de mayo de 1937, Archivo José Martí, La Habana, t. V, no. 3, enero-junio de 1951, en TOLEDO SANDE, Luis, o.c., p. 77.

⁶⁷ Cfr. VARONA, Enrique José, “Martí y su obra política”, Discurso en la velada conmemorativa celebrada por la Sociedad Literaria Hispano-Americana, Nueva York, 14 de mayo de 1896. Nueva York, Sotero Figueroa, Editor, 1896, en TOLEDO SANDE, Luis, o.c., p. 23.

⁶⁸ Cfr. VITIER, Cintio, *Vida y Obra del Apóstol José Martí*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2004, p.9.

⁶⁹ Cfr. ROA, Raúl, o.c. p. 78.

2.2. Iniciación revolucionaria (1868-1870)

El 28 de enero de 1853 nace en La Habana José Julián Martí Pérez, hijo de españoles, padre valenciano y madre canaria, los cuales se conocieron y casaron en la Isla. Fue el único varón de esa unión de la que nacieron otras siete hermanas. Su vida en general estuvo marcada por la pobreza, manteniéndose de lo que podía ganar su padre como militar.

Enmarcar el principio de su actividad revolucionaria con la fecha de 1868 tiene mucho que ver con el inicio de la Guerra de los Diez Años, pero realmente la formación de una conciencia tan proclive a identificarse y hacer suyo los problemas por los que atravesaba Cuba va a ir ocurriendo paulatinamente en el joven Martí, aunque ya a esa edad era un cubano completo desde la raíz telúrica hasta la flor altiva⁷⁰.

De sus primeros años de vida hay una situación que lo va a marcar para siempre. La escasez de trabajo lleva a su padre en 1862 hacia una zona conocida como Caimito de la Hanábana (en el sur de la actual provincia de Matanzas) donde es ubicado en el puesto de Capitán Juez Pedáneo. La incursión por estas tierras lo pondrá con tan corta edad, sólo contaba con 9 años, en contacto con los horrores de la esclavitud, concretamente con la muerte de un esclavo. Años más tardes uno de sus Versos Sencillos recogerá esa amarga experiencia.

“¡Un niño lo vio: tembló
De pasión por los que gimen:
¡Y, al pie del muerto, juró
Lavar con su vida el crimen!”⁷¹

Es muy importante darnos cuenta, por lo que va a significar para todo su pensar y obrar posterior, lo que representa para Martí el contacto con la realidad, con su contexto más inmediato. Su interacción con el medio no lo deja en una posición de mero espectador pasivo, todo lo contrario su conducta será la de un transformador de esa realidad, esa realidad de la que se nutre y luego lo lanza a la acción, porque fue el Maestro siempre una criatura de intemperie⁷². Qué significa, además de dar su vida en el campo de batalla por la abolición de la esclavitud, “lavar con su vida el crimen”, el crimen era

⁷⁰ Cfr. VITIER, Cintio, o.c., p. 13.

⁷¹ *Poesía. Versos Sencillos*, O.C.E.D., t 16, p. 107.

⁷² Cfr. MISTRAL, Gabriela, “Los Versos sencillos de José Martí”, Conferencia pronunciada en La Habana el 30 de octubre de 1938, en CAIRO BALLESTER, Ana, o.c., p. 67.

también el desprecio y la subvaloración por ser de otro color su piel, que lo hacía ser menos ante los demás, por eso durante su vida trabajará sin descanso por el reconocimiento de ese *otro* diferente. Una y otra vez habrá que volver a estos versos, que nada de sencillo tienen, para a través de ellos re-leer escritos posteriores de Martí.

Al estallar la guerra y en medio de la convulsa situación que vivía La Habana en particular, y la Isla en general, era ya discípulo del maestro Rafael María de Mendive (1821-1886), exponente de los más altos ideales independentistas cubano y fiel continuador de las enseñanzas de Luz y Caballero. Este encuentro fue decisivo para el futuro de Martí, su maestro, que además, era un delicado poeta descubrió pronto las cualidades excepcionales del muchacho⁷³.

Pero la influencia de Mendive va a tener otra dimensión trascendental para su vida, en él vio Martí la conjunción perfecta del hombre de acción y pensamiento, el patriota y el hombre de letras. El que por sus convicciones tendrá que ir a la cárcel y luego al duro destierro. No habrá ya divorcio ni contradicción para el Apóstol entre estas dos facetas de la vida humana, en él se articularán, como en pocos, sus dotes intelectuales con su capacidad para la acción, perfectamente puede escoger como lema para su bandera el de: “Pensamiento y acción”⁷⁴.

Durante esta etapa de estudiante conoce y entabla amistad con un muchacho habanero procedente de familia acomodada, su nombre Fermín Valdés Domínguez (1853-1910), amistad modélica que perdurará toda la vida. Junto a él publicará sus primeros escritos contra el régimen colonial y con él también estará relacionado un incidente que catapultará a Martí hacia nuevos escenarios. De esta época son sus primeros trabajos, aprovechando la libertad de imprenta que había proclamado el entonces capitán general Domingo Dulce, *El Diablo Cojuelo*, publicado el 19 de enero de 1869, el drama histórico *Abdala* de fecha 22 de enero y el soneto *10 de Octubre* en un periódico manuscrito que se repartía entre los estudiantes de segunda enseñanza que se llamaba *El Siboney*, el cual circulaba de manera clandestina por la ciudad.

⁷³ Teniendo en cuenta la precaria situación económica de la familia del discípulo, Mendive pide autorización a su padre para costearle los estudios. Entre ambos se establece una relación tan estrecha y bella como la de un verdadero padre y su hijo, de hecho éste se convierte en el segundo padre para Martí, por el que estaba dispuesto a dar su propia vida, como lo confirma en carta que le envía en 1868: “Yo no sé que un padre generoso tenga que recordar a un hijo que le adora, sus deberes. Por eso me asombró tanto su recado, cuando a cada instante daría por Vd. mi vida que es de Vd. y sólo de Vd. y otras mil si tuviera”. *Epistolario. Epistolario General*, O.C.E.D., t 20, p.245.

⁷⁴ Cfr. VARONA, Enrique José, “Martí y su obra política”, en TOLEDO SANDE, Luis, o.c., p. 27.

Estos escritos, con un valor fundamentalmente histórico, señalan sus primeras manifestaciones en prosa contra el régimen colonial. Aunque todavía marcados por la juventud, dejan entrever claramente su posición ante el conflicto cubano español. En uno de los párrafos de *El Diablo Cojuelo* nos dice:

“Otros de esos que llaman sensatos patricios, y que sólo tienen de sensato lo que tienen de fría el alma, reúnen en sus casas a ciertos personajes de aquellos que han fijado un ojo en Yara y otro en Madrid, según la feliz expresión de un poeta feliz, y que con sólo este título pretenden imponer sus leyes a quien tiene muy pocas ganas de sufrir tan ridícula imposición. A ser yo orador, o concurrente a Juntas, que no otra cosa significa entre nosotros la tal palabra, no sentaría por base de mi política eso que los franceses llamarían afrentosa hésitation. O Yara o Madrid”⁷⁵.

O Yara o Madrid, es una llama a la clara, precisa y sin titubeos definición del lado en que ubicarse en la situación que vivía Cuba, no es posible que se esté con Dios y con el diablo a la misma vez. Convencido de que no era menester esperar nada de España, como los que soñaban con las posibles reformas que hicieran mejor la vida de los cubanos. En su drama patriótico *Abdala*, publicado en el único número del periódico *La Patria Libre*⁷⁶ aparece ya una entonación muy diferente. Con tan solo dieciséis años escribe la profecía de su vida. En la obra nos narra como el joven Abdala debe salir en defensa de su patria, Nubia, clara alusión a Cuba, del opresor que la invade. Ante los clamores de su madre y su hermana de que no parta a la batalla responde:

“El amor, madre, a la patria
No es el amor ridículo a la tierra,
Ni a la yerba que pisan nuestras plantas;
Es el odio invencible a quien la oprime,
Es el rencor eterno a quien la ataca;-
Y tal amor despierta en nuestro pecho
El mundo de recuerdos que nos llama
A la vida otra vez, cuando la sangre,
Herida brota con angustia el alma;-

⁷⁵ Cuba. Política y Revolución, O.C. E.D., t 1, p. 32.

⁷⁶ Aprovechando la referida libertad de imprenta, aparecieron en La Habana muchas publicaciones que esperaban por una oportunidad del gobierno español en la Isla para ver la luz. Martí, también se apresura y solicita permiso para sacar un periódico con el nombre de Patria, pero ya había salido uno con el mismo nombre por lo que, le pone al suyo La Patria Libre. Su deseo se verá satisfecho años más tarde en Nueva York.

¡La imagen del amor que nos consuela
Y las memorias plácidas que guarda!’’⁷⁷.

La patria es ya para Martí verdadera sustancia espiritual, unida a la memoria. Para él la patria más que emparentada con la gloria y el triunfo irá de la mano de la agonía y el deber. Esa memoria que atesora los ideales que ha recibido de sus predecesores que también anhelaron una patria libre pero que no pudieron ver coronado su deseo, de los que en esos momentos se batían contra el invasor español en la manigua redentora porque la herida brota y sangra, la patria llama a la vida. La patria se revela a través de la agresión y la injusticia. Los últimos versos que cierran el poema si pensamos en su muerte en Dos Ríos, de acuerdo con Vitier, adquieren un carácter profético sobrecogedor:

Silencio!... Quiero oír... ¡Oh! Me parece
Que la enemiga hueste, derrotada,
Huye por la llanura... ¡Oíd!... ¡silencio!
Ya los miro correr... A los cobardes
Los valientes guerreros se abalanzan...
¡Nubia venció! Muero feliz: la muerte
Poco me importa, pues logré salvarla...
¡Oh, qué dulce es morir cuando se muere
Luchando audaz por defender la patria⁷⁸.

Por su parte el soneto *10 de Octubre* es un claro canto de aprobación y adhesión a la lucha que había comenzado en el oriente, el adolescente que era en ese momento mostró interés por incorporarse a la lucha armada no obstante, como es fácil comprender, el traslado desde La Habana hasta los campos de batalla, separados por cerca de ochocientos kilómetros, era algo más que imposible, las fuerzas españolas mantenían un férreo control sobre cualquier tipo de movimiento hacia esa zona. Ante tal imposibilidad Martí comprende que, en esos momentos, su arma era su pluma y con ella iba a hacer todo lo que pudiera. En una de las partes del mencionado soneto plantea:

“No es un sueño, es verdad: grito de guerra
Lanza el cubano pueblo, enfurecido;
El pueblo que tres siglos ha sufrido
(...)

⁷⁷ *Teatro. Abdala*, O.C. E.D., t 18, p. 19.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 24.

Del ancho Cauto a la Escambray sierra,
Ruge el cañón, y al bélico estampido,
(...)

Gracias a Dios que ¡al fin con entereza
Rompe Cuba el dogal que la oprimía
Y altiva y libre yergue su cabeza!”⁷⁹.

La situación que se vivía en la capital de la Isla, unido a estas tempranas manifestaciones de rebeldía de Martí, hacía que se convirtiera en sospechoso para las autoridades españolas. Un hecho que no debió tener mayores trascendencias ocurre cuando un grupo del cuerpo de voluntarios registra la casa de su amigo Fermín Valdés Domínguez y encuentran una carta que entre ambos habían escrito a un colega de estudio, Carlos de Castro y de Castro por haber ingresado a servir en este cuerpo militar. La carta fue fechada el 4 de octubre de 1869.

“Compañero: ¿Has soñado tú alguna vez con la gloria de los apóstatas? ¿Sabes tú cómo se castigaba en la antigüedad la apostasía? Esperamos que un discípulo del Sr. Rafael María de Mendive no ha de dejar sin contestación esta carta. Fermín Valdés Domínguez y José Martí”⁸⁰.

Como resultado son llevados ante el tribunal de guerra que los juzgará a ambos, pero antes tenían que definir quién era el autor de esa carta. Dando muestra de lo más alto del concepto de amistad y de lealtad, Martí carga sobre sí toda la culpa liberando a su amigo de cualquier responsabilidad. El fallo del tribunal es el de sentenciarlo a seis años de presidio por el delito de infidencia. Luego de varios meses de cárcel, ingresa en el presidio el 4 de abril de 1870 donde estará los siguientes seis meses padeciendo los más inhumanos tratos. El horror del presidio le proporciona el conocimiento del oprobioso imperio español en su interior, en lo más profundo de sus entrañas. No había otra forma mejor que esta para concebir un verdadero infierno, donde no se respetaba nada, ni la edad ni la salud. Hasta niños y ancianos trabajando de sol a sol en las canteras picando piedras, cargando y arrastrando grilletes en sus pies. Las cadenas del presidio acompañarán a Martí toda su vida, pidió a su madre que de un pedazo de ellas le mandara a hacer un anillo que siempre estaría con él y por momentos, años posteriores,

⁷⁹ *Poesía. Versos Varios*, O.C. E.D., t 17, p. 20.

⁸⁰ *Cuba. Política y Revolución*, O.C. E.D., t 1, p. 39.

hundía su mano en su bolsillo del pantalón para tocar el anillo y recordar los horrores del presidio. Así lo describe:

“Dolor infinito debía ser el único nombre de estas páginas. Dolor infinito, porque el dolor del presidio es el más rudo, el más devastador de los dolores, el que mata la inteligencia, y seca el alma, y deja en ella huellas que no se borrarán jamás. (...) Dante no estuvo en presidio. Si hubiera sentido desplomarse sobre su cerebro las bóvedas oscuras de aquel tormento de la vida, hubiera desistido de pintar su Infierno. Las hubiera copiado, y lo hubiera pintado mejor”⁸¹.

Por intercesión de su padre logra el indulto y es trasladado a la Isla de Pinos⁸² para finalmente salir deportado en el vapor *Guipúzcoa*, con destino a Cádiz, el 15 de enero de 1871, estaba a escasos trece días de cumplir los dieciocho años. Termina así esta primera etapa de su vida, comenzaban para él largos y duros cuatro años en la tierra del país que mantenía subyugada a su patria, era el momento de conocer la otra cara de la metrópoli.

2.3. Destierro en España (1871-1874). La preparación académica necesaria

Aunque pudiera parecer que le damos un tono dramático a esta nueva etapa de su vida, y no es para menos, la vida de todo desterrado es dura y marcada en todo momento por ese sello de nostalgia de sentirse lejos de los suyos, porque “el hombre, fuera de su patria es como un árbol en el mar”⁸³, y más si se trata de permanecer en el país que mantiene bajo dominio al tuyo. Pero lo cierto es que para Martí será muy importante y tratará de sacar el mejor provecho posible, si es que cabe lo de mejor provecho, de su nueva condición. Consciente de la necesidad que tenía de dar continuidad a su formación académica e intelectual, iniciada con su maestro Mendive, matricula en la Universidad Central de Madrid la carrera de Derecho, donde los compañeros de clases entablan amistad con este cubano inmensamente generoso en su pobreza⁸⁴. Alternará

⁸¹ *Cuba. Política y Revolución*, O.C. E.D., t 1, p. 45. Cintio Vitier refiriéndose a esta obra ha dicho que estilísticamente, *El Presidio político* es una pieza única de la obra de Martí. Jamás como si fuera un vaso sagrado que había que romper después de usarlo, volvió a utilizar esta prosa desollada y obsesiva como el ciclo diario de las canteras; esta prosa sin más color que el blanco de la cal reverberando y el negro del sombrero que llamaban “estampa de la muerte”; esta prosa con el ritmo del silencio ignominioso, de los palos y cadenas del presidio. Cfr. VITIER, Cintio, o.c., p. 30.

⁸² Actual Isla de la Juventud.

⁸³ *Cuba. En casa*, O.C.E.D., t 5, p. 374.

⁸⁴ Cfr. MAÑACH, Jorge, *Martí El Apóstol*, o.c., p. 47.

sus estudios con su actividad política y las clases que ofrecía para obtener el sustento necesario para vivir. Será también el momento de familiarizarse con los clásicos españoles, con sus pintores, místicos, estoicos y con las corrientes filosóficas predominantes, porque “sin discusión alguna, en Madrid se vive estrecha vida científica, y abundante y buena vida literaria”⁸⁵. Será, además, una excelente oportunidad para reencontrarse con su cultura más directa, la que ha bebido desde la cuna. En el ámbito filosófico entra en contacto con el Krausismo español representado por las figuras de Julián Sanz del Río, Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón, entre otros.

Casi acabado de llegar publica su obra *El presidio político en Cuba*. Su compromiso militante con aquella gente que sufría y no vivía no podía esperar a que se acomodara mucho, era menester que el pueblo español, al que siempre profesó un enorme respeto y admiración, conociera lo que su gobierno hacía en su país⁸⁶. Ese mismo año de 1871 llega a Madrid “el mejor amigo, el buen hermano”⁸⁷, Fermín Valdés Domínguez, deportado por su vinculación con los sucesos del fusilamiento de los estudiantes de medicina en La Habana, acontecimiento que denunciarán y condenarán en un pequeño escrito.

Presente en él, realmente nunca se recuperará, las secuelas de las cadenas del presidio le producen un sarcocela, además de las dificultades con el clima en la capital española, los llevan a tomar la decisión de trasladarse a Zaragoza. El objetivo de dar continuidad a los estudios iniciados lo mueven a matricular en la Universidad de dicha ciudad además de Derecho, Filosofía y Letras. Obteniendo finalmente el título de Bachiller y las licenciaturas en Derecho Civil y Canónico y Filosofía y Letras. La terminación de los estudios superiores lo coloca en mejor situación desde el punto de vista intelectual, su horizonte de conocimientos, tanto académicos como culturales, se amplían. Se ha dotado de nuevas e importantes herramientas, a partir de este momento el enfoque, comprensión y posibles soluciones de los problemas nacionales será diferente, en lo que sí no cambiaba era en que la única solución a la situación de su patria no pasaba por otro

⁸⁵ *Europa. España*, O.C. E.D., t 15, p. 39.

⁸⁶ *El presidio político* fue un grito de desespero para frenar el horror. Consideramos particularmente que esta obra nos muestra al Martí que dialoga consigo mismo y muy importante, con su Dios. ¿Qué le queda al fin y al cabo a un hombre cuando tiene que vivir experiencia tan traumática?, ¿a quién aferrarse como última esperanza de salvación? Se vuelve hacia lo más profundo e íntimo de su ser. Quizás para el lector no conocedor de la realidad cubana actual este aspecto de la mención de Dios en Martí, no representa mucho, pero para los cubanos de hoy que hemos crecido con la idea, que nos han formado en nuestras etapas de estudiante, de un Martí alejado de la religión, en ocasiones masón y en otras hasta ateo dice mucho. Escrita en su etapa de adolescente esta obra tiene mucho que aportar hoy al pueblo cubano.

⁸⁷ *Poesía. Versos Varios*, O.C.E.D., t 17, p. 21.

camino que el de la independencia. Y es que Martí, a pesar de haber vivido en una sociedad enfrentada en cuanto a las ideas políticas y posturas frente a la metrópoli, como reseñamos anteriormente, fue un independentista desde la cuna, y esto lo afirmamos sin la más mínima duda.

Su estancia en España va a coincidir con un momento importante para la nación ibérica. El 11 de febrero de 1873 se había producido la abdicación del rey Amadeo de Saboya y la proclamación de la República. Tal acontecimiento a un hombre que vive desde y para su tiempo, para el que nada de lo que acontece le es nimio, no podía dejarlo indiferente. Incluso se cuenta, a partir del testimonio de Nicolás de Heredia, que ese día sacó Martí al balcón de “su modestísima posada”, en la calle de Concepción Jerónima, para celebrar el advenimiento de la república española, una bandera cubana que el pueblo miró “con extrañeza, más sin ira”⁸⁸.

De su pluma sale *La república española ante la revolución cubana*, escrito que pone en evidencia las contradicciones internas de la república española. Hace un llamado a la coherencia, a ser consecuente con sus principios en lo que corresponde a Cuba. Lo que ahora celebraban los españoles, con toda justeza, es por lo que se lucha hace ya cinco años en la colonia, una república no puede oprimir ni ignorar a otra. La naciente república asumía la gran responsabilidad para con la revolución cubana, el reconocimiento de sí misma debería llevarla al reconocimiento de la otra, que era en esencia reconocer la voluntad del pueblo cubano. Pero, otra vez, la respuesta es la negación y la deslegitimación, el empecinamiento despótico de España revelaba toda su pequeñez⁸⁹.

Esos cuatro años de permanencia en la península le permitirán ahondar su distinción entre el pueblo español y su gobierno que lo llevó siempre a admirar lo bueno y bello que hay en ese pueblo también hermano, a contemplar con respeto sus virtudes, su vasta cultura. Al referirse al público de Madrid lo calificará de inteligente⁹⁰ y dedicará unos

⁸⁸ Cfr. ROIG DE LEUCHSENRING, Emilio, *Martí en España*, La Habana, Cultura S.A., 1938, p. 170, en VITIER, Cintio, o.c., p. 30.

⁸⁹ “La gloria y el triunfo no son más que un estímulo al cumplimiento del deber. En la vida práctica de las ideas, el poder no es más que el respeto a todas las manifestaciones de la justicia, la voluntad firme ante todos los consejos de la crueldad o del orgullo. (...) Hombre de buena voluntad, saludo a la República que triunfa, la saludo hoy como la maldeciré mañana cuando una República ahogue a otra República, cuando un pueblo libre al fin comprima las libertades de otro pueblo, cuando una nación que se explica que lo es, subyugue y someta a otra nación que le ha de probar que quiere serlo. -Si la libertad de la tiranía es tremenda, la tiranía de la libertad repugna, estremece, espanta”. *Cuba. Política y Revolución*, O.C.E.D., t 1, p. 89.

⁹⁰ *Europa. España*, O.C.E.D., t 15, p. 41.

preciosos versos a su amada Aragón cargados de todo sentimiento de agradecimiento y gratitud, qué mejor lugar que el corazón para guardar las hermosas experiencias vividas allí.

“Para Aragón, en España,
Tengo yo en mi corazón
Un lugar todo Aragón,
Franco, fiero, fiel, sin saña.

(...)

Amo la tierra florida,
Musulmana o española,
Donde rompió su corola
La poca flor de mi vida”⁹¹

Llega a término su permanencia en España, culminaba así su etapa de estudios, la preparación había terminado; ahora, la vida grande, el gran deber le aguardaban. Debía dejar Zaragoza, la ciudad que tan generosamente lo había acogido, la ciudad donde conoció a su primer amor serio, donde había sido invitado a hablar en el homenaje a los caídos en defensa de la República española. Pero el deber lo llamaba. ¿Por qué se había formado, desde niño, aquella idea tan imperiosa del deber? ¿Y qué presentimiento, qué íntima vocación era aquella que le hacía sentirse más obligado al porvenir incierto que a la dulce realidad presente?⁹²

Se embarca para México adonde han viajado sus padres en busca de una situación mejor de vida. El ambiente en la Isla se tornaba muy difícil, y don Mariano, había quedado nuevamente sin trabajo. La idea había agradado mucho a doña Leonor, su madre, porque daba la posibilidad de que Pepe, como cariñosamente lo llamaban de niño, pudiera unirse a ellos y dejar atrás largos años de separación familiar⁹³. Llegaba a

⁹¹ *Poesía. Versos Sencillos*, O.C.E.D. t, 16, pp. 74-75

⁹² Cfr. MAÑACH, Jorge, o.c. p. 71.

⁹³ Esto significaba también la separación de su entrañable amigo. Habían pasado cuatro años y varias semanas desde su llegada a España. Se sacó pasaje en tercera clase, pese a los ruegos de Fermín de que lo hiciera en alguna clase superior. Pero él pensaba en las dificultades económicas que atravesaba la familia, no podía permitirse el lujo de gastar más de lo debido en el viaje. Ocurre algo que lo deja atónito, instalado ya en su lugar para viajar en medio de todos los olores desagradables escucha que lo llamaban, era el capitán del barco. Le comunicaba que un joven, que no había querido identificarse, había pagado la diferencia hasta un pasaje de primera a su nombre. Es más que evidente que este joven no era otro que Fermín Valdés Domínguez, aquel al cual Martí había exonerado de toda responsabilidad con el suceso de la carta que le llevó a presidio.

Veracruz y aunque no era su tierra cubana la sintió como suya porque, “también aquel México era suelo de patria, ¡de un patria más grande!” también aquello era patria⁹⁴.

2.4. Peregrinación por los países de América Latina (1875-1881)

En febrero de 1875, luego de una breve estancia de trece días en Nueva York y de haber pasado antes por París y Londres, arriba a la tierra mexicana. Comenzaba la etapa de contacto directo con los países hispanoamericanos, de conocerlos mejor, entenderlos y, sobre todo, amarlos y defenderlos como pocos lo han hecho. Ya bien lo supo avizorar en su tiempo Enrique Trujillo: Martí es esencialmente latino, incondicionalmente cubano⁹⁵.

Desde su llegada entabla amistad con el que sería su gran amigo y confidente, al mismo que escribirá su carta inconclusa antes de caer bajo las balas españolas, Manuel Mercado. Su grado de confianza en él queda demostrado ya en carta de 1877 cuando le dice: “Ahí le envío el resto del libro: corríjame lo con cuidado, y adivine lo que no entienda, que U. sabe de eso”. Pero le hace una oportuna observación: “Cuídeme el párrafo de los pobres indios”⁹⁶. Su esencialismo latino, que más tarde lo llevará a hablar de “Nuestra América”, quedaba ya explícitamente manifestado. Mercado, que ocupa en ese momento el puesto de secretario del Gobierno del Distrito Federal, se encargó de poner al día a Martí con respecto a la vida política del país. Esta amistad le permitió, además, vincularse a la mejor intelectualidad mexicana y muy pronto comenzó a colaborar en la *Revista Universal* formando parte de su cuerpo de redacción. Utilizará para publicar su sección de *Boletines* el seudónimo de Orestes. De esta etapa es el encuentro con la que será su esposa, la camagüeyana Carmen Zayas Bazán.

Como acertadamente ha señalado Ignacio Delgado González⁹⁷ es una época en que pugnan dentro de Martí dos hombres dispares: el hombre sentimental y romántico que goza con las relaciones personales y con la creación literaria, y al mismo tiempo es consciente de la necesidad de adquirir una buena posición económica para ayudar a su familia. Al final, la causa primera del traslado de la misma a México estaba en correspondencia con la precaria situación económica en la que se encontraban en Cuba,

⁹⁴ Cfr. MAÑACH, Jorge, o.c. p. 71.

⁹⁵ Publicado en Álbum de “El Porvenir”, no. 1, Nueva York, Imprenta de El Porvenir, 1890, pp. 107-112, en CAIRO BALLESTER, Ana, o.c., p. 33.

⁹⁶ *Epistolario. Cartas a Manuel Mercado*, O.C.E.D., t 20, p. 19.

⁹⁷ Cfr. DELGADO GONZÁLEZ, Ignacio, *José Martí y Nuestra América*, Concordia, Serie Monografías, tomo 17, Aachen, 1996, p. 14.

situación que Martí no podía ignorar, y frente tenía que hacer, y, por otra parte, el hombre que siente en su alma el fuego que le empuja a reanudar la lucha por sus ideales patrióticos. Haciendo gala de sus dotes de traductor, publica en castellano, *Mes fils* de Víctor Hugo como medio precisamente de ganarse ese sustento necesario.

En México se daba cuenta de la desigualdad reinante y la exclusión de los indios en la vida política del país. Comenzaba a ver las incoherencias de América, donde el hombre más auténtico de ella era apartado y marginado. Su enorme sentido del deber se inquietaba ante aquella situación. Ya, como excelentemente resaltara Mañach, la noción de una superior responsabilidad continental surca, por primera vez, su espíritu codicioso de amor y deber.

El hombre que cada día escribe sobre lo que cada día ve – porque- “la vida debe ser diaria, movable, útil; y el primer deber de un hombre de estos días, es ser un hombre de su tiempo”⁹⁸, no podía quedar inactivo ante la situación en la que vivía el indio americano, su voz necesitaba de alguien que la escuchara y le sirviera de interlocutor para que se conocieran sus verdades, sus realidades, en uno de los números de la *Revista Universal*, muy tempranamente en su estancia en el país destaca: “Es bello que los indígenas descalzos repitan las ideas en que se consagran sus derechos: es bello que el pueblo tenga absoluto y pleno concepto de su dignidad y de su honra”⁹⁹.

Su amor por esta tierra que lo había acogido con tanto agrado y que lo hizo exclamar en una ocasión para referirse a la Cámara como “nuestra Cámara”¹⁰⁰ no sólo se reflejaba en palabras de admiración y elogio, sino también para llamar la atención de los intelectuales de la necesidad de desarrollar temas nacionales en sus obras literarias y teatrales. México, libre en lo político, debía serlo también en lo cultural. No hay mejor materia prima que la propia realidad desde la que se vive porque “un pueblo no es independiente cuando se ha sacudido las cadenas de sus amos; empieza a serlo cuando se ha arrancado de su ser los vicios de la vencida esclavitud”¹⁰¹, es por eso, que un pueblo nuevo necesita de una nueva literatura, porque la vida americana no se desarrolla, brota y, por tanto, México necesita una literatura mexicana, “(...) la independencia del teatro es un paso más en el camino de la independencia de la nación

⁹⁸ Cfr. MARTÍ, José, *Obras Completas, Nuestra América. Guatemala*, t 7, p. 97, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1963. En lo adelante O.C.

⁹⁹ *Nuestra América. México*, O.C., t 6, p. 197.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 204.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 209.

(...). La literatura es la bella forma de los pueblos. Con pueblos nuevos, ley es esencial que una literatura nueva surja”¹⁰².

La defensa y cultivo de los valores propios, que será uno de los legados fundamentales que nos dejó Martí, sin desdeñar ni menospreciar los de otras latitudes, empieza a ser tema de sus análisis, para él toda nación debe tener un carácter propio y especial, por eso se pregunta, y nos interpela hoy a todos en medio del mundo globalizado al que hacemos frente, o, al menos, intentamos: “¿hay vida para los ingenios patrios en una escena ocupada siempre por débiles o repugnantes creaciones extranjeras?”. Y ahora, nos remite, no a un país en especial, habla ya de América: “¿Por qué en la tierra nueva americana se ha de vivir la vieja vida europea?”¹⁰³. Dígase vieja o nueva vida europea, ni la una ni la otra, nuestros pueblos deben procurar vivir la vida nuestra, hecha a partir de nuestras ricas culturas y tradiciones.

Su trabajo en esta revista mexicana le permite obtener un conocimiento bien amplio de toda la vida del país. No sólo de lo que ocurre en la capital, donde residía, sino de zonas distantes como Taguasco, Michoacán, Oaxaca, Chiapas y Puebla. No habrá tema que escape a su aguzado ingenio y sobre el que no deje una opinión importante, una idea que funde y que transforme, ora habla sobre el Colegio de Abogados y el Colegio San Gregorio y su obra en la educación de los niños pobres, ora de los últimos análisis de la ciencia en lo que respecta a los estudios de restos fósiles que aportan información sobre el origen del género humano demostrando poseer conocimientos geológicos¹⁰⁴.

Llegarían días tormentosos en México de 1876, los contrarios al gobierno del entonces presidente Lerdo de Tejada, cuando este se lanza a la reelección, arremeten de manera dura. En los primeros días de febrero se hablaba ya de planes revolucionarios coordinados por los generales Porfirio Díaz y Donato Guerra. Martí contemplaba los acontecimientos, consciente de su condición que no debía interferir en la política de un país que lo había acogido, sin embargo, no como extranjero. Su sentido del deber lo

¹⁰² *Ibíd.*, p. 200.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 227.

¹⁰⁴ Importante señalamiento hace a la obra educativa de los niños pobres que con toda justeza alaba, pero la falta de continuidad de la obra puede echar por tierra tan noble empeño, por eso expone que no fructifica la educación si no es continua y constante; “Olvídase en una semana lo que al comenzar de ella se aprende”. *Ibíd.*, p. 260.

llevaba al más estricto respeto a la voluntad del pueblo en la decisión de los asuntos internos, esa será siempre una premisa fundamental en el pensamiento martiano¹⁰⁵.

Abandonará México luego de casi dos años de permanencia y con un excelente conocimiento de su gente, su cultura y su vida política pero, no sin antes las palabras de eterno agradecimiento, porque a México le debe mucho, porque “allí fui amado y levantado”¹⁰⁶. Consciente de que iniciaba de nuevo la etapa del peregrino con muchas incertidumbres, inquietudes y preocupaciones pero con algo sí muy claro, donde quiera que estuviera, “será para la lisonja, siempre extranjero; para el peligro, siempre ciudadano”¹⁰⁷, tomaba sus pocas pertenencias y partía.

Hace una breve estancia en Cuba, donde llega con pasaporte mexicano haciendo uso de su segundo nombre y segundo apellido: Julián Pérez. Allí, es recibido en casa de su hermano y amigo Fermín Valdés Domínguez, y el padre de éste le ayuda con una carta de recomendación para sus amistades en Guatemala. En abril de 1877 se instala en el país centroamericano y aprovecha la coyuntura de que un cubano, José María Izaguirre, dirigía la Escuela Normal para ser ubicado como profesor de Historia, Literatura y Filosofía. Despliega allí una intensa actividad literaria y docente.

Luego de una estadía en el país, donde fue acogido por las más altas autoridades, entre ellas el propio Presidente de la República, e impregnado todavía más de esa esencia americanista, decide que es momento de regresar a México y para mejor aprovechar el viaje y completar sus observaciones del país lo hace por tierra, atravesando a caballo el río Grande y la Sierra de las Minas hasta Cobán, para desde allí llegar a la frontera.

En México, donde sólo permaneció por espacio de un mes, tiempo de vacaciones porque debía regresar a Guatemala por sus compromisos en la Universidad, contrae matrimonio con su enamorada camagüeyana y juntos regresan a Centroamérica. Aprovechando la estancia entrega a la imprenta para su publicación el folleto *Guatemala*, que al decir de R. Uriarte, quien tiene a su cargo prologar la obra,

¹⁰⁵ “Nunca turbaré con actos, ni palabras, ni escritos míos la paz del pueblo que me acoja. Vengo a comunicar lo poco que sé, y a aprender mucho que no sé todavía (...) Por sistema me tengo vedada la injerencia en la política activa en los países en que vivo. Hay una gran política universal, y esa es la mía y la haré: la de las nuevas doctrinas”. *Nuestra América. Guatemala*, O.C., t 7, pp. 97-98.

¹⁰⁶ *Nuestra América. México*, O.C., t 6, p. 363.

¹⁰⁷ *Ibíd*

Guatemala debe estar agradecida al señor Martí por el servicio que positivamente le hace con la publicación de su trabajo¹⁰⁸.

Al inicio se pregunta el Maestro, por qué escribe este libro. El agradecimiento sincero a la tierra que le abrió los brazos y le tendió la mano a este pobre cubano que por defender a su patria ha sido condenado a vivir fuera de ella, a vivir no, mejor sería decir a sufrir fuera de ella porque para el Apóstol no había más pesar y dolor que tener que contemplar desde tierras hermanas, pero extranjeras al fin, los avatares de su Cuba querida, es el móvil fundamental de estas líneas.

“Yo llegué, meses hace, a un pueblo hermoso; llegué pobre, desconocido, fiero y triste. Sin perturbar mi decoro, sin doblegar mi fiereza, el pueblo aquél, sincero y generoso, ha dado abrigo al peregrino humilde. Lo hizo maestro. Que es hacerlo creador. Me ha tendido la mano y yo la estrecho”¹⁰⁹. Luego de demostrar un excelente dominio y conocimiento de la vida en la tierra del quetzal, concluye con estas palabras: “¡Ojalá que, con este amante libro, haya yo sembrado en él mi planta!”¹¹⁰ Y no se equivocaba, no sólo sembró su semilla en la tierra guatemalteca, su planta crece hoy en todo el continente.

De esta época es su escrito *Los Códigos Nuevos*, referido al nuevo Código Civil que se había aprobado en Guatemala, aunque sobre este importante texto volveremos más adelante en la investigación, hacemos algunas acotaciones porque ya demuestra la maduración de su sentimiento americanista, su adhesión sin límites a esta su tierra de América. “Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; ni indígena, porque se ha sufrido mucho la injerencia de una civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su alma propia”¹¹¹.

Habla de un “pueblo mestizo”, una mezcla cultural que se ha venido produciendo como un “proceso”, no es totalmente indio ni totalmente español, pero con identidad propia que brotará, que irrumpirá en el continente a medida que se libere de todas las ataduras y las máscaras que tratan de vestirlo con ropaje extranjero. Este pueblo americano tiene

¹⁰⁸ *Nuestra América. Guatemala*, O.C., t 7, p. 116.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 117.

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 158.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 98.

y tendrá mucho que decir a la humanidad, cosas que no han sido dichas aún porque es una verdad irrefutable “que el gran espíritu universal tiene una faz particular en cada continente”.¹¹² Su intensa actividad lo lleva a diseñar una revista a la que pondrá por nombre *Revista de Guatemala*, pero desafortunadamente no pudo ver la luz. La deposición injusta del cubano José María Izaguirre como director de la Escuela Normal lo obliga, en conciencia, a renunciar a su cargo.

Mientras esto ocurría llegaba en Cuba el ya mencionado fin de la Guerra de los Diez Años con el Pacto del Zanjón y se abría la posibilidad, como parte de las medidas adoptadas por el gobierno español en la Isla, del regreso de los deportados y exiliados. Habían pasado ocho años desde su destierro a España y por fin, podría regresar a su tierra. ¿Por cuánto tiempo? Creemos que eso no era lo más importante que en ese momento pasaba por la cabeza de Martí, “porque los años que se pasan lejos del suelo nativo son años muy largos”¹¹³. La sola posibilidad de estar en su tierra junto a su esposa lo llenaba de felicidad, y para completar ese cuadro, viene al mundo su único hijo, “el mejor premio que un hombre puede recibir sobre la tierra”¹¹⁴.

En Cuba trabaja como pasante en un bufete, aunque, fiel a sus principios, habla públicamente de sus convicciones revolucionarias y se mezcla en actividades conspirativas casi a los pocos meses de haber llegado, por lo que será nuevamente detenido y días después deportado a España al año siguiente (1879).

En su patria se le dibujaron claramente los caminos que podría seguir en su vida: el primero, de vida tranquila, en familia feliz, viviendo holgadamente de su prodigiosa capacidad intelectual ya como literato, ya como abogado o profesor al que no le faltaría el trabajo y las excelentes relaciones con las familias más prominentes de la capital y de otras regiones de la Isla. El que le propiciaría ver crecer a su hijo a su lado, ayudarlo, como ayudó a los niños de América a crecer como un hombre verdadero. El segundo, el camino duro, el de ser fiel a sus principios y su deber con la patria. El camino plagado de dificultades, obstáculos, incomprensiones. El camino que lo llevaría a la separación

¹¹² Ibídem. Aunque sobre la concepción del “mestizo” en Martí volveremos con amplitud en el siguiente capítulo, sí nos parece oportuno hacer una pequeña salvedad. Martí es consciente de los profundos procesos “transculturales” (sobre este concepto ampliaremos luego) que han tenido lugar en América, con la consiguiente mezcla de culturas tan dispares como las aborígenes, las africanas y las europeas, pero siempre va a defender, por encima de la identidad totalizadora americana en torno a la categoría del “mestizo”, la pluriversa realidad nuestra americana. Por eso acertadamente planteó “que con la reconquista de su libertad, desenvuelve y restaura su alma propia”.

¹¹³ *Cuba. Música*, O.C., t 5, p. 305.

¹¹⁴ *Juicios. Religión*, O.C., t 19, p. 382.

definitiva de una esposa que nunca compartió sus aspiraciones, y con ella la dura separación de su hijo¹¹⁵. No dudó en escoger, su camino estaba ya marcado.

Antes de dejar esta parte de su síntesis biográfica queremos señalar un acontecimiento muy significativo en su vida, y es el momento en que por primera vez se podrá dirigir a los cubanos en su tierra¹¹⁶, acontecimiento que tendrá lugar el 28 de febrero de 1879 en el Liceo de Guanabacoa en La Habana para honrar la memoria del poeta Alfredo Torroella. En sus palabras, en varias ocasiones, hizo alusión a la patria, la patria ceñuda y enlutada, nada frecuente en ese momento cuando se hablaba de la “Isla” o “el país”. Se consagraba en su tierra. Había estrenado en Cuba un modo de oratoria distinto del usual: una elocuencia nerviosa, brillante y embriagadora. Se cumplía ya aquella valoración hecha en México: este joven será terrible en la plaza pública a la hora de una conmoción popular; podrá arrancar lágrimas al borde de un sepulcro. En una de las partes, muy sutilmente, hace referencia a la triste situación de Cuba:

“¡En la tierra querida cuajábase de nubes nuestro cielo; sumergíase todo en negra sombra; los árboles heridos caían gimiendo; los rebaños, a tientas por los valles, maltratábanse en busca de ancho campo; y todo se moría, como si estuviese pasando por encima de la pobre tierra muda, un inmenso ángel negro!”¹¹⁷

Ya deportado por segunda ocasión a España, sólo permanecerá unos meses, de donde siguiendo la ruta del otro destierro, pasará a Nueva York (1880) y Caracas (1881), hasta regresar a la ciudad anterior a mediados de 1881. Pero al igual que había sucedido la primera vez, ese “cubano que se salió del camino”¹¹⁸ no podía callar sobre la realidad de Cuba. Una cosa es lo que se vivía en la Isla, pero otra lo que se daba a conocer en España. La falsa paz del Zanjón no había aplacado los ánimos independentistas de los cubanos, un sentido de identidad nueva cobraba mucha más fuerza del otro lado del Atlántico, la nacionalidad cubana emergía. La “siempre fiel Isla de Cuba” iba dejando de ser española, ese criollo, fruto de la unión de la sangre española con la cubana, ya se sentía y se percibía diferente a sus padres. España era *otra*, con relación a su tierra, lazos nos unen y nos unirán siempre, pero somos diferentes, con motivaciones e

¹¹⁵ A él le dedicará su libro de poemas *Ismaelillo*, que para Cintio Vitier constituye el inicio de la renovación de la lírica hispanoamericana. Sobre esta obra volveremos en las páginas siguientes. Cfr. VITIER, Cintio, o.c., p. 36.

¹¹⁶ Muy contadas serán las ocasiones que tendría Martí en su vida de hablarle a los cubanos en su tierra, el conocimiento que sus coterráneos tendrán de él le vendrá del exterior, porque la mayor parte de su vida política activa la desarrollará fuera de la Isla.

¹¹⁷ *Cuba. Letras*, O.C., t 5, p. 86.

¹¹⁸ *Cuba. Hombres*, O.C., t, 4, p. 429.

intereses diversos. Sostiene Martí una entrevista en Madrid con el abogado Cristino Martos¹¹⁹ donde éste sorprendido por lo que le contaba aquel cubano no hablaba, se limitaba a escuchar y de vez en cuando intervenir.

“¿Conque ése es el problema irreconciliable? ¿Conque ustedes han criado en la guerra y en el extranjero, y aquí en España a nuestras barbas, esa alma que usted me enseña; esa alma valiente, que me habla en español, pero en que yo no reconozco un alma española? ¿Conque ustedes van aprisa, y en una dirección, y nosotros en otra dirección, y más despacio que ustedes?” Y el cubano pintaba el engaño de la tregua, la vejación del país, la revolución triunfante en los corazones; la iniquidad con que se alzaba al cubano negro contra el blanco por aquellos días, la cárcel de Santander llena de presos llegados, de presos desconocidos, desterrados a oscuras, después del Zanjón. Describía la composición cubana, y la del español. Preveía por el carácter de la política española, y el del español de Cuba, la resurrección revolucionaria. Los intereses son diversos. Los caracteres chocan. “Oh, sí: tiene usted razón”-dijo al fin Martos: “o ustedes, o nosotros”¹²⁰.

La claridad de la exposición permitió la correcta valoración de la situación por parte del abogado español, los cubanos iban de prisa y en dirección contraria a España. Ya a Cuba no le servía el traje reformista que por muchos años habían tratado de colocarle. Aunque le hablaba en su propia lengua, pero no sonaba igual, no era el “castellano de España”, ese castellano “puro” que había llegado a la tierra de ultramar, se había mezclado con otras lenguas y entonces brotaba nuevo y enriquecido. Pero, sobre todo y esto es lo que entendemos percibir de las palabras del abogado, cuando dice que no reconoce, aunque le hable en español, el alma española, que las palabras de Martí marcaban la diferencia entre dos intereses irreconciliables, no se regodeaba en alabanzas a la corona ni a la buena política del gobierno. Su palabra era cortante, directa y como el mismo Martos reconoce valiente, no podía ser de otra forma porque “Cuba entera habló allí, Cuba desnuda”¹²¹.

Durante su corta estancia en tierras bolivarianas, a donde llegó de noche y “sin sacudirse el polvo del camino, no preguntó dónde se comía ni se dormía, sino cómo se

¹¹⁹ Su contenido no se conocerá hasta años más tardes cuando la da a conocer en el periódico *Patria*, el 14 de febrero de 1893.

¹²⁰ *Cuba. Hombres*, O.C., t 4, pp. 429-430.

¹²¹ *Ibíd.*, p. 429.

iba donde la estatua de Bolívar”¹²², compagina la actividad docente con la labor periodística. Da clases de Literatura, gramática francesa en dos colegios y establece, en uno de ellos, una escuela de Oratoria. Colabora en *La Opinión Nacional* de Caracas redactando los artículos titulados “*El centenario de Calderón*”. Da a conocer su nueva *Revista Venezolana*, evocando el turbulento período de la formación de las Repúblicas andinas con un dominio de hechos y un vigor de presentación insuperables. En su segundo número publica el elogio al destacado intelectual y político venezolano Cecilio Acosta¹²³, lo que provoca la ira del entonces presidente de la República Guzmán Blanco, hombre empeñado en vestir de galas europeas el cuerpo impetuoso de América¹²⁴, y la salida de Martí hacia Nueva York. Una vez más su compromiso con la realidad allí donde se encuentre, lo lanzaba hacia nuevos caminos porque para él “cuando se tienen los ojos fijos en lo alto, ni las zarzas ni guijarros distraen al viajador en su camino”¹²⁵.

En Venezuela, “donde nació América”¹²⁶, vuelve a plantear la necesidad de rescatar los valores autóctonos que nos distinguen de otros pueblos. Descubrir esas riquezas que aún permanecen dormidas y ocultas, dignas de ser dadas a conocer al resto de la humanidad. Se agiganta su sentimiento americanista. Ya es el tercer país del continente que puede conocer directamente, intercambiar con sus gentes, vivir sus interioridades, dificultades que aunque puedan parecer solo, en este caso de Venezuela, lo son comunes a todos nuestros pueblos, porque “quien dice Venezuela, dice América”¹²⁷. Martí llama a que “la grande América nueva, sólida, batallante, trabajadora y asombrosa”¹²⁸ lance su voz y su verdad al coro universal de las naciones. Levántese de sus ruinas la nueva América¹²⁹.

¹²² *La Edad de Oro*, O.C., t 18, p. 304.

¹²³ *Nuestra América. Hispanoamericanos*, O.C., t 8, pp. 151-164.

¹²⁴ Cfr. MAÑACH, Jorge, o.c., p. 151

¹²⁵ *Nuestra América. Venezuela*, O.C., t 7, p. 267.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 257

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 208

¹²⁸ *Ibíd.*

¹²⁹ “Ciertamente que, pasajeros de la nave humana, somos a par del resto de los hombres, revueltos y empujados por las grandes olas (...), ni los clamores, ni los provechos, ni las faenas del universo batallador nos son extrañas, cierto que por nacer humanos, singulares dolores nos aquejan (...) Mas ni el fecundo estudio del maravilloso movimiento universal nos da provecho, -antes nos es causa de amargos celos y dolores- si no nos enciende en ansias de combatir por ponernos con nuestras singulares aptitudes a la par de los que adelantan y batallan; ni hemos de mirar con ojos de hijo lo ajeno, y con ojos de apóstata lo propio; ni hemos de ceder a esta voz de fatiga y agonía que viene de nuestro espíritu espantado del ruido de los hombres”. *Ibíd.*, p. 210.

Enrique Trujillo ha recogido en apretada síntesis la profunda huella que dejó el Maestro en su corto paso por Caracas. Su nombre se recuerda allí con gran entusiasmo. Heraclio M. de la Guardia, famoso poeta, le dedicó su poema “*El Centenario del Libertador*”, y aún resuenan en aquellos clubes y sociedades su brillante palabra, que extasió a cuantos la oyeron y que era la de un “hombre extraordinario”, según frase de un periódico de la capital de Venezuela¹³⁰.

Corta ha sido la estancia en esta tierra pero ha constituido el impulso final, el arranque definitivo en una de las dos direcciones que van a regir el curso de su vida: la dirección americanista. De acuerdo con Mañach, el Apóstol ha conocido tres países del continente: uno al Norte otro al Centro y el tercero más al Sur. A lo largo de esta triple experiencia, su sentido de la realidad americana se ha ido conformando mejor. México le inició en el sentimiento de la fraternidad continental. Guatemala le enseñó los valores primitivos: la tradición, el paisaje, el hombre natural. En Venezuela, con el contraste de su pasado y de su presente, ha encontrado, al fin, toda la dimensión trágica de América. De esa América “soy hijo: a ella me debo”, - son sus palabras un día antes de abandonar Venezuela-. “Y de la América, a cuya revelación, sacudimiento y fundación urgente me consagro, ésta es la cuna; ni hay para labios dulces, copa amarga; ni el áspid muerde en pechos varoniles; ni de su cuna reniegan hijos fieles. Deme Venezuela en qué servirla: ella tiene en mí a un hijo¹³¹”.

De esos tres países ha tenido que salir por alguna discrepancia con el poder. Lo cual no ha hecho sino acrecentar su fidelidad hacia esos pobres pueblos que, ricos en virtudes esenciales, se ven sujetos a un compás violento entre la anarquía y el despotismo, porque el hecho público no se ajusta al ritmo interior de su realidad americana. Se sufren las consecuencias de haberles impuesto formas –culturales, políticas- ajenas a su condición natural e histórica, América debe encontrarse de nuevo a sí misma una cultura útil y una libertad inteligente, se va de América del Sur con su baúl cargado de cacharrería indígena¹³². Se ha producido más que un giro en su pensamiento, una definición en su vida.

¹³⁰ Cfr. TRUJILLO, Enrique, Publicado en *Álbum de El Porvenir*, no. 1, Nueva York, Imprenta de El Porvenir, 1890, pp. 107-112, en CAIRO BALLESTER, Ana, o.c., p. 33.

¹³¹ *Nuestra América. Venezuela*, O.C., t 7, p. 267.

¹³² Cfr. MAÑACH, Jorge, o.c., p. 161.

2.5. Conocimiento cabal, prolongado y profundo de Estados Unidos (1880-1895)

Será en el país que, después de Cuba, permanecerá por más tiempo, alrededor de quince años, lo que le proporcionará un profundo conocimiento. No sólo el conocimiento fruto de alguien que permanece por más de una década en un lugar, no, nos referimos al conocimiento en profundidad de esa nación. Reconoció sus méritos y virtudes, que bien que los tiene y es justo el reconocerlos, “amamos a la patria de Lincoln”, pero, sobre todo, previó las verdaderas y escondidas intenciones para con Cuba, en particular, y América Latina en general, “tanto como tememos a la patria de Cutting”¹³³.

Martí fue el cronista hispanoamericano mejor informado sobre la vida y la cultura de los Estados Unidos de los últimos decenios del siglo XIX. A diferencia de Rodó, por ejemplo, su conocimiento no era libresco ni, como en el caso de Sarmiento, el producto de una estancia de corta duración. Entre 1880 y 1895 vivió y trabajó en la ciudad de Nueva York; viajó a otras ciudades de la costa este del país, sobre todo a las de la Florida; leía y escribía en inglés; y, en los quince años de su residencia norteamericana adquirió un conocimiento envidiable de las costumbres, la idiosincrasia, la política, la tecnología, las artes plásticas, la música y la literatura de los Estados Unidos¹³⁴.

Sus años de arduo trabajo en la naciente nación del norte los va a desarrollar en las dos líneas ya definidas, la de gestar la revolución definitiva por la libertad de Cuba, con énfasis en la reorganización de todos los cubanos dispersos en este país dotando a la naciente revolución de un verdadero programa político; por otro lado, seguir con su labor de defensa de la América hispana.

Su primera comparecencia pública tendrá lugar en la temprana fecha del 24 de enero de 1880 en el Steck Hall de Nueva York, donde les dirige la palabra a emigrados cubanos radicados en la ciudad. Consciente de que sólo era el inicio de esta nueva etapa en su vida, y por tanto mucho trabajo vendría todavía, en unas notas que escribió con relación a su discurso planteó claramente: “Falta aún mucho por decir, y será dicho, puesto que decir es un modo de hacer”¹³⁵. Mucha razón en estas iniciales palabras, intensa será la

¹³³ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 1, p. 237.

¹³⁴ Cfr. SCHULMAN, Ivan A., “Narrando la nación moderna”, ALEMANY, Carme/MUÑOZ, Ramiro/ROVIRA, José Carlos, (eds.), *José Martí: historia y literatura ante el fin del siglo XIX*, (Actas del Coloquio Internacional celebrado en Alicante en marzo de 1995), Universidad de Alicante, 1997, p. 52.

¹³⁵ *Cuba. Discursos revolucionarios*, O.C., t 4, p. 181.

actividad a desplegar. Tendrá que luchar muy duramente para no caer en los errores que dieron al traste con los intentos anteriores de independizarse de España, entre ellos las contradicciones entre el pensamiento militarista de los grandes jefes cubanos (Máximo Gómez, Antonio Maceo, Calixto García) y su concepción civilista y democrática. La experiencia obtenida tras su periplo por tierras latinoamericanas ha posibilitado que en este momento de su vida su republicanismo democrático esté perfectamente definido. Pero, era consciente de que para hacer la revolución tenía que contar con esos jefes militares que habían ganado mucho prestigio entre los cubanos tanto los que permanecían en la Isla como los de la emigración, sin embargo, era preciso que entendieran que el éxito futuro dependía de que no se repitieran los desaciertos anteriores. No era la época ni de los regionalismos y los divisionismos, ni mucho menos del caudillismo. Busca el encuentro con Gómez y Maceo a los que les dirige sendas cartas para conocer sus posiciones sobre el nuevo proyecto. Al primero le recuerda que el actual momento histórico, como el que ya se vivía en Cuba¹³⁶, exigía nuevas maneras de hacerle frente, “con elementos nuevos, y, en acuerdo con los problemas nuevos”¹³⁷. Su llamado constantemente será a la moderación y a la prudencia. Entendía Martí que aún no estaban dadas las condiciones para reiniciar la lucha. Refiriéndose a los fracasos de la Guerra Chiquita y los posteriores intentos de alzamientos aislados y descoordinados, le dice: “Llevamos ya muchas caídas para no andar con tiento en esta tarea nueva”, y no hay nada negativo en saber esperar el momento oportuno, porque “esperar es una manera de vencer”¹³⁸. Su preocupación por el naciente imperio norteamericano y la vacilante actuación de muchos cubanos le hacía prever otro peligro, no cualquiera, lo califica de mayor que cualquier otro, lo aclara y lo repite, para la naciente revolución cubana por eso, no pasa por alto esto y con claridad meridiana lo plantea: “Y aún hay otro peligro mayor, mayor tal vez que todos los demás peligros. En Cuba ha habido siempre un grupo importante de hombres cautelosos, bastante soberbios para abominar la dominación española, pero bastante tímidos para no exponer su bienestar personal en combatirla. Esta clase de hombres, ayudados por los que quisieran gozar de los beneficios de la libertad sin pagarlos en su sangriento precio, favorecen vehementemente la anexión de Cuba a los Estados Unidos”¹³⁹.

¹³⁶ Las nuevas condiciones a las que se refiere Martí fueron expuestas en el apartado anterior.

¹³⁷ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 1, 167.

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 168.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 169. La respuesta le llegará meses después y en 1884 se produce el encuentro de las tres figuras más importantes en la escena política y militar de la Cuba insurrecta, el joven Martí frente a dos

La independencia, la verdadera libertad, de un pueblo consiste en el respeto de todos sus hijos sin importar filiación política, cultural o religiosa. Se debe respeto en primer lugar, porque ante nada se es un ser humano. Su concepto de democracia está perfectamente definido. No cabe para Martí el señorío de un Estado, un grupo, o de un hombre sobre un pueblo, la libertad no admite ataduras. La independencia, en suma “de extraños y propios”: tal es su ideal irreductible¹⁴⁰.

Momento muy tenso para su vida que atravesará, a partir de entonces, los días más amargos de su existencia, entra en un período de consciente espera y maduración ideológica, que lo mantendrá apartado de las actividades revolucionarias hasta 1887. Es el momento de dedicarse a su labor de escritor que, aunque ya se había iniciado años atrás publicando en México y los propios Estados Unidos, fue gracias a su colaboración en periódicos de lengua española, una vez fijado en la ciudad neoyorkina, que su fama se expandió por Hispanoamérica. Sus trabajos se suceden continuamente, mucha prensa abre sus páginas al cubano que tenía mucho que decirles, son los casos de la *Opinión Nacional*, de Caracas, *La Nación*, de Buenos Aires, *La América*, *El Avisador Cubano*, *El Porvenir* y *La Revista Ilustrada de Nueva York*, todos de esta ciudad, *El Partido Liberal*, de México y *La Opinión Pública*, de Montevideo. Aprovechando este amplio espacio que se le abría, publica en algunos de ellos sus conocidas *Escenas norteamericanas*, crónicas donde demuestra el profundo conocimiento que ha adquirido de esta sociedad y, sobre todo, no pierde tiempo para llamar la atención de los pueblos americanos sobre los peligros que se ciernen sobre ellos por parte de la nueva potencia

experimentados, curtidos y con vastos reconocimientos ganados a fuerza de machete en los campos de batallas de la Isla. Es de esos momentos que podemos catalogar de fundantes en la vida de una persona, aunque los resultados sean negativos, como será en este caso donde choca con el militarismo y la intransigencia de éstos. No se entiende su posición pero, ni transige ni claudica. Permanece fiel a sus ideas, principios y propósitos. Ha asumido ya la función suprema de apóstol y forjador de la emancipación cubana, y de guía y maestro también de Hispanoamérica. Cfr. ROIG LEUCHSERING, Emilio, “El americanismo de Martí”, Memoria del Congreso de Escritores Martianos, Publicaciones de la Comisión Organizadora de los Actos y Ediciones del Centenario y del Monumento a Martí, 1953, pp. 285-317, en TOLEDO SANDE, Luis, o.c., p. 197.

¹⁴⁰ Cfr. VITIER, Cintio, o.c., p. 44. Su carta al general Gómez en 1884 recogerá desde lo más profundo de su ser todo el pesar por lo acontecido “¡qué pena me da tener que decir estas cosas a un hombre a quien creo sincero y bueno, y en quien existen cualidades notables para llegar a ser verdaderamente grande! Pero hay algo que está por encima de toda la simpatía personal que Vd. pueda inspirarme, y hasta de toda razón de oportunidad aparente: y sea mi determinación de no contribuir en un ápice, por amor ciego a una idea en que me está yendo la vida, a traer a mi tierra a un régimen de despotismo personal, que sería más vergonzoso y funesto que el despotismo político que ahora soporta, y más grave y difícil de desarraigar, porque vendría excusado por algunas virtudes, establecido por la idea encarnada en él, y legitimado por el triunfo. Un pueblo no se funda, General, como se manda un campamento”. *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 1, p. 177.

imperial y es que no podía ser de otro modo porque Martí es el primer antiimperialista cabal del continente¹⁴¹.

No obstante ser la actividad periodística el principal ejercicio de su pensamiento y su pluma en esta época, da a la luz su cuaderno de versos, *Ismaelillo*, en 1882 que, de acuerdo con Retamar, muchos ven como el inicio de una nueva época en la poesía de la lengua¹⁴². También es el momento de dar conocer sus *Versos Libres*, aunque persisten diferencias respecto a la fecha exacta¹⁴³. Al margen de las discrepancias sobre la fecha más probable, más importante es tener en cuenta la función estructural de la poesía en el pensamiento del Maestro. Su poesía es tan potente como su prosa. Tiempo en que se lanza al vacío interior y se re-encuentra consigo mismo y trata de hallar las palabras más exactas para darle voz a los sentimientos más íntimos que lo acechan, por eso con toda autoridad de poeta mayor dirá: “Estos son mis versos. Son como son. A nadie los pedí prestados (...) Recortar versos, también sé, pero no quiero. Así como cada hombre trae su fisonomía, cada inspiración trae su lenguaje (...) No zurcí de éste y aquél, sino saqué en mí mismo. Van escritos, no en tinta de academia, sino en mi propia sangre”¹⁴⁴.

¹⁴¹ Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Introducción a José Martí*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 2006, p. 20.

¹⁴² Nos referimos al tan tratado aspecto de considerar a Martí como el precursor del Modernismo. No es tema de la investigación pero queremos dejar señalados los testimonios del escritor y crítico literario español Federico de Onís y de Néstor Carbonell que arrojan luz muy autorizada sobre la cuestión. Para Onís, “El espíritu de Martí no es de época ni de escuela (...) su modernidad apuntaba más lejos que la de los modernistas y hoy es más válida y patente que entonces. No hay error en decir que Martí no pertenece a ninguna escuela: pero sí lo hay, y muy grave, en pensar que no pertenece a su época ni a ninguna otra, porque sea imposible encasillarlo en el Romanticismo y Realismo que le preceden, aunque tenga mucho de ellos, y el Modernismo que le sigue, aunque su influjo es notorio. No sólo perteneció a ella (a su época) sino que fue su mayor creador”. Cfr. MARINELLO, Juan, “Caminos en la lengua de Martí”, Publicado en el *Libro homenaje a don Fernando Ortiz*, editado en La Habana en el año 1955, en CAIRO BALLESTER, Ana, o.c., p. 168. Del mismo criterio es Néstor Carbonell. Para él: “Como prosador no pertenece Martí a ninguna escuela. Es un individualista; un personal. Está lejos de toda secta y fuera de toda regla: es un ácrata en el que acciona y reacciona el genio. Ni de Carlyle, ni de Gracián, ni de Emerson, ni de Víctor Hugo descende... Clásico, moderno, romántico; parnasiano y simbolista, cruzó por el universo de las letras, rompiendo vallas, saltando muros, escalando cimas, llenando de ruidos melodiosos el hondo azul del espacio”. Cfr. MARTÍ, José, *Lira guerrera*, Obras completas ordenadas y prologadas por Alberto Ghiraldo, Volumen I, Editorial Atlántida, Madrid, 1925, pp. 33-34.

¹⁴³ En nota aclaratoria en el Volumen 16 de sus Obras Completas se plasman estos apuntes del propio autor: “A los 25 años de mi vida escribí estos versos: hoy tengo cuarenta; se ha de escribir viviendo, con la expresión sincera del pensamiento libre, para renovar la forma poética”. Ello significaría que estos versos fueron escritos en 1878. Algunos, sin embargo, tienen, de puño y letra de Martí, la fecha de 1882. Quizás en el Prólogo que él redacta nos deja entrever la respuesta a esta interrogante: “Lo que aquí doy a ver lo he visto antes (yo lo he visto), y he visto mucho más, que huyó sin darme tiempo a que copiara sus rasgos”. *Poesía. Versos Libres*, O.C., t 16, p. 131.

¹⁴⁴ *Ibidem*

Acercarse a la poesía martiana es hacerlo a lo más profundo y significativo de su pensamiento, revelador de su esencia literaria, filosófica y revolucionaria¹⁴⁵.

Ya para este momento de su vida es Martí el escritor de lengua castellana más leído y admirado de todo el continente. Lo corroboran las palabras del argentino Domingo Faustino Sarmiento, cuando en 1887 recomienda a Pablo Groussac de la redacción de *La Nación* la traducción al francés de un texto martiano “para que el teléfono de las letras lo lleve a Europa, y haga conocer esta elocuencia sudamericana áspera, capitosa, relampagueadora, que se cierne en las alturas sobre nuestras cabezas (...) En español nada hay que se parezca a salida de bramidos de Martí, y después de Víctor Hugo nada presenta la Francia de esta resonancia de metal”¹⁴⁶.

Unido a este creciente reconocimiento continental nuevas responsabilidades recaen en su persona. Los gobiernos de Argentina, Uruguay y Paraguay lo nombran Cónsul de sus respectivos países en los Estados Unidos. Además, de representante en Canadá y los Estados Unidos de la Asociación de la Prensa de Buenos Aires y la Sociedad Literaria Hispano-Americana lo nombra su presidente y posteriormente Uruguay su representante ante la Conferencia Monetaria Internacional.

Pasados los años, luego del incidente de Nueva York con los generales cubanos en 1882, vuelve a establecer contacto con el dominicano Máximo Gómez en nombre de todos los cubanos de buena voluntad exiliados en los Estados Unidos. Una extensa y bien detallada carta donde presenta la situación actual en la isla y la nefasta posibilidad de que se inicie una guerra sin contar con las condiciones necesarias para ello¹⁴⁷, no le recuerda nada de lo sucedido en el último encuentro, por el contrario lo invita a sumarse a ellos, “la historia nos ofrece un puesto envidiable”, le dice, y por eso “a lo más noble

¹⁴⁵ Fue quizás dentro del ámbito español Miguel de Unamuno quien mejor comprendió la obra poética de Martí. Su valoración es muy clara al respecto. Nos dice Unamuno: “Y es un consuelo y una esperanza, permitidme que os lo diga, lectores cubanos, que nos hayan venido esos robustos versos libres, tan repletos de íntima poesía desbordante, de donde nos han venido tantas copas dulzarronas, de pura guayaba, de un sonsonante adormecedor. Necesitamos versos que nos despierten si cabeceamos, no que nos adormezcan”. En MARTÍ, José, *Lira guerrera*, o.c., p. 17.

¹⁴⁶ SARMIENTO, Domingo Faustino, “La libertad iluminando al mundo”, Publicado en *La Nación*, enero 4 de 1887, en CAIRO BALLESTER, Ana, o.c., p. 24.

¹⁴⁷ Conoce muy bien Martí la política española en la Isla tratando de ganar terreno frente a las actividades separatistas y el peligro que representa que los partidarios del autonomismo, que por demás habían comenzado a ganar fuerza, socavaran las filas de los independentistas. Entre los planes españoles estaba en ese momento estimular, consciente de que no tendría garantía de éxito, un levantamiento armado en la Isla so pena de sofocarlo rápidamente y provocar aún más la división de los cubanos. Los temores de Martí se fundamentaban además en la realidad de los hechos en suelo cubano donde se sucedían aislados, pero efímeros levantamientos armados. En la misma carta dice Martí: “el país va desordenadamente a la guerra, y la guerra corre gran peligro si la dejamos estallar”.

de su corazón llamamos”, para concluir magistralmente, “séanos dado, -ahora que podemos fundar o destruir, -fundar”¹⁴⁸.

No descuida, sin embargo, su actividad literaria y tiene tiempo, ese gigante de las letras que es capaz de enamorar con su pluma a los críticos más exigentes de todo el mundo, de dedicarle las palabras más hermosas que se puedan decir a los más pequeños. “Para los niños trabajamos, porque los niños son los que saben querer, porque los niños son la esperanza del mundo”¹⁴⁹. Va a educar ya a los niños en el respeto a las otras culturas que existen en la tierra y que deben ser conocidas y estimadas por ellos como lo hacen con la suya, por eso, habrá espacios para la *Ilíada de Homero*, *Los romanos y los hombres*, *Las ruinas Indias* y el hermoso escrito *Un paseo por la tierra de los anamitas* (se refiere a los vietnamitas), donde destaca los rasgos culturales que diferencian a los habitantes de ese lejano país de los de otras tierras. Les enseña la igualdad que debe existir entre los niños y las niñas, no por ser del sexo masculino se tiene el derecho de ser considerado superior y relegar a sus compañeritas, por eso les dirá que “las niñas deben saber lo mismo que los niños y que todos, tanto unos como otras, deben aprenderlo todo por sí mismos, y no creer sin preguntar, ni hablar sin entender, ni pensar como esclavos lo que les mandan pensar otros”¹⁵⁰. Las discrepancias con el editor que “por creencia o por miedo de comercio, quería que yo hablase del “temor de Dios”, y que el nombre de Dios, y no la tolerancia y el espíritu divino, estuvieran en todos los artículos e historias”¹⁵¹ hacen que sólo puedan ver la luz los cuatro primeros números de esta publicación que según la opinión, muy autorizada, de Roberto Fernández Retamar son la mejor literatura para niños escrita en español¹⁵².

Hacia finales de la década de los años 80, lo que sólo representaban temores de Martí sobre el peligro norteamericano con respecto a los países de América, empiezan a hacerse vivibles para todos. En 1888 se conoce la convocatoria del gobierno norteamericano a la primera Conferencia Internacional Americana, la cual tendría lugar

¹⁴⁸ Cuba. *Política y Revolución*, O.C., t 1, pp. 221-222. Marca este momento el reinicio de su actividad revolucionaria, destacarán por su intensidad emotiva los discursos que en diferentes ocasiones dará, especialmente los dedicados cada 10 de octubre a rememorar el inicio de las justas independentistas.

¹⁴⁹ *La Edad de Oro*, O.C., t 18, p. 302. Escribe la revista para los niños de América *La Edad de Oro*, con el objetivo de educarlos en el amor, el respeto, la justicia, la verdad y el conocimiento de la historia del continente y el mundo, “para conversar, como buenos amigos, con los caballeros de mañana y, las madres de mañana, para eso se publica *La Edad de Oro*: para que los niños americanos sepan cómo se vivía antes, y se vive hoy, en América, y en las demás tierras”. *Ibídem*, p. 301.

¹⁵⁰ *Ibídem*, p. 459.

¹⁵¹ *Epistolario. Cartas a Manuel Mercado*, O.C., t 20, p. 153.

¹⁵² Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, o.c., p. 24.

en Washington entre octubre de 1889 y abril de 1890. Solamente declina participar Santo Domingo. No veía con buenos ojos esa asamblea y por eso a los participantes les dirige su discurso *Madre América* y, aprovechando la posibilidad que le ofrece el diario bonaerense *La Nación*, saca a relucir su estricto carácter antiimperialista ante aquel “bondadoso” gesto de unidad, precursor del Panamericanismo posterior. Se sembraba la semilla que germinará luego en lo que hoy conocemos como Organización de Estados Americanos (OEA). Mucha razón llevaba ya Martí en desconfiar de aquel acto inaugural: “Las entrañas del congreso están como todas las entrañas, donde no se las ve”¹⁵³.

Fue tal la atención que dedicó y la preocupación generada por esta Conferencia que su salud se deterioró a tal grado que tuvo que abandonar el trabajo, si es que cabe esta expresión en Martí, y retirarse para restablecerse. “Me echó el médico al monte: corrían arroyos y se cerraban las nubes: escribí versos”¹⁵⁴. Serían sus *Versos Sencillos*, publicados en 1891 y que representan el cierre de su producción estrictamente literaria¹⁵⁵.

Con la experiencia acumulada y el conocimiento alcanzado en su peregrinar por tierras americanas y los Estados Unidos, escribió a finales de 1890, y publicó a inicios de 1891, su ensayo magistral “Nuestra América”, que con toda justicia ha sido catalogado como su testamento filosófico, el cual constituye el desborde total de su esencia americanista. Lo da a conocer en su querida y amada tierra de México en el diario *El Partido Liberal* el 30 de enero.

Una serie de acontecimientos a partir de finales de este último año le indican que ha llegado el momento de dedicarse con exclusividad a lanzar la revolución en Cuba. El padre había fallecido en 1887, su madre regresó a la Isla, su esposa rompió definitivamente su relación con él y se marcha con su hijo. Un incidente con el Cónsul español determinó su renuncia a los consulados de Argentina y Uruguay, así como a la presidencia de la Sociedad Literaria Hispano-Americana. Su suerte quedaba finalmente echada. Vendrán los últimos cuatro años de su vida marcados por una intensísima

¹⁵³ *Nuestra América. Conferencia Internacional Americana*, O.C., t 6, 35.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 143.

¹⁵⁵ Como pocos, ha sabido Gabriela Mistral valorar esta obra poética martiana. Disfruta y goza ella con esos *Versos*, donde se encuentra cara a cara con el Maestro, “porque es allí donde yo tengo mi fiesta con el poeta”, y continúa: “Yo diría que el milagro de los *Versos Sencillos* es el de que en ellos está la semilla genuina del ser de Martí o, con frase ajena, que en ellos el hombre Martí se vuelve a sí mismo o se reduce a sí mismo, (...) son la médula martiana, (...) documento humano”. MISTRAL, Gabriela, o.c., pp. 68-69.

actividad de constantes viajes por los Estados Unidos (Tampa, Cayos de la Florida, Ocala, Jacksonville, San Agustín, Filadelfia, Nueva York), Santo Domingo, Costa Rica, Jamaica, Haití, en todos su objetivo era el mismo, unir todas las fuerzas y voluntades, recaudar el dinero necesario para la revolución y concretar los planes para iniciar la guerra.

Consciente de los intentos metropolitanos por socavar los ideales independentistas en la Isla sabía que no se debía perder ni un instante. Redacta las bases del Partido Revolucionario Cubano (PRC) en su querido Cayo Hueso, que luego serán aprobados, juntos con los Estatutos secretos, por todos los clubes revolucionarios¹⁵⁶. El 14 de marzo de 1892 publica su primer número de *Patria*¹⁵⁷, que será el vocero central del PRC. La revolución no sería un mero estallido espontáneo de justicia, sino que, por primera vez, contaría con un programa político bien detallado que explicaba las causas y los objetivos a lograr además de la forma en qué debían realizarse.

Los achaques del presidio vuelven a hacer mella en su deteriorada salud “que ni el mejor médico sabe ahora lo que tengo: los intestinos rotos, y una postración que no me deja levantar la mano”¹⁵⁸. No obstante, su elevado sentido del deber unido a una férrea voluntad, le permiten sobreponerse a todo esto incluso, tiene que soportar un intento de envenenamiento que lo dejó muy mal, así se lo hace saber a su amigo Serafín Sánchez en carta de 1893: “Mi estómago no soporta un alimento, después de un mes”¹⁵⁹. Pero, el dolor de un pueblo es mayor que el que pueda sentir internamente, mucho se necesita y se espera de él para dejarse arrastrar, ahora, que está a punto de dar a luz lo que tantos años le ha costado, por dolencias menores.

En un discurso que da el 24 de mayo de 1893 en Hardman Hall de Nueva York lo escucha y lo ve, por única vez, Rubén Darío, a quien llama emocionado “hijo”, como contó en su autobiografía el gran nicaragüense¹⁶⁰.

La elevada capacidad de hombre de pensamiento y acción quedarán puestas a la luz pública con el plan de Fernandina¹⁶¹. Para algunos no pasaba Martí de ser un literato, un

¹⁵⁶ No se conocían antecedentes en el continente de un partido con estas características y objetivos. Formado no unilateralmente por miembros procedentes de una única clase social, en él se dieron cita personas de estratos diversos, unidos eso sí, por el único objetivo de organizar y llevar adelante la guerra de liberación nacional en Cuba. No obstante, su núcleo era esencialmente obrero.

¹⁵⁷ Vería cumplido así su sueño de nombrar a su periódico con el nombre de *Patria*, cosa que no le había sido factible en sus años de adolescencia, como reseñamos en el apartado anterior.

¹⁵⁸ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 1, p. 404.

¹⁵⁹ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 2, p. 467.

¹⁶⁰ Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, o.c., p. 31.

hombre teórico, un soñador, no podían concebir que hubiera organizado tal empresa. “¡Ah! Ese hombre no era ningún iluso ni un visionario, sino un verdadero genio organizador, un cerebro equilibrado, una voluntad férrea y un indiscutible jefe de pueblo”¹⁶².

Su hora ya se acercaba y como que lo presentía escribe a su querido amigo y secretario Gonzalo de Quesada y Aróstegui, el 1 de abril de 1895 en Montecristi su carta testamento literario. Allí le orienta cómo puede organizar toda su “papelería”, cómo agrupar los escritos por tomos, “entre en la selva y no cargue con rama que no tenga fruto”¹⁶³, le señala. Pero, qué no iba a tener fruto de los escritos de tan valiosa pluma que todo lo escribía con sangre, nacido de la interacción más viva con su entorno. Y más adelante plantea: “De Cuba ¿qué no habré escrito?: y ni una página me parece digna de ella: sólo lo que vamos a hacer me parece digno”¹⁶⁴.

El día antes de su caída en combate redacta una carta, que quedará inconclusa, a su amigo y hermano el mexicano Manuel Mercado. En ella revela con toda la claridad posible el sentido último de toda su obra, su confesión política más profunda: “...ya

¹⁶¹ Llegada la hora de actuar, era preciso preparar un plan que coordinara el alzamiento simultáneo en varias provincias de Cuba con el envío de las expediciones con hombres y recursos militares, pero en forma tal que ambas empresas, estrictamente concertadas, se ignoraran entre sí en cuanto a los detalles. Sólo Martí conocía la totalidad de los hilos que se manejaban. Se contemplaba el envío de tres barcos cargados de armamento desde el puerto de Fernandina, en la Florida. La cobarde delación de uno de los participantes echó por tierra el objetivo, pero a pesar del fracaso, éste sirvió para elevar el prestigio de la revolución naciente, el asombro que causó tan maña empresa desarrollada dentro de los Estados Unidos y que no había sido detectada ni por este gobierno, ni, por los numerosos espías al servicio de España, que hacía ya tiempo venían siguiendo de cerca las actividades de Martí, demostraba la alta organización a que se había llegado. Sobre la amplia presencia de agentes secretos, son ilustrativas las palabras de Martí para alertar de este silencioso peligro que siempre estaba al acecho: “ ¡Es mucha la policía! Se entra por las venas: se la bebe en el vaso de agua: se aparece en traje de viajero desinteresado, que viene “a buscar trabajo”, o “a ver a la familia”: se sienta a la mesa, con nombre de amigo; se acuesta en nuestra almohada”, *Miscelánea*, O.C., t 5, p. 70.

¹⁶² GÓMEZ, Juan Gualberto, “La revolución del año 1895”, *Evolución de la cultura cubana*, por José Manuel Carbonell y Rivero, (1608-1927), Vol. XIV, t.III, pp. 133-139, en TOLEDO SANDE, Luis, o.c., p. 47. Este suceso supuso la necesidad de acelerar al máximo el inicio de la guerra. Martí cede el derecho de escoger la fecha a los revolucionarios en Cuba; él no pondría objeción alguna. Pero hay una significación más importante que va a tener este incidente para el futuro del país. Como ha señalado Cintio Vitier, allí, en aquella traición que desbarató el plan de Fernandina, se sitúa el origen de innumerables desdichas nuestras, porque en aquel acto se concentraron, como en un solo hombre que Martí no pudo encender, todas las fuerzas negativas que se oponen a la luz. Cfr. VITIER, Cintio, o.c., p. 65. La fecha escogida fue la del 24 de febrero de 1895. Martí parte para Santo Domingo a encontrarse con el general Máximo Gómez. Redactan juntos el Manifiesto de Montecristi (nombre de la localidad dominicana donde fue redactado), verdadero programa político de la Revolución. Luego de un precario viaje hacia la Isla, desembarcan el 11 de abril por la zona conocida como Playitas de Cajobabo en la parte oriental de Cuba. Comenzaban los últimos treinta y ocho días de su vida agónica, para él serán los días más felices de su existencia, su único deseo sería “pegarse allí, al último tronco, al último peleador: morir callado. Para mí ya es hora”, *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 4 p. 111.

¹⁶³ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 1, p. 27.

¹⁶⁴ *Ibidem*

estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber –puesto que lo entiendo y tengo ánimos con que realizarlos- de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan con esa fuerza más sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso. En silencio ha tenido que ser y como indirectamente, porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas, y de proclamarse en lo que son, levantarían dificultades demasiado recias para alcanzar sobre ellas el fin”¹⁶⁵.

Ahora se comprenderá mejor el inicio de nuestras palabras en esta apretada síntesis biográfica cuando las iniciamos con lo que debería ser el final. Su muerte es el principio esclarecedor de toda su pasión y fundamento de toda su vida. Martí no fue abatido por las balas españolas por una “trágica casualidad”, o porque su caballo era más o menos brioso y se lanzó en dirección del enemigo en vez de huir de los disparos. Pensar lo contrario sería negarle su propia grandeza, su máximo y más hermoso sacrificio, desconocer sus últimos escritos, sus cartas al partir para Cuba o cuando ya se encontraba en su amado suelo natal, así como en el hecho comprobado de que en más de una ocasión se negó a regresar al extranjero antes de que hubiese tomado parte en algún combate con el enemigo. Dos Ríos (nombre del lugar donde cayó por la confluencia de los Ríos Cauto y Contramaestre) fue el lugar escogido por el Destino para su muerte consciente, para su sacrificio supremo¹⁶⁶.

Aunque ya citamos estos versos de su poema dramático *Abdala* escrito con tan sólo 16 años, nos permitimos traerlos ahora porque nos ayudan a comprender mejor lo expresado anteriormente.

“Muero feliz: la muerte
Poco me importa, pues logré salvarla...
¡Oh, qué dulce es morir cuando se muere
Luchando audaz por defender la patria!”¹⁶⁷

Pero si lo anterior fue escrito siendo apenas un adolescente. Estas siguientes palabras del Martí, ya más maduro, nos confirman, una vez más, la coherencia de su pensamiento que es decir, de su vida. Lo que escribió antes, lo viene a confirmar ahora. En 1892

¹⁶⁵ Cuba. Política y Revolución, O.C., t 4, pp. 167-168

¹⁶⁶ Cfr. QUESADA Y MIRANDA, Gonzalo de, Prefacio de su obra, *Alrededor de la acción de Dos Ríos*. En periódico *Granma*, La Habana, 19 de mayo de 1995.

¹⁶⁷ Teatro. *Abdala*, O.C. t 18, p. 24.

dice: “El que ha visto estallar una flor, ha visto la muerte. En la muerte halla el poeta su poesía y el apóstol la libertad¹⁶⁸. Sobran los comentarios al respecto.

La vida de un hombre de estas características no se agota con su muerte física, no es posible circunscribirla solamente a una época determinada. Se hace vida fecunda y plena en cada uno de los “pobres de la tierra”, especialmente de su América, rica y radiante. Una lectura hoy de su pensamiento es garantía segura de encontrar respuestas, y, no recetas, a los graves problemas que debe hacer frente la humanidad. Martí se nos hace nuevo siempre porque como proféticamente nos dijo y nos dice hoy: “Sé desaparecer. Pero no desaparecería mi pensamiento, ni me agriaría mi oscuridad¹⁶⁹.

III. Acercamiento a su pensamiento filosófico

3.1. ¿Es Martí un filósofo?

Consideramos que lo primero que debe quedar aclarado, para poder continuar en esta línea de la investigación, es precisamente responder a esta pregunta. Si se tratara de un “filósofo profesional”, de los reconocidos como tales, al estilo de Platón, Aristóteles, Kant o Heidegger (todos occidentales), carecería de total sentido, pero en el caso que nos ocupa se hace indispensable definir la situación. Ha sido este un tema muy tratado que ha mantenido, y aún en nuestros días, ocupado a muchos investigadores a lo largo de los años, casi desde el mismo comienzo del siglo XX hasta el presente. Diferentes han sido los métodos empleados para resolver la pregunta planteada, desde los que escrutan sus ideas filosóficas en sus numerosos escritos, hasta los que no pierden la añeja costumbre de que para ser filósofo hay necesariamente que ubicarlo dentro de una escuela filosófica conocida.

Somos conscientes de la dificultad de tal empresa porque Martí solía profundizar en sus trabajos en más de un aspecto importante del pensamiento humano, no siendo posible concentrarse en un volumen determinado de sus obras, sin temor a dejar fuera escritos significativos en otros, por momentos cabe la pregunta ¿dónde no hay filosofía en los escritos martianos? Se hace pues necesario, si se quiere realmente conocer su pensamiento filosófico, penetrar en esa selva martiana que son sus obras completas¹⁷⁰.

¹⁶⁸ *Cuba. Música*, O.C. t 5, p. 306.

¹⁶⁹ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 4, p. 170.

¹⁷⁰ “Como en nuestro poderoso creador la letra es la vida misma, la noble aventura que fue su existencia va dejando cálida huella a lo largo de horas y lugares, y durante buen tiempo gozaremos la sorpresa de

En aras de organizar la exposición del tema lo acometeremos en tres momentos diferentes; en el primero de ellos, recogeremos, a partir de una minuciosa revisión, los criterios de diferentes autores que nos pueden ayudar a arrojar luz sobre el asunto; seguidamente, pasaremos a analizar las diferentes opiniones sobre las influencias filosóficas recibidas; y, por último examinaremos la “papelería” de Martí para que sea él mismo el que se nos presente y nos responda.

3.1.1. Diversidad de criterios

El intelectual cubano Miguel Jorrín hace una clara distinción entre dos maneras diferentes de ser filósofo y hacer filosofía, a partir de las cuales, se auxilia para darnos su criterio. En la primera plantea, sin titubeos, que Martí no es un filósofo en el sentido usual del vocablo que atribuye esta cualidad a las personas que soportan serena y resignadamente las adversidades de la vida. Tampoco, continua, lo considerarán aquellos que hacen consistir la filosofía en un conjunto de conocimientos adquiridos en el manejo de innumerables textos, y en virtud de los cuales piensan los humanos que pueden partir hacia el mundo y hacia la realidad para descubrir la verdad mediante una sencilla operación consistente en aplicar dichos conceptos a las cosas que los rodean¹⁷¹.

A diferencia de la anterior, en la que el autor no puede otorgarle la condición de filósofo, hay, sin embargo, otra manera de serlo que en nada tiene que ver con la de arriba, gira en la dirección contraria. Es decir, no va de los libros, con los conceptos aprehendidos hacia la vida cotidiana, sino que consiste en pasarse toda la vida en busca de los conceptos y las ideas que den respuestas a los problemas y misterios que le salen al encuentro, por lo que mantiene en todo momento una posición intranquila, inquieta, propia de esa dialéctica de pregunta-respuesta, de relación. Para Jorrín es ésta la manera en que Martí hizo filosofía, y por lo tanto, puede decir que fue un filósofo, porque detuvo su atención sobre los eternos problemas de la filosofía¹⁷². Coincidiendo con

descubrir un reportaje o una carta, un recado o una advertencia, una proclama o un poema, aparecidos en algún paraje americano. Ello determina que todavía las *Obras Completas* de Martí no lo sean en realidad y que el retablo de maravillas que es su estrofa y su período quede en suspenso, esperando el acorde final, como una prodigiosa sinfonía inconclusa”. Cfr. MARINELLO, Juan, Introducción a las Obras Completas de José Martí, La Habana, 1963, p. 9.

¹⁷¹ Cfr. JORRIN, Miguel, “Martí y la Filosofía”, en *Antología crítica de José Martí*, Recopilación, Introducción y Notas de Manuel Pedro González, Publicaciones de la Editorial Cultura, T. G., S.A., México, D.F., 1960, p. 459.

¹⁷² *Ibidem*, p. 460.

Jorrín, Martí tiene una visión exacta y correcta de la filosofía como esfuerzo propio y metódico que realiza el hombre para buscar la verdad.

Ignacio Delgado González también se apoya en la necesidad que tenemos de ampliar nuestro horizonte a la hora de concebir la obra filosófica martiana para evitar que caigamos en errores lamentables, es por eso, que para él, Martí no fue un filósofo en el sentido oficial y académico del término, pero sí lo fue en el sentido real y profundo en el que lo han sido tantos y tantos pensadores que no figuran en la historia de la filosofía¹⁷³. Recuerda que no estamos ante un autor que haya elaborado un sistema ni un tratado filosófico como los que recoge la historia de la disciplina. Para él, Martí es un pensador muy original y sus reflexiones son nacidas del contacto con la realidad social, política y cultural de los pueblos de América, produciendo una construcción unitaria de pensamiento, fundamentada en unas líneas directrices y coherentes que constituyen una visión verdaderamente filosófica del mundo, de la sociedad y el hombre. De acuerdo con él, Martí no es el pensador de dedicarse a elaborar teorías frías, atemporales, lejanas, abstractas; su filosofía es viva y con un muy marcado compromiso con la realidad de América.

Pasemos ahora a analizar un texto de la investigadora cubana Elena Rivas Toll¹⁷⁴ en el cual realiza una revisión muy detallada del asunto.

Rivas Toll insiste nuevamente, y coincidiendo con los criterios de los dos autores anteriores, en que adentrarse en el intento de discernir el pensamiento filosófico de Martí requiere mirar a la filosofía no como siempre se ha hecho en sus contenidos ontológicos, epistemológicos y lógicos, sino con otras perspectivas más amplias, con horizontes extendidos que superen las concepciones clásicas de este saber. En Martí se hace frecuente para adentrarse en la esencia del hombre y del Universo el uso de un lenguaje diferente, marcado por las imágenes ricas en signos y metáforas.

Martí no crea un sistema filosófico riguroso, no se adhiere a ninguna escuela de pensamiento. Pero no quiere esto decir que no se pueda percibir una nueva actitud de enfrentarse a los problemas esenciales que han sido objeto de atención en la historia del pensamiento. Coincidiendo con la autora, en la vasta obra martiana existe una filosofía de la cultura de extraordinaria raíz latinoamericana y con vocación ecuménica que

¹⁷³ Cfr. DELGADO GONZÁLEZ, Ignacio, o.c., p. 23.

¹⁷⁴ Cfr. RIVAS TOLL, Elena, *Pensamiento filosófico de José Martí, un estudio desde las mediaciones político-axiológicas*, Instituto Cubano del Libro, Ciencias Sociales, La Habana, 2008. Esta obra es resultado de la tesis doctoral de la autora.

deviene autoconciencia de su época y base para explicar el presente y preludiar el futuro. Una obra de extraordinaria riqueza que convierte al Maestro en guía espiritual de la humanidad¹⁷⁵. Para enfatizar lo anterior va más lejos y puntualiza que sus obras son creaciones filosóficas profundas, donde los problemas eternos del ser y el pensar están expuestos a través de conceptos, imágenes y metáforas, con el estilo discursivo propio de un maestro del pensamiento y la acción y siempre en relación con el mundo y el cosmos humano en sus múltiples mediaciones.

Apoyados en el texto anterior pasamos revista a los criterios de otros investigadores, en su casi totalidad cubanos, siguiendo el mismo orden cronológico en que los presenta su autora, lo que nos permite la posibilidad de conocer la evolución que ha tenido el tratamiento del tema a través de los años.

a. Primera mitad del siglo XX

Para Jorge Mañach, amplio conocedor de la vida y la obra martiana, uno de sus biógrafos más importantes, profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de La Habana, el Maestro, evidentemente, está impregnado de una cultura filosófica, pero para él escribir reflexiones y sentencias filosóficas no es filosofar. Hay una diferencia entre el que es propiamente filósofo y el que no lo es, al que llama “escritor filosófico”, y esto es, según su juicio, lo que ocurre con Martí¹⁷⁶.

No piensa lo mismo Aurelio F. Concheso, el cual divide la filosofía martiana en teórica y práctica y, para él, fue genial en las dos. Postula que como filósofo práctico Martí llega antes que Binder en Alemania al fundamento de la teoría del idealismo práctico. Esto lo logra, según él, con sus estudios de la ética en los principios del actuar basados en las ideas de la libertad, el deber y el bien¹⁷⁷.

Aunque no ofrece una valoración que permita responder categóricamente a la pregunta, el ensayista Félix Lizaso llega a la conclusión de que el estoicismo y el dualismo presentes en Martí están implícitos en sus concepciones morales y en su idea del bien, la belleza, la verdad, el amor y la justicia entre todos los hombres, como exigencia de Dios ante los hombres del mundo terrenal¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Ibídem, p. 2

¹⁷⁶ Ibídem, p. 3

¹⁷⁷ Ibídem, p. 4

¹⁷⁸ Ibídem

Por su parte, para uno de los más eminentes estudiosos del Apóstol, el intelectual Juan Marinello, quien tuvo a su cargo la dirección de la primera edición de la *Obras Completas* y la redacción de su Introducción, y figura señera en la vida política e intelectual de Cuba, la posibilidad real de determinar la filiación filosófica de Martí pasa por la dificultad de la propia comprensión teórica de sus puntos de vistas filosóficos y valora de muy complejo ese empeño, pero señala que esto ocurre no porque carezca su pensamiento de alta capacidad meditadora, ya que desde “El presidio político en Cuba (1871) hasta la última carta a Mercado (1895), es Martí un explicador del mundo y, por tanto, un filósofo. No obstante, deja claro que ante todo fue un político”¹⁷⁹.

Fernando Ortiz, considera que fue un filósofo sin filosofía; Julio Le Riverend califica a Martí de pequeño burgués, pero no lo es su filosofía, porque nunca intentó escapar de la realidad circundante y de las exigencias de su tiempo, por lo que su obra es militante y revolucionaria¹⁸⁰.

El contenido filosófico de su pensamiento, según Humberto Piñera Llera, es el aspecto más delicado de cuantos puedan ser sometidos a la discusión en su labor cogitativa. Ante la pregunta de si fue un filósofo Martí, responde negativamente: no fue un filósofo y no podía serlo quien como él pretendía idealizar lo real, no aspirando jamás a la utópica pretensión del filósofo de realizar lo ideal. Para él, a Martí nunca se le hubiera ocurrido formular un sistema filosófico a manera de inventario de ideas, tal y como lo hicieron Aristóteles, Descartes o Kant, porque en su caso no se trata de hacer valedera la razón, sino en defender en el calor de la fe, aquello por lo cual vivió y murió. Hasta aquí su análisis está muy vinculado al tradicional acercamiento al problema, no obstante, en otro momento de su valoración, partiendo de la fusión del pensamiento martiano con su tiempo y su actuar, proclama que es posible una filosofía en Martí del mismo modo que es posible encontrarla en Sócrates, en el “Nuevo Testamento”, en Lincoln y otros, una filosofía implícita en su pensamiento enraizada en la realidad. Afirma, entonces, que su pensamiento está próximo a la filosofía de la conducta que se mueve entre el mundo ideal y material¹⁸¹.

¹⁷⁹ *Ibídem*

¹⁸⁰ *Ibídem*

¹⁸¹ *Ibídem*, p. 5

Cerrando esta primera mitad del siglo anterior, nos acercamos al criterio del profesor y ensayista Medardo Vitier, autor de la conocida obra *La Filosofía en Cuba*¹⁸², donde expone las ideas de los principales filósofos cubanos hasta inicios del siglo XX. Lo primero que salta a la vista es que en todo el Índice no aparece reflejado el nombre de Martí, más aún, al final del texto deja planteado un temario de treinta aspectos para la continuidad de la investigación filosófica en la Isla, pero tampoco ahí aparece Martí¹⁸³.

Se hace evidente que para Vitier, en ese momento en que escribe su obra, no es Martí un filósofo. Pero el ser humano, movido por ciertas circunstancias y hasta a veces por criterios de moda que dominan el espectro intelectual en una época determinada emite criterios de los cuales luego, a la luz de una re-visión crítica, se da cuenta del error cometido, en eso también radica la grandeza humana. Vitier se autocritica posteriormente por no haberlo incluido en su texto y por ceder a una idea muy extendida, pero injusta, de que son filósofos quienes crean doctrinas, ocupan cátedras y escriben sobre el tema, pero, y aquí vendría su respuesta a la pregunta planteada, debe aparecer dentro de la historia de la filosofía en Cuba porque si bien no se localiza en él una exposición ordenada de la filosofía, ni pretensión de ser filósofo, su credo es de los más coherentes si se le sigue con atención desde que en 1877 se instala como profesor de Historia de la Filosofía en Guatemala. Pero el que se le haga justicia, puntualiza Medardo, va a estar en dependencia de que se trate el asunto de acuerdo con su peculiaridad, pues Martí iba a las realidades ontológicas, axiológicas y hasta epistemológicas, sin valerse muchas veces de esos términos.

Hasta aquí los criterios más representativos que presenta Rivas Toll de los intelectuales cubanos de la primera mitad del siglo anterior, a partir de los cuales se puede ir teniendo, a pesar de las diferentes posiciones, una noción más clara sobre el aspecto que analizamos. Damos paso entonces a revisar la segunda mitad de la centuria, la cual, indiscutiblemente, va a estar marcada por el acontecimiento que significó el triunfo de la revolución cubana y, con ella, la institucionalización de la ideología y la filosofía marxista-leninista.

¹⁸² Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1948.

¹⁸³ Cfr. *Ibídem*, p. 196

b. Segunda mitad del siglo XX

En comunión con los anteriores pensadores, esta nueva hornada, también se va a mover entre las posiciones extremas, es decir entre respuestas positivas y negativas. No obstante, observamos la presencia de un mayor interés en mostrar las influencias filosóficas recibidas y en ubicarlo dentro de una escuela de pensamiento determinada.

Para el profesor y político español Fernando de los Ríos, en el problema de los valores provenientes del krausismo está la base de sus ideas, por eso, hace de los conceptos del honor, la justicia y la libertad cualidades básicas de toda sociedad. Valora cómo en su poesía aparece una redención nirvánica oriental, frente a la concepción de Schopenhauer sobre el dolor, opina de los Ríos que, para Martí, por el dolor se entra en la vida y por la poesía se sale, aunque, puntualiza, sería erróneo de su apología al dolor deducir una doctrina de renuncia. Para Rivas Toll, pertenece de los Ríos al grupo de los que consideran ante el problema de la relación entre lo ideal y la vida, que no es ésta quien ha de enfrentarse al ideal, sino que es el ideal quien ha de penetrar en la vida¹⁸⁴.

A pesar de que Martí aceptó el principio heracliteano del perpetuo cambio, a diferencia del pensador griego, para el dominicano J.I. Jiménez-Grullón, la lucha de contrarios la considera más bien como producto de las transformaciones impulsadas por la ley de la armonía, porque para Martí las contradicciones no existen en la naturaleza, sino entre los hombres que no son capaces de descubrir sus analogías¹⁸⁵.

Comenzando con la discusión de si fue, o no, un materialista o un idealista, Blas Roca, destacado comunista cubano, asumió que las objeciones que Martí opone al materialismo van dirigidas al de corte mecanicista o vulgar, por lo que no se puede afirmar que impugnara el materialismo dialéctico, al contrario, sostiene, que un análisis profundo de toda su obra permitirá demostrar hasta donde se inclinó al materialismo filosófico¹⁸⁶.

Coqueteando con la idea del Martí filósofo sin filosofía (Fernando Ortiz), por no haberse adherido a ninguna escuela, nos expone la autora la opinión de J. Iduarte. De acuerdo con él, Martí vivió pendiente de la actualidad filosófica y sus reflexiones de ese tipo son numerosas. Considera que en él brota una filosofía de la conducta cuya base es

¹⁸⁴ Cfr. RIVAS TOLL, Elena, o.c. pp. 7-8.

¹⁸⁵ *Ibídem*, p. 8.

¹⁸⁶ *Ibídem*

el amor, donde lo más importante de toda su obra es la corriente religiosa, moral y mística que necesita para poder ser un hombre real y útil, por eso, para Iduarte lo importante no es el problema de su filiación, sino el de la originalidad de su filosofía, porque fue un filósofo en el sentido de ser amante de la sabiduría y un propagandista de la moral¹⁸⁷.

En la década comprendida entre 1970-1980 no abundaron los estudios sobre el pensamiento filosófico martiano. No obstante, entre los trabajos dignos de ser valorados, se señala a Mier Febles, Carlos Rafael Rodríguez y Salomón Noel. El primero, postula que los cubanos podemos proclamar con satisfacción que José Martí se identifica con los postulados básicos del marxismo-leninismo. Por su parte, para el segundo, Martí fue entre los pensadores más importantes de nuestro siglo XIX el que desde el punto de vista filosófico tuvo posiciones idealistas más definidas, afirmando que dio la posición de avanzada en todo menos en filosofía. Por último, Salomón se adhiere a la postura idealista práctica de Martí, haciendo notar que aunque tuvo influencias de ideas provenientes de escuelas idealistas, cuando se enfrentaba a los problemas de la realidad no aplicaba el rasero del idealismo, sino que partía de los elementos que la práctica le ofrecía, reconociéndole el mérito al idealismo práctico martiano de no haber querido sólo interpretar el mundo, sino transformarlo. Otro elemento que merece la pena resaltar, es el que la filosofía martiana no es un cuerpo teórico cerrado, sino un arsenal de ideas abierto que derivan del contacto con la realidad social. Afirma, que a pesar de ser Martí un idealista en filosofía (idealismo práctico) cuando se enfrenta a las realidades de la práctica política deja a un lado su idealismo filosófico¹⁸⁸.

Las interpretaciones anteriores son fiel reflejo de la tendencia que existió¹⁸⁹, enfatiza Rivas Toll, en aquellos años de reconocer la valía de un pensamiento en la medida que se correspondía con los presupuestos que emanan de la filosofía del marxismo¹⁹⁰.

Otro bien conocedor de la obra martiana, quien fuera uno de los integrantes del grupo fundador del Centro de Estudios Martianos de La Habana y llegará a ser uno de sus

¹⁸⁷ Ibídem

¹⁸⁸ Ibídem, p. 9

¹⁸⁹ No compartimos en este momento este punto de vista. No obstante, sobre él volveremos en el tercer capítulo.

¹⁹⁰ Para profundizar en este aspecto se puede consultar el texto VV.AA., *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, Editora Política, La Habana, 1985. Es una recopilación de textos de importantes intelectuales y políticos de Cuba y relacionan la obra martiana con el marxismo-leninismo, entre los autores se encuentran, entre otros, Ernesto Che Guevara, Raúl Roa, Carlos Rafael Rodríguez y Juan Marinello.

directores, Luis Toledo Sande, defiende la idea de que en la meditación filosófica no estuvo la preocupación mayor del Maestro, porque, para él, no fue propiamente un filósofo, aunque no le fueron ajeno esos temas¹⁹¹.

Cierran la década de los años 80 la exposición de los criterios de los investigadores, A. Ronda, Martínez Bello y F. Sánchez.

Coincidiendo con Toledo Sande, Ronda plantea que nunca hizo Martí de la filosofía su ocupación principal, sin embargo, aportó una concepción del mundo que por su originalidad, valor teórico e ideológico y carácter dialéctico debe ocupar un lugar destacado en la historia de la filosofía cubana y latinoamericana. Para él, Martí ofrece una interpretación idealista objetiva del mundo, en la que se observa una importante tendencia hacia la comprensión materialista de los diversos fenómenos de la naturaleza y la sociedad, sin que por ello se produzca ruptura con el idealismo filosófico¹⁹².

Martínez-Bello, haciendo fila con los que opinan que para analizar su pensamiento filosófico no necesitan ubicarlo en una tendencia determinada, plantea que esto no fue impedimento para que Martí abordara en sus obras los problemas ontológicos, axiológicos y epistemológicos, sin detenerse a desarrollar una doctrina filosófica. Sostiene que aún aquellos que propugnan su filiación al idealismo admiten que su gestión práctica fue la de un materialista consecuente¹⁹³.

La universalidad del pensamiento, por una parte, y su inalterable compromiso con la independencia de Cuba, por la otra, hacen particularmente difícil una nítida ubicación filosófica de su obra en consideración de F. Sánchez, no obstante, si se aplica el principio marxista de que los hombres no pueden juzgarse por lo que piensan de sí mismos, sino por sus actos, favorece entonces el objetivo de ubicarlo en el ámbito del ideario marxista-leninista¹⁹⁴.

Llegamos a la última década del siglo XX y encontramos las posiciones que adoptan Jardines, González y Rigoberto Pupo. Sin articulación evidente y dispersas por toda su obra, para los dos primeros, se encuentran sus ideas filosóficas y para poderlo valorar como tal es necesario demostrar cómo resolvió el problema fundamental de la filosofía, expresan que su idealismo filosófico contiene el germen de una solución sui géneris a

¹⁹¹ Cfr. RIVAS TOLL, Elena o.c., p. 10

¹⁹² *Ibídem*

¹⁹³ *Ibídem*

¹⁹⁴ *Ibídem*, p. 11

este problema. Aunque coinciden en que no hay manera de encasillarlo en una sola escuela, sin dudas, estuvo cerca de una vía que empezaba a llamar filosofía de relación. Para Pupo, Martí hizo filosofía social con coherencia lógica, excelsa maestría, solidez teórico-argumental y revelación de esencias. Asume al hombre como sujeto, y penetrando en su subjetividad y en su pensamiento filosófico, se puede ver la estrecha relación que opera en él, entre conocimiento-valor y práctica, al considerarse que la *concepción martiana de la subjetividad determina y concreta la esencia de su filosofía*, por eso, su filosofía social se constituye en autoconciencia de nuestros pueblos¹⁹⁵.

Concluye este repaso la investigadora cubana y lo hace con el criterio de Pedro Pablo Rodríguez, con el cual no se puede menos que estar de acuerdo, porque consideramos aborda un aspecto metodológico importante para poder hacer frente a la interrogante planteada. Señala el punto inicial por donde se podría comenzar para luego arribar a conclusiones que se acerquen lo más posible a descubrir la huella filosófica martiana. Pedro Pablo hace referencia a que los estudios acerca de la filosofía de Martí han pecado generalmente de insistir en la clasificación de sus ideas y en una organización de éstas como cuerpo filosófico en sentido estricto, sin la pretensión de analizar los presupuestos, basamentos y estructuraciones de ese pensamiento que se fue expresando de manera consciente como un todo, como una cosmovisión¹⁹⁶.

Por su parte, para el ex profesor de la Universidad de La Habana, Roberto Agramonte, Martí es un abogado de lo esencial, de lo substancial. Lo caracteriza como un verdadero filósofo porque mantiene a través de todos sus escritos un afán persistente por lo esencial, por lo intemporal, por lo fundado, por lo duradero¹⁹⁷. Para él está claro que se ha de ver cómo su vida constituye una lección suprema para los filósofos, la lección de la acción; y para los hombres de acción, la de percatarse que, además de la acción, poseyó una filosofía integral que guió a ésta. En cuanto a los que pretenden ubicar a Martí dentro de una escuela filosófica determinada, considera que incurren en un error, porque su tipo de pensamiento se caracteriza por su prístina originalidad y por su naturaleza “armoniosa” o “integradora”, capaz de ensamblar en el suyo lo mejor de cada sistema o credo, logrando una síntesis superior exenta de contradicción.

¹⁹⁵ *Ibíd*em

¹⁹⁶ *Ibíd*em, p. 12

¹⁹⁷ Cfr. AGRAMONTE, Roberto, *Martí y su concepción del mundo*, Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1971, p. 75. Sin dudas, el estudio más completo y sistemático que se ha realizado hasta la fecha sobre el pensamiento martiano.

Habla de una *filosofía armoniosa*, que será justamente la clave de bóveda de la concepción martiana del mundo. Agramonte no titubea en llamar a Martí “filósofo-Apóstol”¹⁹⁸, para él, evidentemente, no hay dudas al responder a nuestra pregunta.

Es quizás el actual director de la Casa de la Américas de La Habana, Roberto Fernández Retamar, uno de los más conocedores de la vasta obra martiana, por lo que también toma parte en el debate. Para él Martí no fue un filósofo, en el sentido habitual del término, pero sí, sin la menor duda, un pensador, uno de los más altos de nuestro mundo. Además, hay en su obra constantes barruntos plenamente filosóficos, los cuales dejó abiertos, esbozados¹⁹⁹. Hasta aquí Retamar no nos aporta nada nuevo a lo que ya conocemos. Podríamos incluso ubicarlo dentro de algunos de los que ya hemos repasado. Pero sí profundiza en cuestiones que justifican su afirmación y que constituyen ideas importantes para entender el pensamiento del Apóstol cubano.

Acercarse a la obra martiana circunscribiéndonos únicamente al texto escrito sin ponerlo en relación con su experiencia directa de vida, dice Retamar, que sería la manera más sutil de traicionarlo. Es por eso, que la cuestión no se trata de ordenar sus fragmentos con arreglo a un plan, sino de intentar situarlos, en totalidad, hasta hacerlos coincidir con su acción. Reconoce que sin dudas se dieron influencias filosóficas en Martí, pero siempre será más provechoso el remitirnos a su acción, y a las circunstancias de esa acción. No obstante, más que fuentes las llama, en sentido metafórico, armas ideológicas, las verdaderas fuentes serían los problemas concretos que se dio a resolver, y el cuerpo de creencias que habían surgido al calor directo de esos problemas. No fue Martí del grupo de los pensadores de países coloniales y subdesarrollados que se formaron intelectualmente en naciones desarrolladas y que al regreso a sus tierras se convirtieron en meros repetidores de lo aprendido, de fórmulas ajenas que nada o muy poco guardan relación con la situación concreta de su realidad. Por el contrario, para él siempre estuvo claro que la situación no estaba en “poner al día” a nuestros pueblos en relación con lo que se discutía en los ambientes intelectuales europeos o norteamericanos. En sacarlos de su aparente atraso para colocarlos al nivel de los otros. Los estudios recibidos no eran más que herramientas con las cuales trabajar y, sobre todo, transformar la realidad americana. Es desde estas posiciones que Retamar consiente en catalogar a Martí como uno de los más grandes pensadores.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 11.

¹⁹⁹ Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, o.c., p. 65.

Al analizar el tema que nos ocupa, Pablo Guadarrama parte de reconocer que nos encontramos ante la personalidad cimera de la cultura cubana, el cual ha sido justo acreedor del mayor reconocimiento intelectual en todo el mundo. No obstante, apunta, que lamentablemente sus ideas no han sido justipreciadas siempre de manera adecuada por su raigambre filosófica, incluso dentro de Cuba, lo que hemos tenido ya ocasión de corroborar, por lo que nada tiene de extraño que en el exterior se hayan valorado más por su dimensión literaria o política, que por su talla filosófica. Por fortuna en los últimos tiempos tales apreciaciones se han ido modificando paulatinamente y hoy se comparte más el criterio de que toda la riqueza de su producción intelectual descansa en sólidos presupuestos filosóficos que afloran con frecuencia y en otros momentos subyacen, pero brotan inmediatamente que son contactados²⁰⁰.

Nos parece encontrar relación con la propuesta realizada más arriba por Pedro Pablo Rodríguez, cuando señalaba la necesidad de ir a los presupuestos, basamentos y estructuraciones del pensamiento martiano con los puntos de vista de Raúl Fornet-Betancourt, el cual no parte de ubicar las ideas filosóficas del Maestro dentro de una doctrina determinada o construir un cuerpo filosófico único recopilando todo lo que pueda haber en esos “barruntos” de que nos hablaba Retamar a lo largo de toda su obra.

Fornet-Betancourt ofrece al viejo problema, como ha ido quedando evidenciado, un nuevo acercamiento, un abordaje diferente del tema. A viejos problemas nuevas soluciones, partiendo de interpretaciones antes no realizadas, parece ser su postura. Esto es posible gracias precisamente a que existe un mundo martiano, ancho para toda una vida de averiguación, noticia y pensamiento.....el Martí posible que es, por cierto, el Martí mejor²⁰¹. Se trata de acercarse y redescubrir siempre a ese Martí posible, que se nos hace nuevo a cada momento, que nos permite penetrar en él a través de su letra. Dónde está pues, el nuevo enfoque que hace acopio de todo lo que se ha avanzado por los anteriores investigadores, pero que, al mismo tiempo, quiere contribuir a introducir

²⁰⁰ “Si durante algún tiempo los historiadores académicos de la filosofía latinoamericana excluían su figura de los estudios generales de esta disciplina, en la actualidad no es así. En los últimos años se han ido modificando esos criterios y hasta se llegan a elaborar tesis doctorales en el exterior sobre las ideas filosóficas de Martí. (...) Y se efectúan congresos dedicados a tales menesteres. Nadie duda hoy de la trascendencia intelectual de la obra martiana integralmente en numerosos países, aunque la valoración de su arista filosófica no haya tenido siempre similar reconocimiento y sea necesario insistir en que la condición de filósofo y la práctica del filosofar hace mucho tiempo rompió los estrechos parámetros que le situaron los supuestamente exigentes programas académicos”. Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “¿Filosofía cubana en el exterior?”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, no. 42, octubre-diciembre, 2000, pp. 138-139.

²⁰¹ Cfr. MARINELLO, Juan, Introducción a las Obras Completas de José Martí, La Habana, 1963, p. 10.

un giro innovador en el tratamiento de este tema justo en la medida en que arriesga la perspectiva de interpretar a Martí como una praxis filosófica que no es simple fruto ni mera puesta en práctica de una determinada filosofía, porque su cumplimiento es en sí mismo operación de transformación- y en esto coincide con Retamar- de toda la filosofía heredada y marca de esta suerte el punto referencial fundador de un nuevo modelo de filosofar²⁰².

Señala Fornet-Betancourt que para entender la concepción filosófica martiana y su posterior actividad intelectual y político práctica hay que partir de dos creencias fundamentales. La primera está en relación con la profunda convicción martiana, postulado esencial de todo su obrar, de que todo hombre que se quiere humano, tiene que echar su suerte con los pobres o hacer causa común con los oprimidos, y, por otro lado, con la necesidad de tener en cuenta el desarrollo pleno y libre de lo particular-diverso sin lo cual, apunta, no se podrá alcanzar una universalidad digna de este nombre. Momentos anteriores veíamos ya la postura de Rigoberto Pupo, para el cual en la concepción de la subjetividad martiana se determinaba y concretaba la esencia de su filosofía.

Como más adelante señala Raúl, en su relación con la filosofía a Martí le interesa menos la historia de la filosofía porque más busca saber la función de la filosofía en la historia, su aportación a los procesos históricos concretos de los pueblos y dentro de ellos de los pobres de la tierra y las minorías oprimidas. Se interesa por un tipo de filosofía cuyo saber no sea una realidad aparte, abstracta. No lo podemos encontrar dentro del grupo de pensadores que repiten lo leído y aprendido, los de “copias y alfileres” que no son más que “catedráticos momias”. Tan enclaustrados en sus paraísos intelectuales que pierden el ritmo de la vida que fluye y brota a sus pies. Para Fornet-Betancourt, Martí comulga con los filósofos que crean, que transforman, los que con sus ideas al hombro y los pies en el lodo van labrando un nuevo mundo para la humanidad. Esta postura liberadora de su pensamiento exige, al mismo tiempo, la propia liberación de la filosofía de todas las ataduras que la frenan para poder acometer su misión. Haciendo referencia a la opinión de Martí sobre el positivismo considera que constituye uno de los primeros

²⁰² Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “José Martí y la filosofía”, *Lateinamerika-Studien* 34 *José Martí 1895/1995. Literatura-Filosofía-Estética*, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main, 1994, p. 44.

intelectuales americanos que procura poner en práctica aquella filosofía positiva que el argentino Juan Bautista Alberdi venía reclamando para nuestros países desde 1842²⁰³.

A partir de lo anterior, postula que no hay para el Maestro *una* filosofía, sino que lo que hay, y debe haber, son filosofías contextuales, filosofías creadas en tiempo y contextos determinados. Y de ahí se desprende precisamente la transformación que él opera en la filosofía, proponiendo una filosofía nuestra-americana que sería justo la filosofía nacida de la ocupación con la historia y el contexto de Nuestra América.

Concluye Fornet con la tesis de que la obra martiana contiene un nuevo comienzo para la filosofía, injerta semillas que pueden dar como frutos una nueva actitud de hacer filosofía en nuestro tiempo. Resumiendo los puntos centrales de esta transformación martiana de la filosofía podemos sintetizarlo en los tres siguientes: 1) Filosofía desde los pobres de la tierra, 2) Consideración y desarrollo libre de lo particular-diverso para que haya verdadera universalidad y, 3) Contextualización del pensamiento.

Haciendo ahora una recapitulación de todos los criterios expuestos podemos arribar a las siguientes conclusiones sobre si es o no nuestro pensador digno de ser catalogado como filósofo:

- a) No estamos ante un problema nuevo, la filiación filosófica de Martí ha sido objeto de atención casi desde el mismo comienzo del siglo XX, a escasos años de su desaparición física, hasta la actualidad. Además:
- b) La polémica se hace más compleja debido a que no fue intención del Maestro presentar un cuerpo de ideas filosóficas sistematizadas las cuales, se pudieran agrupar en un volumen único de sus obras completas, y porque también, en un mismo escrito profundiza en varios aspectos esenciales del hombre. No obstante:
- c) Al tratar el tema, con el propósito de obtener una respuesta, se hace necesario salirse del tratamiento tradicional, académico que se le ha venido brindando a lo considerado como filosofía y su ejecutor, el filósofo. A partir de la postura asumida así serán las respuestas a obtener. No obstante:

²⁰³ Cfr. *Ibíd.*, p. 48. No obstante, a pesar de esta similitud, deja claro que entre el pensador argentino y el cubano se da una diferencia capital. Aunque ambos persiguen una filosofía práctica que ayude a resolver problemas históricos concretos, se da, sin embargo, una aproximación diametralmente opuesta con respecto al método o recursos de dicha filosofía. Mientras que Alberdi apuesta por un método de aplicación de las ideas europeas en América Latina, Martí prefiere el método de la creación, de la invención de soluciones propias ante problemas que son también propios. Sobre la concreción de una “filosofía latinoamericana” propuesta por Alberdi ahondaremos en el capítulo siguiente.

- d) El estudio de este tema requiere de un exhaustivo conocimiento de la prédica martiana y de su amor por los pobres de la tierra, como principio de todo su pensamiento. Muy importante:
- e) No se puede entender su ideario si no es en relación con su contexto, cargado de problemas, retos y dificultades. Ahí están las verdaderas fuentes de todo su pensamiento. Es por eso, que siempre será más provechoso para entenderlo el remitirse a su acción, y a las circunstancias de ésta, que el simple rastreo de sus fuentes europeas o norteamericanas. Arribamos entonces a que:
- f) A pesar de las diferencias de criterios expuestos y analizados, hay consenso en cuanto a la originalidad de su pensamiento y de que Martí nos propone una nueva forma de filosofar, la cual nos invita a mirar desde otra perspectiva la naturaleza del saber filosófico. Pero no olvidar que:
- g) Aunque se coincida en que estamos en presencia de un verdadero filósofo, sería un error el tratar de ubicarlo dentro de una escuela filosófica específica, la esencia de su pensamiento no puede ser captada con fórmulas y esquemas que prioricen determinadas filiaciones.

En síntesis somos de los que opinan que en Martí hay una nueva manera de hacer filosofía, hecha desde y para su realidad. Rompe con el paradigma del filósofo enclaustrado y alejado del mundo. Un pensamiento que siempre va a la esencia de los problemas, haciendo causa común con los más necesitados e integrando en la unidad la diversidad. De esta manera, nuestra tesis, respondiendo a la pregunta de la cual partimos: ¿Es Martí un filósofo?, toma partido y lo hace respondiendo de modo inequívoco afirmando la positividad de la respuesta. Martí, rompiendo con los cánones establecidos por la práctica de la única filosofía aceptada, los cuales conoció y estudió, propone y desarrolla una manera y una forma nuevas sin dejar para ello de indagar en los temas propios de la filosofía.

3.1.2. Influencias filosóficas recibidas

Damos paso a continuación a abordar otro aspecto que ha suscitado mucho debate a lo largo de los años, el referido a las influencias filosóficas. Lo haremos partiendo de la presencia en sus obras de la huella dejada por los más ilustres filósofos cubanos de finales del XVIII y la primera mitad del siglo XIX, el pensamiento de Krause y los krausistas españoles, la de los pensadores norteamericanos durante su última estancia en

los Estados Unidos y para terminar una breve reseña a algunos de los representantes de la filosofía moderna.

A. Pensamiento cubano

Antes de adentrarnos en el tema queremos dejar definido qué se entiende por pensamiento cubano, o mejor será plantear, qué concepto vamos a asumir, porque otros autores pudieran preferir otro. En este caso hacemos causa común con el destacado investigador cubano Eduardo Torres Cuevas, que al definirlo plantea: “Llamo pensamiento cubano al conjunto de ideas, convergentes o divergentes, que se plantea e intenta dar respuestas a las problemáticas surgidas de la realidad cubana, históricamente enmarcadas”²⁰⁴. Es decir, el pensamiento cubano es un proceso que se ha venido produciendo a lo largo de varios cientos de años en que se han ido fundiendo diversidad de ideas coincidentes o no entre sí, pero con el sello característico que han surgido al calor de nuestra realidad más autóctona. El ignorar el caudal de estas ideas surgidas en la búsqueda, explicación e intento de comprensión de nuestra realidad contextual complejificaría sobre manera la correcta captación del sentido de las problemáticas filosófica, cultural, política y social cubanas.

La clarinada en la transformación de los estudios filosóficos en la Isla la dio el sacerdote católico José Agustín Caballero al finalizar el siglo XVIII, continuada posteriormente por su discípulo el P. Félix Varela en el Seminario de San Carlos, el cual constituyó la base de una reforma filosófica, y en general docente, en el segundo decenio del siglo XIX. Lo ocurrido en el Seminario habanero, de acuerdo con Medardo Vitier, fue un caso, que, de fijo, no podía prever la Iglesia. Allí, a virtud de la enseñanza del P. Varela, se minaron los cimientos de la colonia, antes que la acción revolucionaria empezara sus instancias de sacrificios. Posteriormente otro ilustre como José de la Luz y Caballero en su colegio *El Salvador*, fue, de 1848 a 1868, la conciencia del país.

En un período, que pudiéramos fijar entre el último lustro del siglo XVIII y los primeros veinte años del XIX, se realiza en Cuba la transición de la Escolástica a la Filosofía moderna.

²⁰⁴ Cfr. TORRES-CUEVAS, Eduardo, *En busca de la cubanidad*, Tomo II, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2006, p. 4.

Bien apunta Vitier la necesidad que tenía Cuba en su último siglo colonial, de levantar la conciencia de sus juventudes al mundo de los problemas. Azúcar, café, esclavitud doméstica, eran garantía de bienestar en lo material. Los sentidos satisfechos, apunta, arriesgan la vida superior. Entonces sobreviene el sopor del espíritu. Nuestros guías interrumpían el monótono disfrute y hacían señales en la noche. Como que la filosofía, al cabo, gravita sobre la significación de lo humano, de ella derivan la doctrina.

La primera mitad del siglo XIX se nos presenta como de más continuidad y coherencia filosóficas que la segunda. En aquella se originó un movimiento de ideas que propició un ambiente que garantizaba la circulación de obras europeas, la discusión, el debate, la publicación de elencos, diversidad de centros en que se enseñaba filosofía. Todo eso hubo en forma sostenida, y a veces creciente, hasta poco después de 1850. Se conocían y manejaban las ideas de los conocidos filósofos Descartes, Bacon, Locke, Condillac, de los principales representantes del enciclopedismo francés, los ideólogos, el idealismo germánico. Maine Biran, Víctor Cousin, la escuela escocesa, entre otros, no obstante, los sistemas idealistas alemanes no prevalecieron. Luz, que los leyó en la lengua original, explícitamente renunció a preconizarlos.

También hay espacio para la tradición griega y latina, y no sólo en filosofía. Y san Agustín y santo Tomás y el movimiento escolástico español del siglo XVI, y Luis Vives, sin descuidar en las ciencias la orientación físico-matemática que empezó en el Renacimiento ni la actividad del siglo XIX en Biología. De esta manera hacia mediados del siglo, sumergida Cuba en una situación de dominación colonial, sin un sistema de enseñanza estructurado y soportando la oprobiosa carga inmoral de la esclavitud, ya se habían estudiado aquí los cuerpos fundamentales de la vida del espíritu, y se habían examinado (porque la filosofía entre nosotros fue en gran parte crítica) las líneas capitales de la cultura europea en Filosofía; Literatura, a partir del magisterio de Domingo Delmonte; en Derecho Constitucional, gracias a los cursos del P. Varela y de Escobedo en el Seminario de San Carlos; en Economía Política, con las lecciones de Justo Vélez y Antonio Bachiller²⁰⁵.

Lo anterior demuestra que se respiraba un ambiente filosófico muy favorable, fundamentalmente en la capital de la Isla. Asistimos al nacimiento de la nacionalidad cubana, donde se rebasa la conciencia de colonia que había primado durante todo el

²⁰⁵ Cfr. VITIER, Medardo, o.c., p. 125.

tiempo de ocupación, es decir del proceso de formación y desarrollo de la calidad de lo cubano.

José Martí a través de su maestro Menvide, fiel seguidor de las ideas de Luz y Caballero, va a tener acceso desde bien temprano a toda esta riqueza pues su colegio y su casa particular eran lugares donde se debatían con frecuencia estos temas. Esta filosofía cubana de Varela y Luz y Caballero, difundida por sus discípulos, era sin dudas el más serio movimiento cultural donde se forma el Apóstol.

Martí, que parece el raro, el singular, el disonante, armoniza, sin embargo, con todo su pasado, y lo evoca, y lo comenta, y de su manantial saca hilos de aguas vivas. Así veremos cómo todos, religiosos y laicos, positivistas y metafísicos, guerreros y poetas, estadistas y apóstoles, se mueven y trabajan atraídos y en veces derribados, por ése que Darío llamó “el ídolo terrible y luminoso de la patria”²⁰⁶.

Esta fructífera etapa de la historia cubana demuestra que desde sus orígenes, el pensamiento cubano tuvo el sentido integrador, selectivo y crítico de las manifestaciones socioculturales universales y autóctonas en un amplio y flexible cuerpo axiológico que se expresa intelectualmente a través de su contenido creativo²⁰⁷.

Las palabras del polígrafo cubano Antonio Bachiller y Morales se convierten en cierre propicio para caracterizar el desarrollo de las ideas filosóficas en Cuba durante la primera mitad del siglo XIX: “Los que escriban la historia de la Filosofía entre nosotros tendrán que recordar esta época como una de las más animadas”²⁰⁸.

a. Padre José Agustín Caballero (1762-1835): El inspirador

Constituye un símbolo vivo de la etapa de gestación de la conciencia cubana y desde luego de nuestra conciencia filosófica. Agramonte ve en Caballero el incitador al estudio de la filosofía cartesiana, newtoniana y condillaciana, en suma, como lo llama, de la filosofía libre que viene a romper la tradición colonial de la filosofía escolástica. Su obra fundamental *Philosophia Electiva*, escrita en 1797²⁰⁹ y que constituyó su guía docente en su cátedra, define categóricamente la opcionalidad racional del pensamiento,

²⁰⁶ Ibídem, p. 22.

²⁰⁷ Cfr. TORRES-CUEVAS, Eduardo, o.c., p. 3.

²⁰⁸ Cfr. BACHILLER Y MORALES, Antonio, *Apuntes*, t. I, Edición de 1859, p. 217, en VITIER, Medardo, o.c., p. 128.

²⁰⁹ Este manuscrito no se publicó hasta 1944 en la Biblioteca de Autores Cubanos de la Editorial de la Universidad de La Habana.

alejada de toda dogmatización y autoritarismo. La obra, que desde el mismo título, habla por sí sola, traza el camino a seguir a la ciencia y al pensamiento filosófico y político cubanos. El padre Caballero aboga por la libertad de pensamiento y de elección, para acceder por esta vía a poder crear, al margen de las imposiciones de las autoridades. Coincidiendo con lo anterior son representativas las palabras de José de la Luz y Caballero (su sobrino), al decir que “Caballero fue el primero que hizo resonar en nuestras aulas las doctrinas de los Locke y de los Condillac, de los Verulamios y de los Newtones”²¹⁰.

Entre sus artículos filosóficos publicados en el *Papel Periódico de La Habana* (1791-1805) se encuentran, entre otros, “Discurso sobre Física” (1791), “Reflexiones sobre el verdadero filósofo” (1792), “Sobre la verdadera y nueva filosofía” (1794), “Contra las locuras de la filosofía peripatética” (1795), “Literatura: discurso filosófico” (1798), “Pintura filosófica, histórica y crítica de los progresos del espíritu” (1798); así como, algunas de carácter pedagógico como son los casos de, “La educación de los hijos” (1791), “Pensamientos sobre los medios violentos de que se valen los maestros de escuela para educar” (1792) y “Discurso sobre la educación de las mujeres” (1802).

Es evidente que, aunque no coincidieron en vida, la figura y el pensamiento de este ilustre sacerdote marcó la existencia martiana, su preocupación por el papel del filósofo en la sociedad, y el lugar de la filosofía de espíritu crítico y libre será asumido por éste. Por eso, no tuvo reparos para considerarlo el padre de los pobres y de la filosofía cubana y en texto dedicado a la figura de Antonio Bachiller y Morales aparecido en el *Avisador Hispano-americano* de Nueva York, en 1889, expresa: “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”²¹¹. Y más adelante celebra el florecimiento en nuestra patria de aquellos maestros “que hablaban a la vez la lengua de la Enciclopedia y la de los clásicos latinos”²¹². Sin duda se refiere a Caballero, Varela, José Antonio Saco y a Luz y Caballero.

²¹⁰ Artículo de José de la Luz y Caballero publicado el 20 de abril de 1835 en el *Diario de La Habana*, en GÓMEZ TRETO, Raúl, “Influencia del krausismo en Cuba”, *El Krausismo y su influencia en América Latina*, Fundación Friedrich Ebert, Instituto de Fe y Secularidad, Madrid, 1989, p. 198.

²¹¹ *Cuba. Letras*, O.C., t 5, p. 145.

²¹² *Ibidem*, p.155.

b. Padre Félix Varela (1787-1853)²¹³: El Padre Creador²¹⁴

Su vida y su obra dejaron su impronta en Martí, en carta a Gonzalo de Quesada le comenta cuando llega a la Florida que a donde primero quiso ir fue a la tumba del padre Varela²¹⁵.

Si examinamos algunos de los escritos de Varela no será difícil darnos cuenta el por qué de la influencia en Martí. Ya en uno de ellos de 1812 creyó ver Antonio Bachiller y Morales el primer ensayo de la filosofía moderna en Cuba: “la experiencia y la razón son los únicas fuentes o reglas de los conocimientos en esta ciencia (la filosofía)”²¹⁶.

Varela abre el camino del pensar y de esta manera sienta las bases de la cultura filosófica del siglo XIX cubano. Para Rivas Toll la filosofía de Varela fija una tradición política revolucionaria independentista, cuya racionalidad dimana de una concepción del mundo ético-humanista que siendo expresión de su época la supera en alcance y proyección social, hasta trascender el pensamiento en las sucesivas generaciones. Para el filósofo y profesor del Seminario habanero, se hacía necesaria la conformación de una nueva doctrina filosófica que tuviera en cuenta los avances en el campo de las ciencias que echara por tierra definitivamente los postulados escolásticos sobre la concepción del mundo.

Preconiza el método cartesiano y se adhiere a la filosofía ecléctica. Arremete contra lo irracional de la autoridad como principio gnoseológico que lejos de favorecer el progreso cultural e intelectual lo frena, lo que para su época no dejaba de ser motivo de admiración por unos y de censura por otros²¹⁷. Otro frente abierto por Varela está vinculado con la necesidad de terminar con el Latín como instrumento didáctico, porque

²¹³ En 1911 por el esfuerzo de un grupo de intelectuales cubanos, sus restos se trasladaron desde San Agustín de la Florida a La Habana y fueron colocados en el Aula Magna de la Universidad de la capital cubana.

²¹⁴ Cfr. TORRES-CUEVAS, Eduardo, o.c., p. 5.

²¹⁵ Este suceso es relatado por un amigo del Apóstol: “ (...) allí están, en la capilla a medio caerse, los restos de aquel patriota entero, que cuando vio incompatible el gobierno de España con el carácter y las necesidades criollas, dijo sin miedo lo que vio, y vino a morir cerca de Cuba, tan cerca de Cuba como pudo....”. *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 2, p. 96.

²¹⁶ Cfr. VITIER, Medardo, o.c., p. 63.

²¹⁷ “La autoridad de los Santos Padres en cuestiones filosóficas es la misma que la de los filósofos que ellos seguían (...) la autoridad es el principio de una veneración irracional, que atrasa las ciencias, ocultando muchos su ignorancia bajo el frívolo pretexto de seguir a los sabios”. Cfr. *Ibídem*. Con ésta y otras aseveraciones quedaría pronto secularizada la Filosofía, a virtud del positivo deslinde que efectuaba el reformador.

“atrasa nuestros conocimientos la práctica de no enseñar las ciencias en la lengua nativa y mucho más cuando se hace en un idioma muerto”²¹⁸.

A decir de Torres-Cuevas sobre la importancia del pensamiento vareliano comparándolo con otros importantes filósofos, pedagogos y políticos hace notar que Descartes no es suficiente; Varela necesario. Pestalozzi es importante, Varela imprescindible. Newton es inseparable, Varela su inserción en nuestra realidad. Robespierre es una experiencia universal; Varela una experiencia cubana y, por cubana, también universal, sólo que al crear, y aquí introduce una cuestión que es centro medular de atención y que constituye uno de las columnas sobre la que se levanta esta investigación, desde la *periferia* de un sistema mundial, sus ideas no penetran en la universalidad del centro universalizador y regulador del pensamiento.

La influencia de sus escritos han marcado las vidas de muchos pensadores cubanos que no han escatimado en calificativos para referirse a Varela. José Antonio Saco lo llamó “el primero de los cubanos”, “el autor de la más profunda revolución filosófica” en Cuba y el “santo sacerdote”²¹⁹; y José de la Luz y Caballero como el “que nos enseñó primero en pensar”²²⁰.

Entre sus obras podemos citar *Lecciones de Filosofía*, *Miscelánea filosófica*, *Cartas a Elpidio*, *Observaciones sobre la Constitución política de la monarquía española*, *Instituciones de filosofía ecléctica*, *El Habanero*²²¹ y *Espíritu público*. El propio Varela define su filosofía como ecléctica, pero es preciso aclarar en qué sentido toma el término “ecléctico” porque a lo que se va a referir el filósofo será a lo que recurra también, como fiel continuador de su ideario, Martí²²².

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 64.

²¹⁹ Actualmente la causa para la beatificación y canonización del P. Varela está abierta.

²²⁰ Con frecuencia se incurre en el error de plantear que fue el primero “que nos enseñó a pensar”. Gustavo Serpa (en *Apuntes sobre la filosofía de Félix Varela*) interpreta que ya el padre Agustín Caballero nos había enseñado a pensar y, que el revolucionario aporte de Varela fue el enseñarnos en (qué) pensar: en la abolición de la esclavitud, la independencia de Cuba, la enseñanza y el estudio de las ciencias naturales. Cfr. RIVAS TOLL, Elena, o.c. p. 34.

²²¹ Periódico que redactó en Filadelfia en 1824.

²²² Además hay otro problema con este término reseñado por Torres-Cuevas. Se refiere a que bajo este concepto se ha querido definir toda la filosofía latinoamericana: “Ello presenta un grave problema teórico. Bajo ese nombre y esa definición cabrían las más variadas posiciones filosóficas. Por tanto, llegaríamos a un absurdo. El término no definiría nada en tanto lo define todo. Pero lo más grave es que la intención de catalogar con este concepto el pensamiento latinoamericano va directamente dirigida a restarle autenticidad u originalidad. En este sentido el pensamiento latinoamericano simplemente toma prestadas diversas ideas y compone con ellas, en unión mecánica, un conjunto ciertamente arbitrario de conceptos, ideas, teorías, etc.” Cfr. TORRES-CUEVAS, Eduardo, o.c., p. 18.

En sus *Lecciones de Filosofía*, podemos encontrar qué entiende Varela por ecléctico: “En el siglo IV de la Iglesia, Potamón Alejandrino estableció un género de filosofía más libre, en que 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”²²³. Se manifiesta sin lugar a dudas, que el sentido del concepto ecléctico en Varela es el de elegir libremente lo que considera que es útil para buscar la verdad, no es la suma mecánica, el acomodo de ideas provenientes de diferentes fuentes, o la reproducción sin más de ideas foráneas. Para quien establece el lugar preponderante de la razón y, por ende, el derecho del hombre a elegir libremente lo que considera cierto en la búsqueda del conocimiento, las determinantes de su filosofía serán la libertad y la elección. Aquí también están su antidogmatismo científico y social. Esta tradición en la filosofía cubana ya se había manifestado, como quedó demostrado más arriba, en su maestro Agustín Caballero. Aquí pudiéramos encontrar los orígenes en el pensamiento martiano de su no filiación a escuela filosófica determinada y en la defensa que siempre hará de la libertad del hombre y la capacidad de elegir lo que considere más oportuno, sin la necesidad de aferrarse a “jurar la palabra de ningún maestro”²²⁴.

La importancia capital del pensamiento electivo está en que constituyó la definición original, la primera, de la teorización cubana. Varela rompe con la tradición pasiva en el aprendizaje, como afirma Torres-Cuevas, creaba las bases para iniciar un camino propio que, sobre el pedestal de nuestra realidad, aunque empleara un instrumental teórico universal, creara, como necesidad irrenunciable, un modo propio de pensamiento emanado de los componentes físicos, culturales y éticos de la emergente y aún no claramente definida cubanidad²²⁵.

No obstante, esta actitud crítica ante los sistemas teóricos universales no lleva a Varela a asumir posturas de regionalismo y autoctonismo ridículos, quien interprete su posición de esta manera estará lejos de comprender la esencia de su pensamiento. Es asumir, por ejemplo, a Kant como asumimos a Luz y Caballero. Es injertar a Cuba en el mundo y, a la vez, hacer más nuestro el mundo. Su filosofía electiva lo que quiere es “que tengas

²²³ Cfr. VARELA, Félix, *Lecciones de Filosofía*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1961, p. 20, en TORRES-CUEVAS, Eduardo, o.c., p. 19. El subrayado es nuestro.

²²⁴ Varela, que había estudiado al empirista inglés John Locke, coincidía con éste cuando afirmaba que la libertad consiste en que “seamos capaces de actuar o no actuar a consecuencia de nuestra elección”. Cfr. LOCKE, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, F.C.E., México, 1956, p. 234.

²²⁵ Cfr. TORRES-CUEVAS, Eduardo, o.c., p. 19.

por norma la razón y la experiencia, y que aprendas de todos, pero que no te adhieras con pertinencia a nadie”²²⁶.

El método escolástico y la Metafísica, contra la cual tuvo sus serias objeciones, quedan enjuiciados en estos términos: “Las disputas en forma escolástica, según el orden en que las vemos practicar, no traen utilidad, y las ciencias no deben nada a tantos siglos de ergos como han puesto nuestros doctores, (...) los metafísicos han hecho de la Ontología un conjunto de sutilezas y un germen de cuestiones inútiles”²²⁷. Su propuesta teórica se basa en el estudio y análisis del mundo material para derivar de él las ideas; y en ese proceso el hombre desempeña un papel activo, tanto en el conocer como en el hacer. En sus *Misceláneas filosóficas* advierte claramente: “Los filósofos han dicho que hay un sujeto que sustenta o sostiene las propiedades y por tanto lo llamaron sustancia. Ellos dicen lo que piensan, y no lo que han observado (...) la naturaleza es nuestro primer maestro en el arte de analizar, y ella es la única que nos dirige”²²⁸.

Es por ello que el estudio de la Física ocupa el mayor espacio en sus análisis filosóficos, lo que puede ser comprobado si se revisa su segundo tomo de las *Lecciones de Filosofía*. Las once lecciones están dedicadas a esta ciencia, con experimentos indicados para que los estudiantes realizaran²²⁹. Temas como la impenetrabilidad, divisibilidad, porosidad, masa, volumen, movimientos, nociones para la práctica de la Mecánica, entre otros encuentran espacio en la obra. Casi obsesionado con el problema del método, de guiar el razonamiento, indica cómo proceder en las investigaciones naturales pasando del *experimento* a la *experiencia*, que aunque a veces se confundan no es lo mismo, porque “de la observación continua de los experimentos pasamos a formar ciertas clasificaciones intelectuales, atribuyendo a los cuerpos observados alguna propiedad, y esto se llama *experiencia* por cuya razón cuando se dice que tal o cual cosa se sabe por

²²⁶ VARELA, Félix, “Diversas proposiciones para el ejercicio de los bisoños”, en *Instituciones de filosofía ecléctica*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1952, p. 106, en TORRES-CUEVAS, Eduardo, o.c., p. 21.

²²⁷ Cfr. VITIER, Medardo, o.c., p. 64.

²²⁸ VARELA, Félix, *Miscelánea filosófica*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1944, pp. 152-156, en TORRES-CUEVAS, Eduardo, o.c., 22.

²²⁹ A petición del propio Varela se adquirió para el Seminario de San Carlos en la capital de la Isla el primer laboratorio completo de Física, contribuyendo a su labor transformadora de la enseñanza. Esto lo convirtió en el pionero de la Física instrumental en Cuba. En aquellos momentos fungía como obispo de La Habana el sacerdote español (vizcaíno) Juan José Díaz de Espada y Fernández de Landa (1756-1832), conocido como el Obispo de la Ilustración, para él tuvo Martí palabras de elogio “aquel obispo español, que llevamos en el corazón todos los cubanos, a Espada que nos quiso bien, en los tiempos que entre los españoles no era deshonor amar la libertad, ni mirar por sus hijos (...) A Espada, el vizcaíno, se lo arrebatában a la puerta del camposanto los jóvenes cubanos por probarle amor, -y lleno de esperanza proclamó- ¡Pero han de volver los tiempos de Espada! ”. En *Cuba. Letras*, O.C., t 5, p. 145.

experiencia, debe entenderse que se sabe despues (sic) de muchos experimentos conformes”²³⁰.

Todo lo anterior conduce a concluir que la filosofía de Varela se caracteriza en primer lugar por la fundamentación y la aplicación del método analítico con base en la razón y la experiencia a toda la investigación de la naturaleza y la sociedad. Coincidiendo con Torres-Cuevas, su concepción ideológica lo lleva a fundamentar, por una parte, una ciencia cubana, y, por otra, una conciencia cubana, que en palabras de José de la Luz y Caballero sería: “una sofía cubana que sea tan sofía como lo fue la griega para los griegos”²³¹.

Tomándole el pulso al pensamiento martiano, Agramonte asume que nuestro filósofo se había percatado de que ya existía una ideología, que no era una utopía, de la criollez ya pujante, que había venido alcanzando la mayoría de edad con un pensamiento propio, muy arraigado en los problemas principales de la época, y no está lejos de la realidad, porque ya lo hace notar Martí en el texto citado dedicado a Antonio Bachiller y Morales: “Cuando salidos de sus manos, fuertes para fundar, descubría Varela, tundía Saco, y La Luz, arrebatava”²³².

Este recorrido por el pensamiento de Félix Varela demuestra, sin el menor resguardo para la duda, que su impronta marcó toda la vida y la obra de José Martí. Sus enseñanzas, como ya hemos dicho anteriormente, las recibirá de la mano de su preceptor Rafael María de Mendive. Otra figura que también contribuirá a la formación de su bagaje intelectual, político y revolucionario, es la que a continuación detallaremos.

c. José de la Luz y Caballero (1800-1862): El padre, el silencioso fundador

Viene Luz a heredar toda la riqueza anterior y proyectar su propio pensamiento sobre aquella generación de jóvenes que, comprendiendo la necesidad de librarse del yugo colonial, se lanzarán a los campos de batalla en 1868. Su colegio *El Salvador* fue la cuna donde se consolidó el naciente sentimiento de nacionalidad, recogiendo esa *sofía* tan cubana de Varela. Esa huella de Luz en los corazones agradecidos de los cubanos

²³⁰ VARELA, Félix, *Lecciones de Filosofía*, Tomo Segundo, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1961, p. 5.

²³¹ Cfr. LUZ y CABALLERO, José de la, *Elencos y discursos académicos*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1950, vol. II, p. XX, en TORRES-CUEVAS, Eduardo, o.c., p. 23.

²³² *Cuba. Letras*, O.C., t 5, p. 145.

la palpó Martí en uno de sus viajes a Cayo Hueso y Tampa donde nos dice: “¡Yo no vi casa ni tribuna, en el Cayo ni en Tampa, sin el retrato de José de la Luz y Caballero...!”²³³.

Hombre de vasta cultura, políglota y profundo conocedor de todo el progreso en las ciencias que se venía produciendo en su época. Durante su juventud permaneció un tiempo en Europa y los Estados Unidos (entre 1828 y 1831), con lo cual además del castellano y el latín, habituales entre la intelectualidad cubana de la época, pudo perfeccionar el uso de los idiomas inglés, francés e italiano, y aprender el alemán. En Francia conoció personalmente a Cuvier y el pensamiento tan de moda de Cousin. En Alemania se encontró con Goethe (que según Agramonte fue el único latinoamericano que lo pudo hacer) y Alejandro de Humboldt. Se le considera el latinoamericano que mejor conoció la filosofía alemana en toda Latinoamérica²³⁴, a pesar de lo cual se le inscribe como filósofo del Iluminismo. Durante su encuentro con el escritor inglés Walter Scott, el cual, asombrado por lo excelente de su pronunciación y la vastísima cultura de aquel joven, le preguntó: “¿Con qué sabio de Europa tenía el agrado de estar hablando?”. Para el inglés ¿qué bueno podía venir del otro lado del Atlántico?

A pesar de que Martí pudo conocer mucho de la vida y la vasta producción filosófica, científica y educativa de Luz y Caballero, no pudo, sin embargo, tener a mano la totalidad de ella²³⁵. No obstante, contaba con los necesarios instrumentos que le permitirán llegar a un conocimiento muy preciso de la proyección filosófica de su coterráneo. El primero de ellos fue sin dudas la tradición oral. Ya en 1892 tuvo la suerte de tener en sus manos los *Aforismos* de Luz que habían sido publicados dos años antes, dejando constancia de su lectura escribe en una carta a Ángel Pélaez: “Vea que aforístico me he vuelto desde que usted me regaló el libro de Don José de la Luz y Caballero”²³⁶.

El punto básico de la concepción del mundo de Luz se basaba en el reconocimiento de la primacía de la naturaleza y de sus leyes de actuación, revelando la armonía del universo y la sociedad. Su concepción, como lo recoge Rivas Toll, evidencia la certeza

²³³ Cuba. *Discursos revolucionarios*, O.C., t 4, p. 303.

²³⁴ Esta afirmación la hace el filósofo soviético TERNEVOI, O.C., autor de la obra “*La filosofía en Cuba (1790-1878)*”. Cfr. GÓMEZ TRETO, Raúl, “Influencia del krausismo en Cuba”, *El krausismo y su influencia en América Latina*, o.c., p. 202.

²³⁵ La publicación de las obras completas de José de la Luz y Caballero no se producirá hasta 1945 en que se editaron en 13 volúmenes.

²³⁶ Cuba. *Política y Revolución*, O.C., t 1, p. 297.

de que la ciencia deberá contribuir al perfeccionamiento del hombre, al mejoramiento de su vida material y espiritual. En ese sentido creyó en la poderosa e invencible fuerza del progreso científico, siendo un relevante combatiente por el progreso de la razón abogó siempre por la independencia del pensamiento como condición indispensable para alcanzar el conocimiento.

Durante los años de 1838 a 1840, Luz va a ser protagonista de las conocidas polémicas filosóficas de La Habana, en las que impugnaba la filosofía ecléctica de Cousin. Los encuentros se desarrollaron en el Convento de San Francisco de Asís, a partir de lo cual, el texto se conoció como el “Elenco de San Francisco”. Fue un escenario de vivo debate filosófico que mantuvo la atención de la intelectualidad habanera, y, cuya repercusión conoció Martí posteriormente. Haciendo referencia a este suceso, años después, comenta el Maestro: “Siempre será honra de aquellos criollos la pasión que desde el abrir los ojos, mostraban por el derecho y la sabiduría, y el instinto que como dote de la tierra los llevó a quebrantar su propia autoridad, antes de perpetuarla. Era de rayos aquella elocuencia, de ariete aquella polémica, de ángeles aquella claridad. El aire era como griego, y los conventos como el foro antiguo, adonde entraban y salían, resplandecientes de la palabra, los preopinantes fogosos, los doctores noveles, con su toga de raso, los escolares ansiosos”²³⁷.

De profunda convicción religiosa, sin embargo nunca verá Luz contradicción entre la fe y la razón. Para él Dios es un ente absoluto, y el hombre, por medio de la contemplación de los fenómenos y las relaciones con la naturaleza mediante el razonamiento inductivo, podrá llegar a Él. Comparte la tesis del Dios eterno y atemporal, pero la idea de Dios surge en el hombre después que se pone en contacto con el mundo. De esta forma se pronuncia por no aceptar las ideas innatas de Descartes; así como las ideas absolutas que constituían la base de la filosofía ecléctica.

Su filosofía sensualista-empirista seguidora de las concepciones de Locke, como ocurre con su predecesor, desarrolla la cuestión tan en boga en aquel tiempo, sobre el problema del método, que tenía como centro la observación, la experimentación y la inducción. Por tanto la actividad espiritual del hombre se forja y desenvuelve en el cotejo del Yo

²³⁷ Cuba. Letras, O.C., t 5, p. 145.

con el No-Yo, del sujeto con el objeto. Este método y las vías para efectuar el proceso del conocimiento deja sus huellas en la epistemología martiana²³⁸.

Se acerca también Martí a Luz por medio de otras personalidades que le permitirán profundizar mucho en su pensamiento, son los casos del ya citado Bachiller y Morales quien no tuvo reparos para llamarlo “nuestro Sócrates”, y del pintor cubano Juan Jorge Peoli (1825-1893), quien representó en la pintura cubana el despertar del sentimiento tropical y folklórico, de lo autóctono²³⁹. A través de este último, que era un ardiente defensor y conocedor de las tesis lucistas y también martianas de la autenticidad en arte, filosofía y en todo, conoció estas palabras que mucho impactaron a Martí. A partir de ellas volverá luego en sus obras: “Yo no hago libros, hijo, porque nos hace falta el tiempo para hacer hombres”²⁴⁰. Tales palabras tuvieron que haber impresionado tanto al Maestro, quien experimentó en sí mismo análogo sentimiento, muchos libros que se propuso escribir sólo quedaron en apuntes, pues el tiempo para hacer hombres de bien en su patria y en toda su América no le alcanzaba. Con un tono que denota cierta melancolía se lamenta Agramonte: “¡Cuántos macizos tratados de ciencia a conciencia habría escrito el sabio Don Pepe (José de la Luz), de no haberse consagrado a la tarea formativa de una generación, ya mambisa, ya reformista! ¡Y cuántos, a no haber sido por análoga causa, hubiera dejado concluidos Martí!”²⁴¹.

Muchas son las referencias en sus obras en que Martí hace alusión a Luz y Caballero, muestra fehaciente de la influencia que dejó en él. Citar y comentar cada una de ellas requeriría una investigación independiente. Establecer una conversación entre Martí y José de la Luz sería contenido para un sustancioso trabajo posterior. Sólo para terminar extraemos éstas que bien pueden resumir las características principales de Luz. Su sabiduría, humildad y capacidad de sacrificio por la causa cubana: “Supo cuanto se sabía en su época; pero no para enseñar que lo sabía, sino para transmitirlo. Sembró hombres”²⁴². Y más adelante, en el mismo volumen de sus obras completas, recogiendo el sentir generalizado de profundo agradecimiento de toda una generación de cubanos, que se formó e inspiró bajo su guía, sentencia: “Él, el padre; él, el silencioso fundador; él, que a solas ardía y centelleaba, 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 que

²³⁸ Cfr. RIVAS TOLL, Elena, o.c., p. 37.

²³⁹ Cfr. AGRAMONTE, Roberto, o.c., p. 773.

²⁴⁰ *Cuba. Pintura*, O.C., t 5, p. 282.

²⁴¹ AGRAMONTE, Roberto, o.c., p. 758.

²⁴² *Cuba. Educación*, O.C., t 5, p. 249.

sólo brillaría sobre sus huesos (...) él, que de la piedad que regó en vida, ha creado desde su sepulcro, entre los hijos más puros de Cuba, una religión natural y bella, que en sus formas se acomoda a la razón nueva del hombre, y en el bálsamo de su espíritu a la llaga y soberbia de la sociedad cubana- y termina- (...) así ama, con apego de hijo, la patria cubana a José de la Luz”²⁴³.

Creemos no errar si afirmamos que en estos tres pilares de la filosofía, la cultura, la educación y el patriotismo cubano, ve Martí ejemplos de la nueva manera de hacer y enfrentar la filosofía, de esa filosofía comprometida y enraizada en los problemas de la realidad cotidiana. Lo que hoy hemos dado en llamar una filosofía socialmente contextualizada, bien pudiera encontrar precursores en estos cubanos de finales del XVIII y, sobre todo, del XIX.

B. Krause y el krausismo español

Durante su etapa de estudiante en la Universidad de Madrid (1871), entró en contacto con la doctrina del filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) a través de los profesores españoles, fundamentalmente a partir de las enseñanzas de Julián Sanz del Río. Las tribunas del krausismo, además de la ya mencionada Universidad madrileña, era su Ateneo donde Martí leía a los clásicos. Es el momento en que ascienden al poder los seguidores del krausismo constituyendo uno de los procesos más interesantes y paradójicos en el panorama europeo de fin de siglo, marcado precisamente por ese fenómeno de la ascensión social de los intelectuales como grupo, y de sus actuaciones decisivas en la vida política. De esta manera la Universidad española, comenzando por la de Madrid, gracias a los influjos de los profesores krausistas, comienza una nueva etapa de profesionalización y dignificación.

No obstante, en España el adjetivo krausista será un adjetivo peyorativo que utilizan los enemigos de estos pensadores para connotar su cualidad de antiespañoles o extranjerizantes²⁴⁴. Lo cierto es, añade Rodríguez de Lecea, que Krause, y también sus discípulos directos más destacados dicen una y otra vez que de lo que se trata es de enseñar la filosofía, a tener los ojos y la mente abiertos para aprehender la realidad,

²⁴³ *Cuba. Educación*, O.C., t 5, pp. 271-272.

²⁴⁴ Cfr. RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, “El krausismo y Latinoamérica”, VV.AA., *El Krausismo y su influencia en América Latina*, o.c, pp. 23-24.

armonizando siempre, eso sí, la razón con los sentidos, el espíritu con el cuerpo, el individuo con la sociedad.

Partiendo de estos postulados, y con la formación que ha recibido Martí en Cuba, no es difícil pensar que se sintiera atraído por esta manera de ver y hacer filosofía.

Para presentar brevemente el esquema del sistema de Krause nos auxiliamos del mismo artículo de la investigadora anterior, la cual plantea lo siguiente: se parte de un principio, cierto para todos, que es el Yo, y a través de un proceso de análisis, se busca una verdad última, fundamentadora, que es el Ser Absoluto-Dios. Desde esa verdad toda la realidad que se había ido descubriendo desde el Yo, adquiere objetividad y sentido. Todo-es-en-Dios, será la fórmula panenteística del sistema de Krause²⁴⁵. Entre las actividades del Yo se encuentran la del conocer, sentir y querer, las que actúan siempre en relación, incluso cuando se considera una sola de ellas. Ese concepto del sujeto va a ser la primera de las características básicas permanentes en el krausismo español. A esa caracterización anterior del sujeto, hay que añadir su carácter de ser compuesto de cuerpo y espíritu, en relación armónica, es decir naturaleza y espíritu, en su calidad de Hombre.

Otro punto importante es el concerniente a la ciencia. En este sentido, Krause lo que se propone es crear un sistema de la Ciencia en el que se sitúe cada uno de los objetos reales en el lugar dado del esquema ideal que abarque toda la realidad. Pero al ser la verdad y el bien únicamente dos aspectos del mismo ser, la propia tarea científica tiene una connotación de tarea moral que cumplir. “La ciencia es cosa de conciencia”, al decir de Sanz del Río²⁴⁶.

En lo concerniente al papel de la educación, se parte de que el mal únicamente puede venir de la ignorancia o de la pereza. Por lo que, la educación y la enseñanza se convierten en el instrumento más adecuado para prevenirlo. No obstante, dada la centralidad del sujeto en todo el proceso, que se sabe el protagonista principal, no hay espacio para el principio de autoridad en materia de ciencia y conocimiento, sino que cada sujeto debe iniciar su propio proceso, que puede ser guiado, ayudado, pero siempre libre. La libertad de cátedra, unida a la de libros de textos, de programas escolares, de creación de centros será quizá la más llamativa de las reivindicaciones de los krausistas. Su primer lema será “instrucción para todos”, de ellos son las iniciativas para la

²⁴⁵ Ibídem, p. 27.

²⁴⁶ Ibídem, p. 29.

constitución de los centros para la enseñanza de la mujer, las múltiples iniciativas de cátedras universitarias y la aparición de las llamadas universidades populares.

Con relación a la postura frente a la Iglesia como institución, partiendo de una profunda religiosidad interior, reflexionada y madurada por el individuo, pero que necesita de una comunidad de creyentes para hacer posible esa comunión de fe y acercamiento a Dios, la Iglesia jerarquizada, autoritaria y con un soporte material de riquezas, se les antoja falsa y distorsionada. Para coronar esta postura de enfrentamiento, el hecho de que el Concilio Vaticano I promulgara la infalibilidad del Papa determinará su separación formal de la Iglesia Católica.

No se limitará, sin embargo, el papel de los krausistas a lo antes señalado. Tomarán partido por uno de los problemas centrales de la vida de la colonia cubana al otro lado del Atlántico, la esclavitud. En la junta directiva de la Sociedad Abolicionista de Madrid tomarán asiento varios krausistas. Trabajarán sostenidamente en dos direcciones, la primera, sensibilizar a toda la sociedad española de la necesidad de acabar con esa inmoral práctica y, en una segunda dentro del Parlamento como diputados. La Sociedad Abolicionista aprovecha la libertad de prensa para poner de manifiesto las arbitrariedades y atrocidades que se cometen con los esclavos, y va alertando a la opinión pública acerca de la auténtica situación que se vive en las islas.

Luego de este sucinto recorrido, veamos entonces cómo aparece reflejada esta huella en el pensamiento martiano. En las obras completas encontramos seis citas directas de Krause. Cuatro de ellas corresponden a 1875, poco después de haber terminado su primer destierro en España. La quinta es muy probable que sea de la propia época y la última de 1889.

Aunque en la primera no cita explícitamente el nombre del filósofo alemán, sí deja ver su simpatía por el liberalismo político de los krausistas españoles, evidentemente más marcado que el mero interés por el idealismo de Krause y de la filosofía clásica alemana, que tampoco, como expresamos anteriormente, había sido considerada adecuada por los filósofos cubanos estudiados. Es por aquí y no mucho más allá, de acuerdo con Gómez Treto, que llega Martí a Krause y el krausismo.

En la *Revista Universal* en 1875 escribía:

“Sin discusión alguna, en Madrid se vive estrecha vida científica, y abundante y buena vida literaria. Son en esto, sin duda, parte principal, las condiciones imaginativas y el

cielo todavía azul de los españoles, no muy asimilables ciertamente a las graves especulaciones alemanas en que, a despecho de la originalidad, mas con trabajo y ampliación notables, ocupó su inteligencia Sanz del Río, y la ocupan hoy Patricio Azcárate, Macías, Francisco Giner de los Ríos y el lógico, el honrado, el vigoroso Salmerón²⁴⁷. Ellos alemanizan el espíritu; ellos explican a un pueblo de imaginación generalizadora abstractas durezas de inteligencia positiva: ellos krausifican el derecho; pero ellos son espíritus severos, limpios, claros, e hijos en verdad legítimos de la grave madre ciencia”²⁴⁸.

Era de admirar en aquella época el respeto a las ideas de Sanz del Río en contraposición con la intolerancia secular. Su prédica se caracterizaba por el anticonvencionalismo, y por la protesta ante lo vigente. La vida era para los krausistas cosa seria, lo que explica el seguimiento que tuvieron de la juventud española del momento. Para Agramonte, su *ethos* era el propio riguroso de Martí. Enfatizaban la disciplina de la mente, el amor al trabajo serio y la ciencia como paso a la modernidad. El hombre es libre para vivir en la verdad o en el error. La razón es el asiento de la entereza, y sólo quien amolda sus palabras y actos a la norma racional merece llamarse hombre completo, coincidiendo esto con la moral martiana.

Esta apreciación de los krausistas españoles parece confirmada en cuanto a Krause por una de sus anotaciones hecha durante su etapa de estudiante en España, que aparece en sus cuadernos de apuntes:

- “Krause no es todo verdad. Este es simplemente lenguaje simplificador, divisor, castellano del que me valgo y uso porque me parece más adecuado para realizar en la expresión exterior (expresar) mis ideas.

-¡Sus ideas!

- Ideas mías. La independencia racional, sólo de la verdad natural incambiable y de la deducción lógica exacta, -dependiente, es muy noble y esencial condición del alto espíritu humano”²⁴⁹.

Esta nota anterior deja ver su valoración de Krause. El Yo de Krause está contenido en la unidad Hombre y según el filósofo su parte espiritual pertenece al espíritu y su parte

²⁴⁷ Admira Martí la actitud de Nicolás Salmerón de haber proclamado en las Cortes el derecho de las colonias americanas a separarse de la metrópoli.

²⁴⁸ *Europa. España*, O.C., t 15, p. 39.

²⁴⁹ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 2*, O.C., t 21, p. 98.

corporal a la naturaleza. Mientras que el Yo de Martí “(...) no es más que el ser (...) puesto en sí mismo y compuesto en sus relaciones con los demás seres...”²⁵⁰.

En Krause el compuesto cuerpo-espíritu-hombre deviene, para Rivas Toll, del compuesto naturaleza-espíritu-humanidad y ambos son concreciones del Yo y su armonía. Y aunque en Martí se produce entre ellos, pone en evidencia el carácter de ser armónico entre el espíritu y el cuerpo, como elemento que conforman al Hombre como ser concreto. De esta forma el hombre es portador de la armonía de los elementos fundamentales que componen la realidad en su calidad de ser natural y social, y encuentra en Krause: “La aspiración filosófica de lograr una cosmovisión que sitúe los diversos aspectos de la realidad y del conocimiento como la armonía sustancial de todos los órdenes del ser y el conocer; se llena de expectativas con el racionalismo armónico de Krause”²⁵¹.

A Martí esta filosofía del racionalismo armónico del pensador alemán, le viene a enriquecer su concepción sobre la armonía. Esto, sin dudas, va a favorecer sus intentos de búsqueda de esa filosofía conciliadora de relación y de ubicarse entre el materialismo y el idealismo. Por eso nos dirá: “Yo tuve gran placer cuando hallé en Krause esa filosofía intermedia, secreto de los dos extremos, que yo había pensado en llamar Filosofía de relación”²⁵².

Coincidiendo con Gómez Treto, Martí encuentra en el Krause que le muestran los liberales españoles, un instrumento de apoyo a previas intuiciones suyas, si no enseñanzas de sus maestros cubanos que bebieron en la Filosofía electiva de los P. Caballero y Varela.

La subjetividad martiana marcada por su armonismo cósmico establece la relación hombre-mundo, convirtiéndose en uno de los pilares para la conformación de su doctrina social que aboga, entre otras cosas, por el equilibrio, armonía y justicia entre todos los hombres como derecho justo e inalienable²⁵³. Krause mantuvo en sus obras, y Sanz del Río continuó sus ideas, la urgencia de que se integrase una federación o asociación universal, a base de asociaciones autónomas.

²⁵⁰ Tesis defendida por el profesor Elier Amat, profesor de Filosofía de la Universidad de La Habana. En RIVAS TOLL, Elena, o.c., p. 45.

²⁵¹ AMAT, Elier, *Influencias del krausismo en el pensamiento martiano*, Tesis Doctoral. Cfr. Ibídem, p. 46.

²⁵² *Filosofía*, O.C., t 19, p. 367.

²⁵³ Cfr. RIVAS TOLL, Elena, o.c., p. 46.

Estos pensamientos de Nicolás Salmerón, recogidos por Agramonte en la obra ya citada, encuentran también acomodo entre la doctrina martiana, dirá el krausista: “Debes hacer el bien con pura, libre, entera voluntad y por los buenos medios”; “Debes afirmar la verdad porque la conoces, no porque otro la conozca”²⁵⁴.

De todo lo anteriormente planteado es lógico pensar que en el momento de su arribo a Madrid en 1871, en pleno auge de las ideas del filósofo alemán, contrarias a todo dogmatismo, conciliadoras de la razón y la dignidad humana, partidarias del liberalismo político, que acentúan su tendencia a la disciplina de la conducta, y logra despertar en la juventud la inquietud por asomarse al paisaje intelectual de Europa, la educa en la tolerancia, la acostumbra a pensar por cuenta propia, y la enseña a respetar las posiciones ajenas, en fin, lo que pudiéramos llamar un movimiento de renovación europeizante, va a encontrar en Martí un receptor atento que sentirá, desde luego, su influencia. Pero, y en esto hay casi unanimidad de criterios, no será Martí un discípulo ni seguidor de esta escuela ni sistema filosófico. Formado en los más puros ideales de sus maestros cubanos encuentra en Krause y los krausistas españoles una herramienta útil a sus intereses y objetivos, a la cual se adhiere y utiliza para llamar la atención y concienciar a la sociedad española sobre la situación de la Isla, recuérdese que, acabado de arribar a Madrid publica *El presidio político en Cuba*, y, en 1873, *La república española ante la revolución cubana*.

No es Krause, en lo que tiene de original, sino el complejo de su pensamiento, ese ensayo de síntesis armónica de la filosofía de su época, lo que atrae a Martí. Su tendencia liberal y democrática, su sentido orgánico de la sociedad y su actitud espiritual ante el mundo y la vida hallaron terreno abonado en la conciencia del Apóstol. El krausismo español fue el pensamiento de los liberales de la época; y quien como Martí considerara la libertad como valor supremo, no podía sustraerse a su influencia²⁵⁵.

Para Ignacio Delgado, a Martí no sólo le agradan la lógica y el lenguaje filosófico krausista, pero para él si algunas ideas fundamentales del krausismo arraigan en el pensamiento martiano, esto se debe a cuanto ellas tienen en común con la filosofía de Emerson, que para su consideración será uno de los intelectuales contemporáneos que marcaron de manera más directa y profunda el sentir filosófico del pensador cubano. Destaca Ignacio que entre estas ideas se pueden citar las siguientes: la interrelación

²⁵⁴ Cfr. AGRAMONTE, Roberto, o.c., p. 220.

²⁵⁵ Cfr. JORRIN, Miguel, o.c., pp. 469-470.

naturaleza y espíritu, la divinización del universo y del hombre (“todo en Dios”), el ser finito fundido con el Infinito, Dios como fuente última de la verdad y del bien, la exigencia racional de proyectar la vida humana en una dirección marcada por la moral y el sentido religioso, entre otras.

Otra opinión en esta dirección la ofrece Gómez Treto, para el cual Martí no se formó ni filosófica ni políticamente en España. Afirma que una somera revisión de los textos martianos muestra que su formación intelectual tuvo por fuentes primarias a los grandes forjadores de la conciencia nacional cubana²⁵⁶. Para él, a Martí más le interesó la coyuntural proyección política, jurídica y metodológica del krausismo que su ideología idealista, lo que hizo que optara por él para usarlo más como arma táctico-política que por ser convicción.

Lo mismo parece opinar Rodríguez de Lecea. De acuerdo con ella, el paralelismo de las ideas de Martí con las de los pensadores krausistas españoles no estriba tanto en la pertenencia consciente, deseada y voluntaria a una escuela teórica, sino a esa característica de nacer de la necesidad y de la urgencia; de unas características históricas que lo provocan. Y eso además lo entendió muy bien Martí. De la misma manera que entendió la insuficiencia de los pensadores españoles sobre el problema cubano, entendió también la ansiedad que les guiaba hacia una solución del problema de España²⁵⁷.

Es indudable para Rivas Toll que el racionalismo armónico de Krause al aceptar las relaciones armónicas y equilibradas entre todos los fenómenos, incluyendo los del pensamiento, lo conduce a desear fundar la llamada Filosofía de relación. Además la ética de los krausistas dejó su influencia en el pensamiento de Martí y en interrelación con las ideas políticas y sociales que se avenían muy bien a su ideal independentista, enriquece los presupuestos ya formados que trajo de Cuba y los incorpora como arma teórico-conceptual en función de sus intereses políticos.

²⁵⁶ En sus obras Martí cita en dos ocasiones al P. Caballero, en doce al P. Varela, en treinta y dos a Luz y Caballero y en quince a su maestro Mendive. Cfr. GÓMEZ TRETO, Raúl, “Influencia del krausismo en Cuba”, *El krausismo y su influencia en América Latina*, o.c., p. 195.

²⁵⁷ Cfr. RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, “José Martí y la filosofía española”, Mesa Redonda José Martí (1853-1895), Separata de Filosofía Hispánica y Diálogo Intercultural, X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, 2000, p. 210.

C. La filosofía trascendentalista norteamericana

Durante su prolongada estancia en los Estados Unidos se relaciona con los escritos de los pensadores norteamericanos creadores de un movimiento idealista que tuvo su foco en el informal Club Trascendental, cuya publicación principal fue la revista *Dial*. En uno de cuyos números se lee: “Este movimiento es una revolución en marcha: no tiene un credo, ni una organización externa: se compone de mentes unidas sólo por el amor a la verdad y al trabajo; y cifran una sola y nueva esperanza: la de hacer las cosas mejores”.²⁵⁸ De sus representantes los de más marcada incidencia en el pensamiento martiano fueron, sin duda, Amos Bronson Alcott (1791-1888) y, sobre todo, Ralph Waldo Emerson (1803-1882), además de referirse en algunos momentos a Henry Thoreau (1817-862).

Es significativo tener en cuenta que los criterios sobre los destacados filósofos norteamericanos van a ser vertidos por un Martí más experimentado que ha venido madurando intelectualmente. A diferencia de las citas referentes a Krause y el krausismo español, caracterizadas por ser escuetas y esquemáticas, que en ocasiones recuerdan al perfil del estudiante universitario, estas constituyen verdaderos artículos donde no solamente demuestra tener un excelente conocimiento sobre la vida de ellos, sino también, y esto, es más importante, desarrolla la visión filosófica dejando ver claramente su satisfacción e identificación.

Aunque es evidente la influencia que pudo haber recibido, algunos investigadores dejan claro que cuando Martí se encuentra con ellos ya tenía formada su concepción filosófica. Para Miguel Jorrín existe, a no dudarlo, mucho de trascendentalismo en el pensamiento de Martí, y una semejanza con Emerson que es más bien coincidente que determinante. Para él, Martí halló en Emerson un pensador afín, lo conoció y admiró profundamente, pero cuando se encuentra con su filosofía, ya tenía él formada la suya²⁵⁹. En la misma dirección parece navegar Rivas Toll, y para Ignacio Delgado en los trascendentalistas norteamericanos, Alcott y Emerson, está la copiosa fuente en la que nuestro pensador bebió el hondo “espiritualismo” que constituye un pilar esencial de su pensamiento²⁶⁰. Hiperbolizar tanto la influencia krausista como la de los pensadores norteamericanos en el pensamiento de Martí resulta, a juicio de Pablo Guadarrama, muy

²⁵⁸ Cfr. AGRAMONTE, Roberto, o.c., p. 103.

²⁵⁹ Cfr. JORRÍN, Miguel, o.c., p. 468.

²⁶⁰ Cfr. DELGADO GONZÁLES, Ignacio, o.c., p. 30.

relativa, si se toma en cuenta el peso que tiene en la formación del héroe nacional la cultura cubana. Es más prudente considerar que Martí no dejó oscilar su pensamiento filosófico tan fácilmente, aunque las circunstancias culturales de cada país y período tuvieron que desempeñar algún significativo papel en su evolución intelectual, porque su pensamiento pudo felizmente escapar a los férreos, pero no inexpugnables muros de los espacios y los tiempos²⁶¹.

a. Amos Bronson Alcott (1799-1888)

En su ensayo “Bronson Alcott, el Platoniano”²⁶², dedicado a la figura del pensador, pedagogo, literato y humanista norteamericano, deja entrever su admiración por este “viejo soñador” e “idealista sin mancha”, “filósofo platónico, que salió a vender libros cuando mozo y volvió del viaje haciéndolos”. Profundo amante de la paz y las relaciones cordiales entre los seres humanos, como Martí, que “mientras más fuese lo brutal, más claro era su deber de no serlo” y, “si los hombres nutren con su malas prácticas lo que tienen de fieras, yo haré con las mías por nutrirles lo que tienen de palomas”. Celebra en él su pedagogía cercana a la persona, su manera clara de llevar el conocimiento a los campesinos, a los que no se le podía ir con el lenguaje propio de las academias, pero sin dejar por ello de transmitirles el conocimiento verdadero, “fue un libro vivo a quién los campesinos oían con gozo y con asombro de que les hablase tan al corazón sobre la poesía de sus faenas y el modo de ser dichoso en el alma porque lo que hacía Alcott, señala Martí, era lo correcto ya que se debe enseñar conversando, como lo hacía Sócrates, de aldea en aldea, de campo en campo, de casa en casa”.

En 1834 inaugura la Temple School en Boston, que se hizo famosa por sus originales métodos, basados en el autoanálisis y en el deseo de estimular la personalidad del niño mediante la conversación, más que a partir de la repetición mecánica de lo aprendido. Además, trataba de desterrar las nocivas prácticas impositivas y hasta en ocasiones violentas como métodos pedagógicos.

La preocupación y ocupación del maestro norteamericano relacionada con la formación integral del hombre y mujer, no sólo la formación profesional, sino la completa preparación de hombres y mujeres integrales, versados en las virtudes intelectuales y

²⁶¹ Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “¿Filosofía cubana en el exterior?”, o.c., p. 139.

²⁶² *Bronson Alcott, el Platoniano. Norteamericanos*, O.C., t 13 pp. 187-190. Las citas que utilizamos son recogidas de este trabajo.

morales, es también compartida por Martí, porque “lo que estamos haciendo son abogados, y médicos, y clérigos, y comerciantes; pero ¿dónde están los hombres?”

La escuela fue denunciada en la prensa, y en 1839 tuvo que ser cerrada. Las críticas vinieron de sacerdotes, poetas y maestros que no compartían los métodos de Alcott, no obstante haber ganado el cariño y admiración de sus alumnos. Ante estos criterios plasma Martí las opiniones muy autorizadas de Emerson, el cual planteaba: “Tu sistema es justo (...) no te amedrenten los enemigos de la bondad, no abandones la predicación un solo minuto”. A pesar de cerrar la escuela, no abandonó su pasión por la filosofía y la naturaleza. Continuó enseñando a través de sus conversaciones filosóficas que desarrollaba en su casa en el campo, donde muchas personas acudían a escucharle, “como sus discípulos a Sócrates”, pláticas que las desarrollaba fundamentalmente en el tiempo de verano, de tal intensidad y claridad “que un amigo le conoció a otro que venía de una de ellas por el resplandor del rostro”.

A este insigne hijo de los Estados Unidos, que regaló “ideas que parecen luces en aquel histórico *Dial*, donde la filosofía trascendental quedó más bella cuando él la dotó con sus Versículos Orfeicos; al filósofo ilustre entre los trascendentalistas, que quisieron conformar los accidentes del mundo a su esencia, el hombre al Universo y la vida a su fin”, se sintió atraído e influido nuestro filósofo.

b. Ralph Waldo Emerson (1803-1882)

Ralph Waldo Emerson nació en Boston, la “Atenas norteamericana”, en 1803. Ciudad de grandes colegios, ásperos críticos, famosos poetas y cultos novelistas. Publica en 1836 su primera obra *Naturaleza*, y luego *La ley de la vida y Ensayos* (1ra. Serie, 1841; 2da. Serie, 1844), y *Poemas* (1847), libros en los cuales funda el entramado filosófico que se denomina *trascendentalismo*, constituyéndose en uno de los guías espirituales de la juventud de su tiempo. Su estilo claro e impecable lo hacía permeable a todas las inteligencias²⁶³.

Emerson fue la figura principal del llamado “grupo de Concord”. Su filosofía se caracterizó por su espíritu independiente, y fue un ejemplo del luchador heroico frente a todo tradicionalismo. Se reveló como un hombre de letras independiente, como un

²⁶³ Un estudio muy detallado sobre este movimiento filosófico y la relación con el pensamiento martiano puede encontrarse en la obra ya citada de Agramonte entre las páginas 99 y 167. Para el desarrollo de esta parte de la investigación nos remitiremos fundamentalmente a ella.

homo pro se, como llamaron a Erasmo²⁶⁴. Supo, por propia experiencia, la penalidad que conlleva el ser-sí-mismo; pero que nada puede llevar al hombre a la paz interior sino ese ser-sí-mismo. El filósofo y educador cubano Luz y Caballero, quien también admiró a Emerson, escribió en uno de sus aforismos: “Nota al poeta de Emerson. ¿En qué se distingue éste del filósofo? Este descubre cosas –el otro expresión”²⁶⁵.

El término trascendentalismo era, en el tiempo en que se originó, para la gente común, equivalente a lo fantástico; o mejor, lo contrario al sentido común, que según Hegel sólo servía para confeccionar recetas de cocinas. Era pues un vocablo peyorativo cuando se generó, pero fue acuñado y adoptado en definitiva.

Emerson definió el trascendentalismo como la reafirmación del idealismo, para el cual todo radicaba en la conciencia del hombre, en el poder del pensamiento y de la voluntad, en la inspiración, y en la percepción intuitiva del milagro que era el hombre y la naturaleza. En la práctica mantenía, frente a la tradición, la libertad, y la idea de cambio, y las reformas sociales entre las que primaba el abolicionismo.

Su filosofía, de profundas implicaciones morales y estéticas, la halló en el trascendentalismo de Kant, aunque, señala Agramonte, el término tiene connotaciones diversas, no son coincidentes. No obstante, el trascendentalismo norteamericano se convirtió pronto en una filosofía ecléctica, que incrementó sus criterios y creencias con los textos esotéricos de los libros sagrados del Oriente, tales como el *Bhagavad Gita* hinduista y las *Analectas* de Confucio. Añádase el aporte del místico Swedenborg, las obras de los platónicos de Cambridge, los escritos de los metafísicos ingleses del siglo XVII, el eclecticismo de Víctor Cousin y los exámenes de Mme. Stael y de François Fourier²⁶⁶. El emersonismo, más que un sistema filosófico concluso, era una actitud ante la vida.

Además de oponerse a la filosofía inglesa de la experiencia, liderada por Locke, los trascendentalistas norteamericanos que se agruparon con Emerson, rechazaron el materialismo, el racionalismo puro, el calvinismo, puntos del deísmo, el trinitarismo y el *ethos* comercialista de la clase media superior. La filosofía de Emerson ha de ser considerada como un conjunto de reflexiones, de meditaciones, más bien que como tratados sistemáticos filosóficos en sí, si se tiene en cuenta que uno de los extremos que

²⁶⁴ Cfr. AGRAMONTE, Roberto, o.c., p. 102.

²⁶⁵ *Ibidem*

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 105.

más se destacan en ella es la tesis de lo contradictorio de la realidad, lo que se opone a la concepción de un sistema. La suya es una filosofía no de sistema, sino de problemas, de problemas de la vida, de la naturaleza y de la sociedad. En su libro *Naturaleza*, que es entre los de Emerson el que se aproxima más a un sistema de filosofía e incide en Martí, sostiene que la mente es superior a la materia, y que el hombre limitado irá a dar en el Creador sin límites. Según Emerson, el hombre, a su vez, en momentos de plenitud de su espíritu, por un acto de percepción, puede comprobar que “él tiene acceso al Espíritu entero de Dios”, y que él es asimismo “un creador en lo infinito”²⁶⁷. En este libro, de sólo 95 páginas, está contenida toda la esencia de la filosofía emersonina. Constituyó una revolución en el pensamiento de su época, marcada por la primacía de la física mecánica de Newton y la psicología de las sensaciones de Locke. Se sustentaba que no se podía abogar por el libre albedrío debido a que el mundo estaba aprisionado por las leyes de causa y efecto. El hombre era un ente pasivo, a base de sus sensaciones. Por consiguiente, todo conocimiento venía de fuera. Era la victoria de la circunstancia sobre el hombre. No obstante, se debe a la filosofía de Emerson haberse dotado al pensamiento de un órgano visual más fino y perfecto para percibir la complejidad de ambos universos: Naturaleza y Hombre, en su nueva filosofía la naturaleza se pone al servicio moral del hombre. El Universo dejó de ser interpretado mecánicamente, por la newtoniana ley de acción y reacción y retropropulsión, y el mundo de la naturaleza se vio como un proceso, como un devenir. Ya el hombre no sería por más tiempo una secuela del medio ambiente, una víctima de éste, como postulaba todo el materialismo. Desde ahora lo supremo es el Espíritu, no la Materia. Ahora las ideas son soberanas. Ellas son instrumentos seguros con las cuales el hombre puede modelar el Universo y adaptarlo a sus necesidades.

Su punto de partida es que el Universo se compone del Espíritu o Alma (*Me*) y de la Naturaleza (*Not-Me*). El hombre puede influir en la Naturaleza; pero a la par puede a veces entrar en una especie de comunión mística con el Espíritu Divino. En este momento todo egotismo se desvanece. No soy nada, y veo todo. Éstas son las *visiones* y los *éxtasis* emersonianos. Las corrientes del Ser Universal circulan a través de mi espíritu. Y yo soy entonces una *porción* de Dios. Ese Ser Universal es la Sobre-Alma que lo penetra todo. Ésta es la única realidad²⁶⁸.

²⁶⁷ Ibídem, p. 106.

²⁶⁸ Ibídem, p. 109.

En Emerson todo hecho de la naturaleza es un reflejo o símbolo de algún hecho espiritual. Lo justo en lo espiritual es lo derecho en lo físico, lo injusto tiene su símbolo en lo torcido, el sentimiento es cosa del corazón. Dentro de esa propia doctrina emersoniana, Martí afirma: “No hay verdad moral que no pueda ser expresada, como la mejor de las comparaciones poéticas, con un hecho físico. No se puede abrir un libro de ciencia sin que salten en montón ilustraciones precisas de los hechos del espíritu.- Si hechos del espíritu”²⁶⁹. Sobre ese principio de correspondencia reflexiona Martí: “Asombran las correspondencias y relaciones entre el mundo meramente natural y extrahumano y las cosas del espíritu del hombre, tanto que un axioma científico viene a ser una forma eminentemente gráfica y poética de un axioma de la vida humana”²⁷⁰.

Al señalarle a Gonzalo de Quesada y Aróstegui cómo organizar sus escritos, indicó, al referirse a la publicación de sus semblanzas de figuras prominentes de los Estados Unidos, en primer lugar, a Emerson, y esto, no creemos que fuera por obra de la casualidad. Para Martí, que pensaba y repensaba lo que iba a decir o escribir, y para el que las palabras las colocaba en el lugar preciso para expresar todo lo que quería, es signo del lugar que ocupó el destacado pensador norteamericano y cuánto se identificó con su vida y sus ideas.

Este ensayo lo publica en *La Opinión Nacional*, de Caracas, el 19 de mayo de 1882²⁷¹, como digno homenaje a tan excelsa figura, rendía homenaje póstumo a un guía y formador de hombres, al que había consagrado su vida a llevar la luz de la verdad a todos sus compatriotas. No sabía, ni podía adivinarlo, que exactamente este mismo día, 13 años después, moriría él en los campos de batalla de Cuba.

Acercarse al estudio de esta obra y luego de haberla revisado y analizado, no se puede menos que estar de acuerdo con Ignacio Delgado cuando afirma que, es una realidad innegable que Martí se había identificado con las tesis fundamentales de Emerson. Sintoniza con su valoración optimista e idealista donde halla primacía la conciencia del hombre sobre la realidad física y confía en el poder del pensamiento y de la voluntad por encima de los acontecimientos naturales. Asume su visión mística de la naturaleza, sometida a la soberanía del espíritu, interpretada no mecánicamente sino como un proceso vivo que deviene espíritu y que convierte a los hechos naturales en caminos que

²⁶⁹ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 18*, O.C., t 21, p 396.

²⁷⁰ *Fragmentos*, O.C., t 22, p. 141.

²⁷¹ *En los Estados Unidos. Norteamericanos*, O.C., t 13, pp. 16-30.

conducen a realidades trascendentales. Comparte también la visión del hombre como centro del Universo, sumergido en la naturaleza, y como ser divinizado que es capaz de entrar en una especie de comunión mística con el Espíritu Divino, quien es también Naturaleza. Hace suyas también la defensa del carácter ético, de la libertad y de las reformas sociales en pro de la emancipación del hombre²⁷².

Demostrando un profundo conocimiento de la figura de Emerson e imbuido de un lenguaje que ronda lo poético, articula el escrito, de 15 páginas, de tal manera que nos va revelando la profunda personalidad del poeta y filósofo, pasando, incluso, por las características físicas, de carácter y hasta penetrar y describir su hogar. Homenajear de la manera que podía Martí, con su pluma, dando a conocer a todos quién fue y qué hizo este norteamericano de padres ingleses, era un deber para nuestro Martí porque esa luz que derramó sobre la tierra no se podía apagar, ni podía ser privilegio sólo de unos cuantos, “cuando un hombre grandioso desaparece de la tierra, deja tras de sí claridad pura, y apetito de paz, y odio de ruidos”²⁷³.

Era una realidad que había muerto, que su pérdida era muy significativa y sentida pero no provocaba dolor, ni angustias, ni llantos, “la muerte es una victoria, y cuando se ha vivido bien, el féretro es un carro de triunfo. (...) La muerte de un justo es una fiesta”²⁷⁴. Se pregunta entonces Martí: “¿Qué quién fue ese que ha muerto?” Y nos responde: “Pues lo sabe toda la tierra. Fue un hombre que se halló vivo, se sacudió de los hombros todos esos mantos y de los ojos todas esas vendas, que los tiempos pasados echan sobre los hombres, y vivió faz a faz con la naturaleza, como si toda la tierra fuese su hogar; y el sol su propio sol, y él patriarca”²⁷⁵.

El sentido y valor de la amistad, que para nuestro Apóstol está comprendido como uno de los valores fundamentales que deben caracterizar a todo ser humano, fue también punto de coincidencia con Emerson, que “amaba a sus amigos como a amadas: para él la amistad tenía algo de la solemnidad del crepúsculo en el bosque”²⁷⁶.

Al principio señalamos que utiliza Martí un lenguaje que ronda lo poético, cargado de símbolos y metáforas, que hace que durante la lectura haya que volver una y otra vez sobre lo leído para lograr tener la mejor comprensión de lo que nos quiere decir. Este

²⁷² Cfr. DELGADO GONZÁLEZ, Ignacio, o.c., p. 31.

²⁷³ *En los Estados Unidos. Norteamericanos*, O.C., t 13, p. 17.

²⁷⁴ *Ibídem*

²⁷⁵ *Ibídem*, p. 18.

²⁷⁶ *Ibídem*

aspecto, señalado por la totalidad de los más destacados exégetas martianos, de que hay tanta poesía en su prosa como prosa hay en su poesía, lo va a destacar el propio Martí, pero esta vez en Emerson, lo que se nos antoja que estamos en presencia de una autoconfesión martiana: “Toda su prosa es verso”²⁷⁷. ¿Dónde no hay poesía en la obra martiana? La poesía es su vida y su vida está contenida en la poesía, la esencia de su más profunda filosofía, como en Emerson, está en sus versos. Alguno de ellos los tradujo Martí para La Edad de Oro: “Llamábanle, por lo profundo de sus visiones, su amor a lo perfecto y su veneración a todo lo bello, el Platón moderno”²⁷⁸.

Emerson ve a la naturaleza como el principio decisivo y punto de partida de toda la actividad del hombre. Al considerar a éste como parte de la naturaleza, lo sitúa en condiciones para interactuar y comprenderla. Pero también es fuente de conocimiento. La naturaleza es un agente activo y creador portadora de moral y virtudes para perfeccionar al hombre.

“No obedeció a ningún sistema”, de la misma manera que Martí, “lo que le parecía acto de ciego y de siervo; ni creó ninguno, lo que le parecía acto de mente flaca, baja y envidiosa. Se sumergió en la naturaleza, y surgió de ella radiante. Se sintió hombre, y Dios, por serlo. Dijo lo que vio; y donde no pudo ver, no dijo (...) Para él un árbol sabe más que un libro; y una estrella enseña más que una universidad; (...) no hay cirios como los astros, ni altares como los montes, ni predicadores como las noches palpitantes y profundas”²⁷⁹.

Ante los que lo criticaban y acusaban de oscuridad en sus ideas, escondiendo tras estas críticas buenas dosis de ignorancia y de soberbia, responde Martí: “¿Cuándo no fueron acusados de tales los grandes de la mente? Menos mortificante es culpar de inentendible lo que se lee, que confesar nuestra incapacidad para entenderlo”²⁸⁰.

El punto de vista de la armonía y unidad imperante en la naturaleza encuentra coincidencia con el de Martí:

“Él no halla contradicciones en la naturaleza: él ve que todo en ella es símbolo del hombre, y todo lo que hay en el hombre lo hay en ella. El ve que la naturaleza influye

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 19.

²⁷⁸ *Periodismo diverso. Sección constante*, O.C., t 23, p. 305.

²⁷⁹ *En los Estados Unidos. Norteamericanos*, O.C., t 13, pp. 20-22.

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 22.

en el hombre y que éste hace a la naturaleza alegre, o triste, o elocuente, o muda, o ausente, o presente, a su capricho”²⁸¹.

Para Martí, la naturaleza es todo lo que nos rodea, es omniabarcante, pero esa totalidad de manifestaciones se encuentran en perfecta armonía. Alaba tanto a la naturaleza, coincidiendo con Emerson, que se llega a percibir cierta sacralización: “Dios anda confuso; la mujer como sacada de quicio y aturdida; pero la naturaleza enciende siempre el sol solemne en medio del espacio”²⁸².

Ante la pregunta sobre el concepto de naturaleza se pregunta el Maestro:

“¿Qué es la Naturaleza? 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 (palabra ininteligible) 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 raquíutico, licuoso o terroso, regular todo, medido todo menos el cielo y el alma de los hombres (palabra ininteligible) es Naturaleza”²⁸³.

Martí pasa de esclarecer y darnos a entender el pensamiento de Emerson a exponer su propia concepción de la Naturaleza y el Universo, de tal manera que no nos damos cuenta, quizás como expresión de la identificación que ha logrado con el pensador norteamericano, que hace suyo lo de Emerson y en éste deja reposar su pensamiento. Lo que acabamos de mencionar no es exclusivo del ensayo que con su nombre le dedicó. En muchas más ocasiones va a referirse a él como “el veedor, que dijo lo mismo que Edison, el mecánico. Este, trabajando en el detalle, para en lo mismo que aquél, admirando el conjunto. El Universo es lo universo. Y lo universo, lo uni-vario, es lo vario en lo uno. La Naturaleza “llena de sorpresas” es toda una. Lo que hace a un puñado de tierra, hace al hombre y hace al astro”²⁸⁴.

El final de ensayo habla por sí solo de lo anterior:

²⁸¹ Ibídem, p. 23.

²⁸² *Prólogo al Poema del Niágara de Juan Antonio Pérez Bonalde*, O.C., t 7, p. 228.

²⁸³ *Juicios. Filosofía*, O.C., t 19, p. 364.

²⁸⁴ *En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 11, pp. 164-165.

“¡Anciano maravilloso, a tus pies dejo todo mi haz de palmas frescas, y mi espada de plata!”²⁸⁵.

Otro de los filósofos norteamericanos del grupo trascendental, a los cuales se acercó Martí fue a Henry Thoreau (1817-862), “el trascendentalista, el místico, el filósofo natural de Massachusetts”²⁸⁶. Sobre él tuvo intenciones de escribir un estudio, pero su influencia no llega a ser del nivel de los anteriores del mismo grupo, es por eso, que no consideramos oportuno adentrarnos en su pensamiento. Al final, no ampliará mucho lo alcanzado.

D. La filosofía moderna

Aunque en menor intensidad recibirá también el influjo de estos pensadores, en muchas ocasiones de mano de los ilustrados cubanos ya referidos. No obstante, en sus obras aparecen numerosas referencias lo que indica que Martí también se acercó por su propio interés a dichas fuentes²⁸⁷.

Para ganarse el sustento en Nueva York tuvo que recurrir a los trabajos de traducción. Es así que recibe la solicitud de la traducción del libro *Nociones de lógica*, de W. Stanley Jevons, donde se hace un profundo análisis de las concepciones de la filosofía y el método de Francis Bacon (1561-1626), hecho que le va a permitir no sólo acceder a este conocimiento, sino que luego propicia el que emita sus criterios sobre este filósofo de la ilustración inglesa. Toma nota Martí de un juicio emitido por un contemporáneo de Bacon, según el cual la *Instauratio Magna* era a su juicio “the chilliest of printed books”²⁸⁸ (el más frío de los libros impresos). Pero Martí, refiriéndose al *Novum Organum* de Bacon colocará esta nota: “que si todas las ramas de la ciencia nos enseñaran semejantes tratados de Lógica, todo el mundo llegaría a ser sabio sin sentirlo”²⁸⁹.

²⁸⁵ *En los Estados Unidos. Norteamericanos*, O.C., t 13, p. 30.

²⁸⁶ *Cuadernos de apuntes. Cuaderno No. 7*, O.C., t 21, p. 223.

²⁸⁷ En las obras completas de Martí se localizan 11 referencias a Hegel, 10 a Kant, 7 a Schopenhauer, 6 a Leibniz, otras tantas a Haeckel y a Fichte, 2 a Feurbach, 6 a Marx, 46 a Goethe, no obstante la mayor parte de ellas con un marcado interés literario. Además de 12 a Delacroix, 7 a Rosseau, 6 a Proudhon, 5 a Condillac, 4 a Lamennais, 3 a Montesquieu, 15 a Descartes, así como 13 a Balmes, 8 a Bacon, entre otros muchos europeos. Cfr. GÓMEZ TRETO, Raúl, “Influencia del krausismo en Cuba”, VV.AA., *El krausismo y su influencia en América Latina*, o.c., p. 195. Corroborado, además, por la posibilidad que nos brinda la edición digital con la cual también trabajamos.

²⁸⁸ *Cuadernos de apuntes. Cuaderno No. 7*, O.C., t 21, p. 421.

²⁸⁹ *Fragmentos*, O.C., t 22, p. 124.

Acerca de Descartes (1596-1650) consigna este planteo: “Sobre el fundamento de la certeza – Descartes y Malebranche invocan la veracidad de Dios”²⁹⁰. Ello lo completa, estableciendo el principio cartesiano: “lo que está contenido en la idea clara y distinta de la cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza”²⁹¹. En contraste con la manera de ver de Schelling, Descartes y Malebranche con respecto a la identificación del sujeto y el objeto a través de Dios, anota Martí lo siguiente: “Creen que la identificación del sujeto con el objeto se explica por la veracidad de Dios”, pero ésta es “causa demasiado lejana y absoluta e improbable, para que satisfaga en un caso concretísimo a un espíritu ansioso de verdad”²⁹².

Rechaza el idealismo cartesiano; no admite que “el yo pienso, luego soy” sea una verdad absoluta y principio fundamental del conocimiento. Martí califica el sistema cartesiano de soberbio. Entiende que “hay un sistema menos soberbio”, que puede formularse en estos términos: “El yo no es el origen verdadero; pero es el origen científico de todos los conocimientos. Lo cual se reduce a decir y significa que el yo individual es el origen de todos los conocimientos individuales. Y no es el origen: es el ser que los recibe y juzga y examina”. Y contrayéndose a la exposición de Balmes señala: “Es locura querer que del yo, que es parte, y sujeto, y nacido, nazca la verdad que hace ser y nacer. Pero es posible que el yo en sí absorba y en sí tenga en calidad de ser representante, cuanto se conoce y es cognoscible”. Para concluir con “esto me parece más lógico”²⁹³.

Le presta atención al planteamiento filosófico de Leibniz (1646-1716), del cual apunta: concibe “el Universo desenvuelto, en seres individuales, de los que cada uno encierra en sí en su grado y completa la representación del universo –reenvolviéndose en progresión simplificadora ascendente, siempre representante en cada una de sus partes del universo total-, y siempre agrupándose en grupo mayor que va en gradación constante hasta la Mónada infinita, creadora, consciente y libre de todos los seres subordinados y agrupados”²⁹⁴. Y comenta: “No la mónada igual en cada una de las Mónadas; la Mónada sobre todas las Mónadas, representada en cada una de ellas en todo menos en

²⁹⁰ *Cuadernos de apuntes. Cuaderno No. 2, O.C., t 21, p. 49.*

²⁹¹ *Ibídem, p. 47.*

²⁹² *Ibídem, p. 57.*

²⁹³ *Ibídem, p. 58.*

²⁹⁴ *Ibídem, p. 59.*

su omneidad, superioridad y libertad”²⁹⁵. Para Agramonte, esta última terminología es de clara influencia krausista.

Sobre David Hume (1711-1776) acota Martí: “Hume negó la existencia de los cuerpos”²⁹⁶. Y más adelante señala de modo seguro: “Nadie niega la verdad de los actos internos que inexplicablemente se suceden en sí: por esto la certeza es innegable, aun para Berkeley y Hume que negaron la existencia de los cuerpos. En los actos necesarios de la vida, la efectuaba y la creía. Y su negación era verdad, y si la verdad es la conformidad de la cosa con el concepto de la cosa ¿cómo se explica por verdadera esa ruda diferencia que Hume encontraba entre la certeza de sus actos, y la negación de sus aberraciones?”²⁹⁷

Coincidiendo con la aseveración que hace Agramonte, Martí se referirá a Pascal (1623-1662)²⁹⁸ en relación con la juventud anhelante, la cual debe tener por modelo de disciplina mental al ilustre matemático y filósofo de Clermont. El cubano, contrayéndose a aquel que dijo que para ser un hombre se tenía que saber geometría, asentó a su vez que “si el joven sueña, si tiene inquietas voluntades, si gusta más del devaneo que del raciocinio, si halla en De Musset más ciencia que en Pascal, de ningún modo debe ahogar en sí la inspiración incontenible, pero debe educarla hasta la solidez, debe fundarla en conocimientos que la robustezcan; sin torturar su espíritu de juventud, debe encaminarlo constantemente al orden”²⁹⁹.

De Voltaire (1694-1778) resalta su estatura histórica dentro de su época crítica, de combate y de transformación de Francia “y en la demolición de Europa, por Voltaire emprendida”³⁰⁰. Y en su magistral obra para los niños de América, *La Edad de Oro*, les dibuja esta imagen: “A los doce años escribía sátiras contra los padres jesuitas del colegio en que se estaba educando; su padre quería que estudiase leyes, y se desesperó cuando supo que el hijo andaba recitando versos entre la gente alegre de París; a los veinte años estaba Voltaire preso en la Bastilla por sus versos burlescos contra el rey vicioso que gobernaba en Francia: en la prisión corrigió *Edipo*, y comenzó su poema *La Henriada*”³⁰¹. Entre sus intenciones estuvo escribir un libro con el título *Los*

²⁹⁵ Ibídem

²⁹⁶ Ibídem, p. 48.

²⁹⁷ Ibídem, p. 50.

²⁹⁸ No es de los que más cita Martí en sus escritos, sólo lo encontramos en dos ocasiones.

²⁹⁹ *Nuestra América. Letras*, O.C., t 6, p. 367.

³⁰⁰ *Nuestra América. Guatemala*, O.C., t 7, p. 137.

³⁰¹ *La Edad de Oro*, O.C., t 18, pp. 396-397.

libertadores de la humanidad. Allí hubiera situado “por el ejercicio de la libertad del pensamiento” a Voltaire, junto a Rousseau³⁰². Califica el escepticismo de Voltaire de “incredulidad convencional”³⁰³. Durante su estancia en Guatemala, destacando el influjo del francés entre la juventud de ese país centroamericano y de los restantes que acudían de las vecinas repúblicas, señala que “una volteriana sonrisa anima los frescos labios de los jóvenes de las cinco Repúblicas hermanas, que envían a sus hijos a estudiar en la Universidad de Guatemala, -la única que hay en América Central”. Se admira cómo el “anciano de Ferney reina entre ellos como reinó en París el famoso día de su apoteosis”³⁰⁴.

Con respecto a Kant (1724-1804), Martí aprecia su elaboración de la teoría del conocimiento; pero sobre todo el haber planteado el filósofo alemán el problema central de la filosofía: el de cómo la mente humana, el sujeto, que no tiene forma ni extensión, es capaz de aprehender las cosas extensas; es decir la relación entre el yo y el no-yo, entre el sujeto y el objeto, entre el entendimiento y las cosa. Sobre las disquisiciones con relación al principio de contradicción, dice que Kant “presenta el principio de contradicción negando la necesidad de la adición a mi mismo tiempo y presentándola así: Un predicado que repugna a una cosa no le conviene”. Señala la oposición kantiana a que en la definición del principio apareciera la palabra imposible, como lo había escrito santo Tomás, por considerar que “nada expresa en el principio”. Pero a pesar de que “Kant quiso variar la fórmula, (...) sólo copió la fórmula de los cartesianos sobre la certeza”³⁰⁵.

Elogia la capacidad de “Alemania que cría hombres de talento, menudos y pacientes, (...) que lo que saben, lo saben en el hecho que penetran, desencajan y estrujan con mirada invasora (...) por eso, cuando nace un alemán kantiano, constructor e imaginador (...) se entra en ellos y saca (...) gran suma de mieses”³⁰⁶.

Coincidiendo con Agramonte, hay un concepto que le es simpático a Martí dentro de la sociología kantiana, al que hace referencia en sus lecciones en Guatemala; y es aquél en que asienta que este “idealista platoniano”³⁰⁷ anheló en su obra *La paz perpetua* el

³⁰² *Otros fragmentos*, O.C., t 22, p. 316.

³⁰³ *Cuba. Música*, O.C., t 5, p. 301.

³⁰⁴ *Viajes*, O.C., t 19, p. 84.

³⁰⁵ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 2*, O.C., t 21, p. 65.

³⁰⁶ *Nuestra América. Miscelánea*, O.C., t 8, p. 434.

³⁰⁷ *Fragmentos*, O.C., t 22, p. 128.

advenimiento del “ciudadano universal”³⁰⁸. Por otro lado, cuando el Apóstol habla de lo ilímite y cuando posteriormente afirma que “el hombre es un pedazo del cuerpo infinito”³⁰⁹, este modo de concebir y de meditar tienen su raigambre en el trascendentalismo de Kant, que en este punto influyó en el trascendentalismo emersoniano³¹⁰.

Fichte, Schelling y Hegel encuentran también espacio en el pensamiento martiano. En sus apuntes de *Filosofía* plasma lo siguiente:

“Fichte estudia el hombre en sí, como sujeto de cuanto piensa, y se queda en él. Schelling ve al hombre análogo a lo que lo rodea, y confunde el Sujeto y el Objeto. Hegel, el grande, los pone en relación”³¹¹.

La doctrina metafísica de Schelling (1775-1854), a juicio de Agramonte, se encuentra en la base de numerosos desarrollos filosóficos martianos, no sólo por vía directa, sino a través de los trascendentalistas norteamericanos, para los cuales trascendencia es toda experiencia que, por mínima que sea, nos descubre el Universo.

Sobre el “pesimista” Schopenhauer (1788-1860) deja claro su no coincidencia en cuanto al dolor. El hombre de pensamiento pero también de acción, sale al encuentro del concepto de dolor que caracteriza como “filosófico”, propio de los teóricos que se resignan a aceptar la realidad tal y como es dada y no como pudiera o debiera ser. Para el alemán, “el dolor es perenne”, con lo que no coincide Martí porque, “lo que es perenne es la causa del dolor. El dolor es el resultado de la inconformidad de la naturaleza sentidora –alma- con la existencia real. O la inconformidad del deseo con el logro. Aquél es el dolor de los pensadores y poetas, -ultrahombres. Este es el dolor de los hombres. Aquél es el dolor filosófico”³¹². Para Martí su dolor será siempre el dolor de los hombres.

Se detiene en el positivismo de Comte, Littré y Spencer señalando los aspectos que considera positivos, como también, aquellos con los que no está de acuerdo de esa filosofía. En sus notas de Guatemala indica: “¡Novedad el positivismo! ¡pues lo ha habido en toda la Filosofía, aun en las más remotas, como sana reacción de la inteligencia libre del hombre contra las imposturas o soberbias sacerdotales! Es un

³⁰⁸ Ibídem

³⁰⁹ *Nuestra América. México*, O.C., t 6, p. 226.

³¹⁰ Cfr. AGRAMONTE, Roberto, o.c., p. 207.

³¹¹ *Juicios. Filosofía*, O.C., t 19, p. 367.

³¹² Ibídem, p. 368.

método permanente en la historia del hombre. Lo único que varía, y le da aire de novedad cada vez que aparece, es el mayor saber acumulado con el tiempo”³¹³. Rechazó el positivismo dogmático y mecanicista que se detiene en el fenómeno y no lo trasciende, “que con el sano deseo de alejar a los hombres de construcciones mentales ociosas, está haciendo el daño de detener a la humanidad en medio de su camino”³¹⁴. Alaba el papel de la ciencia como vía de conocimiento, pero, al mismo tiempo, alerta sobre lo absoluto de su postura, es verdad, nos va a decir, “que se debe poner tierra primero antes de adelantar un paso en la ciencia; pero no se puede hacer calzada al cielo”³¹⁵.

En su escrito *Darwin ha muerto* se refiere a éste en los términos de “poeta de ciencia”, reconoce los valores de su nueva teoría de la evolución. Pero presenta sus recelos contra la selección natural: “Es esa la ley (...) que inspira hoy a los teorizantes cegables y noveles, que tienen ojos ligeros y sólo ven la faz de las cosas, y no lo hondo”³¹⁶. No está en desacuerdo en que la evolución es un proceso real y científicamente aceptado, en que los animales, incluyendo al hombre, y las plantas de hoy, son el resultado de múltiples transformaciones (mutaciones) de seres primitivos e inferiores. Ahora, “la alarma viene de pensar que cosas tan bellas como los afectos, y tan soberbias como los pensamientos nazcan a flor de la carne, o evaporación del hueso, del cuerpo acabable”³¹⁷. Martí está en la línea de que sólo el proceso evolutivo no es suficiente para respondernos a la pregunta ¿cómo hemos llegado a ser como somos? El hombre, además de naturaleza biológica, es un ser cultural, es decir biocultural, que se ha venido “haciendo” en las relaciones con otros seres semejantes.

Simpatía despierta la figura del filósofo, psicólogo y sociólogo británico Herbert Spencer (1820-1903) al que le dedica un interesante ensayo, dentro del cual destacamos su reseña del tratado *La futura esclavitud* donde el positivista inglés hace un análisis de los peligros que entraña la doctrina socialista. Ya Martí en otro texto había vertido su criterio sobre el mismo. Para el cubano, “dos peligros tiene la idea socialista, como tantas otras: -el de las lecturas extranjerizantes, confusas e incompletas;-y el de la soberbia y rabia disimulada de los ambiciosos, que para ir levantándose en el mundo empiezan por fingirse, para tener hombros en que alzarse, frenéticos defensores de los

³¹³ Ibídem

³¹⁴ *Europa. Inglaterra*, O.C., t 15, p. 403

³¹⁵ Ibídem

³¹⁶ Ibídem, p. 372.

³¹⁷ Ibídem

desamparados”³¹⁸. Con Spencer también coincide en lo nocivo del excesivo papel protector del Estado, en que al final el ser humano “de ser esclavo de los capitalistas, como se llama ahora, irá a ser esclavo de los funcionarios”³¹⁹, que en el afán de eliminar la pobreza, convierte en pobres a los que no lo eran, donde el individuo con sus intereses y aspiraciones se pierde en aras de la colectividad. Con estas y otras cuestiones no discrepa Martí, pero hace una acertada crítica a un problema de capital importancia para el mundo de hoy, en particular para América Latina, quedando demostrado, una vez más, lo que tantos ya han planteado y nos hemos venido refiriendo en esta investigación, la vigencia del pensamiento martiano, que por un lado se nos presenta como algo digno de elogiar, pero, por otro, como signo de preocupación, al hacernos ver que los problemas que hace más de un siglo nos alertó, aún siguen sin solución. La situación de la desigual distribución de la riqueza de nuestros países latinoamericanos es tema que sigue sin una respuesta satisfactoria, la concentración en una pequeña minoría de grandes fortunas y recursos, que llega en algunos casos a poderse contar con una mano “las familias más poderosas”, mientras que la inmensa mayoría carece de los más elementales. En esta cuestión le reprocha a Spencer el que no sea capaz de señalar “con igual energía, el echar en cara a los páuperos su abandono e ignominia, los modos naturales de equilibrar la riqueza pública dividida con tal inhumanidad en Inglaterra, que ha de mantener naturalmente en ira, desconsuelo y desesperación a seres humanos que se roen los puños de hambre en las mismas calles por donde pasean hoscos y erguidos otros seres humanos que con las rentas de un año de sus propiedades pueden cubrir a toda Inglaterra de guineas”³²⁰.

Luego de esta revisión de las influencias filosóficas que pudo haber recibido durante su vida y que contribuyeron a formar su concepción del mundo y del hombre, lo más importante que se debe señalar es sobre todas las cosas, la originalidad de su pensamiento. Sus verdaderas fuentes están en los problemas a que tuvo que hacer frente, a partir de sus creencias y convicciones fue buscando y armando su propio sistema de pensamiento, abierto a todas las doctrinas que conoció, fue tomando todo aquello que pudiera serle útil.

¿Cuál es la forma de su pensamiento filosófico?, ¿qué tipo de pensador fue Martí? A estas preguntas se acerca también Agramonte. De acuerdo con él, hay dos formas de

³¹⁸ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 3, p. 168.

³¹⁹ *Europa. Inglaterra*, O.C., t 15, p. 391.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 392.

pensar, o tipos de filosofía: uno sistemático, de integración del pensamiento en un sistema; otro asistemático, fragmentado, en que la unidad articular sólo se encuentra en su coherencia o unidad en la mente del filósofo. El primero es lógica pura, trabazón de principios y desarrollo de corolarios; el segundo aúna el pensamiento en sí a lo concreto y a las formas de expresión literaria³²¹.

Es evidente que nuestro pensador se alista en el segundo bando. Cada uno de sus escritos tiene como clave alguna idea filosófica matriz que va iluminando sus pasos. La cuestión está en ir articulando cada idea central a otras afines y lograr reconstruir el sistema implícito martiano que al final resulta impresionante. Apenas hay escritos suyos en que no se dibuje o se esboce una concepción de lo humano. Cabría la pregunta: ¿tendríamos mejor representado su pensamiento en un texto orgánico de Filosofía? Si de Martí nos quedáramos sólo con los textos que se agrupan bajo el título de Filosofía dentro de sus *Obras Completas*, constituiría la más grandiosa pérdida de lo que fue la genialidad de su mente. Aunque es bueno hacer notar que, debido a la falta de tiempo, no pudo cumplir con su deseo de escribir un libro³²², el cual ya había concebido bajo el título *El concepto de la vida*, que habría sido su filosofía central: “Tengo pensado escribir, para cuando me vaya sintiendo escaso de vida, un libro que así ha de llamarse: El concepto de la vida. Examinaré en él esa vida falsa que las convenciones humanas ponen en frente de nuestra verdadera naturaleza, torciéndola y afeándola, -y ese cortejo de ansias y pasiones, vientos del alma”³²³. Un veedor como lo fue, estaba consciente de la necesidad de conocer al hombre en su esencia más pura para poderlo liberar de todas las ataduras y convencionalismo que sólo lo frenan y coartan su libertad. Costumbres, dogmas, vida falsa y postiza que con el pretexto de hacerlo más integral lo deforman y lo disfrazan. “La tierra es hoy una vasta morada de disfrazados. Se viene a la tierra como cera, -y el azar nos vacía en moldes prehechos”. ¿Dónde está entonces la vida verdadera?, ¿qué ha pasado con la libertad del ser humano? Es necesario libertar al hombre de todas las tiranías, de los convencionalismos, falsos prejuicios, “dejar a los espíritus su frescura genuina”. Se hace impostergable que “las redenciones sean

³²¹ Cfr. AGRAMONTE, Roberto, o.c., p. 178.

³²² No solamente pensaba escribir este libro al que hacemos referencia. Si se consulta el volumen 18, a partir de la página 279, se encontrará que entre los apuntes dejados a su albacea literario Gonzalo de Quesada y Aróstegui, se encontraba una relación amplia sobre todos los textos que tenía intenciones de escribir.

³²³ *Epistolario*, O.C., t 20, p. 284.

esenciales y no formales”³²⁴. Y señala que éste es uno de esos misteriosos problemas que ha de resolver la ciencia humana.

Consciente de la tarea del pensador y el filósofo, plantea un término peculiar que relaciona perfectamente a ambos, el de “pensador generalizado”. Al respecto explica: “Digo pensador generalizado, y no pensador sólo, porque el pensador que no generaliza, que no universaliza, no es creador de un sistema filosófico”³²⁵.

Se aproximó a los postulados del espiritualismo al concebir la existencia del Espíritu Universal como esencia creadora, la supremacía del espíritu sobre la materia y la concepción de la razón como fuerza espiritual que comprende y vivifica a la naturaleza. Pero también supo valorar los aspectos válidos del positivismo realzando el papel de la ciencia en la búsqueda del conocimiento, evitando de esta manera el extremo idealista y subjetivista del espiritualismo. Más arriba también planteamos el rechazo de Martí al positivismo dogmático y mecanicista, que niega la existencia de todo fenómeno espiritual. Defiende la coexistencia de la materia y el espíritu, reconociendo la independencia entre ellos, “¡Y ese es el magnífico fenómeno repetido en todas las obras de la naturaleza: la coexistencia, la interdependencia, la interrelación de la materia y el espíritu!”³²⁶. En uno de sus apuntes durante la estancia en Guatemala señala: “Método bueno filosófico es 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 fácilmente observar. Debilidad científica, filosófico raquitismo, censurable anemia voluntaria de todos esos –en la forma severos y marmóreos, y en el fondo incompletos y arenosos- sistemas de accidentes. Debe tomar el hombre la Filosofía no como el cristal frío que reflejan 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 aguarda como ideal anterior; posterior y perpetuo –al objeto en la vida se dedican todos estos realistas objetivos. Pero todavía, cumplido ese objeto, tiene el humano poderosas ansias que como quien abre tenacísima reja, se revelan en la última sonrisa de los que saben morir”³²⁷. Estas palabras dejan clara su postura ante la insuficiencia de los métodos positivistas, el hombre y la naturaleza no se agotan en la mera observación. Supo aunar

³²⁴ *Libros*, O.C., T 18, p. 290.

³²⁵ *Juicios. Filosofía*, O.C., t 19, p. 365.

³²⁶ *Sección constante*, O.C., t 23, p. 317.

³²⁷ *Juicios. Filosofía*, O.C., t 19, pp. 364-365.

la razón y el sentimiento, la idea abstracta y la descripción del acontecimiento humano, el pensar y la acción, el ideal y la realidad, el yo y sus circunstancias, aunque para él el papel protagonista lo lleva el yo que decide.

Su rechazo a las posturas del monismo materialista tampoco lo van a colocar del lado del espiritualismo radical para el que el cuerpo no es más que un siervo del espíritu. Su ferviente amor por la naturaleza y todo lo corpóreo así lo demuestra. Al respecto Ignacio Delgado hace la siguiente aclaración que permite evacuar cualquier duda que pueda surgir con relación a este punto. Para él, aunque Martí llegue a hablar del cuerpo en cuanto siervo del espíritu y que el primero debe ser dirigido por este último, hay que entender que se refiere al cuerpo en un sentido ético y no metafísico, según se puede deducir del siguiente texto: “Lo que yo llamo cuerpo no es el cuerpo en sí, sino una especie de alma corpórea y levadura terrenal con que los sentidos se mezclan en los sentimientos, yo llamo cuerpo a las mezquinas ideas, a las satisfacciones vanidosas, a todo lo que no siendo material no es sin embargo amor fraternal. Pasión por el deber: preferencia por el martirio voluntario, esto es alma que asciende. Lo otro es cuerpo que retiene. Esa clase de cuerpo que hay que vencer. El roce del alma con la tierra produce esa alma corporal. Esto es lo que ha de dirigirse, para que en el vuelo vaya todo unido”³²⁸. Le interesa a Martí salvar la unidad del ser humano por encima de todo dualismo antropológico.

Todo este recorrido que hemos realizado comenzando por las diferentes posturas respecto a la definición de si fue o no un filósofo y luego las influencias recibidas en su corta vida, que nos han permitido a la vez ir penetrando en su pensamiento, demuestra, al margen de las opiniones que se puedan tener sobre estas cuestiones, que estamos en presencia de un hombre integral, que se interesó por los problemas eternos y esenciales del ser humano, que iba a la raíz, porque es ahí donde siempre tiene que acudir el hombre verdadero y no gustaba de quedarse en meros accidentes del mundo, por eso lamentará que los hombres se pierdan en discusiones inútiles y superficiales encerrados en los recintos académicos y apartados de los problemas de la realidad, de lo que preocupa al ser humano y que le impide crecer como tal, “las universidades y latines han puesto a los hombres de manera que ya no se conocen; en vez de echarse los unos en brazos de los otros, atraídos por lo esencial y eterno, se apartan”³²⁹.

³²⁸ *Fragmentos*, O.C., t 22, p. 322.

³²⁹ *En los Estados Unidos. Norteamericanos*, O.C., t 13, p. 131.

Es además un ejemplo en quien se armonizan a la perfección la altura y la profundidad del pensamiento con la belleza expresiva de las ideas. Pensamos que su brillantez como escritor nace y se alimenta de ese pozo de pensamientos y valores éticos que aportan autenticidad y vida a su lenguaje. Pocas veces pensamiento y lenguaje alcanzan tal grado de identificación. Su prosa y su poesía se tornan filosofía y metafísica de la vida humana³³⁰.

Por su parte, Agramonte resume así las características de este grande hombre. De una parte parece ser -aunque no de modo exclusivo- un *homo theoreticus purus*; de otra, un radical, en el sentido que va a la raíz tocante a ideas absolutas, que abriga en su mente y en su corazón, como deber, justicia, sacrificio, amor patrio y humano; pero radicalismo aunado a un justo anhelo de plenitud. Como bien señala, es de los hombres que quema sus alas por volar tan cerca del sol como le sea posible, y, por último, es sereno.

3.1.3. ¿Qué es entonces la filosofía y ser filósofo para Martí?

Aunque todo lo anterior ya nos ha permitido un acercamiento a la original proyección del pensamiento filosófico martiano, para completar esa visión proponemos conocer ¿qué entendía, pues, por ese amor por la sabiduría que ha mantenido ocupados a hombres y mujeres desde los más remotos confines de la tierra? Para lo cual, no hay mejor manera que penetrar directamente en nuestro pensador, como lo hizo él mismo, que sabiendo que pudo “hacer dos libros: uno dando a entender que sé lo que han escrito los demás: -placer a nadie útil, y no especial mío. Otro, estudiándome a mí por mí, placer original, e independiente (...) Prescindo, pues, de cuánto sé, y entro en mi Ser”³³¹.

En unas páginas de la *Revista Universal* de México en 1875, donde escribía sus *Boletines*, se refiere a unas líneas sencillas que dan conocer el carácter de la filosofía de un amigo suyo, es evidente que se refiere a él mismo, se vale de ese recurso literario como de otros tantos en sus obras que dan frescura a sus textos³³². Sobre estas ideas diseñará posteriormente su programa que impartirá en Guatemala.

³³⁰ Cfr. DELGADO GONZALEZ, Ignacio, o.c., p. 36.

³³¹ *Juicios. Filosofía*, O.C., t 19, p. 360.

³³² Sobre este aspecto de la utilización de diferentes recursos literarios en los textos filosóficos, resulta de interés el planteamiento que hace Ortega y Gasset. Para él, “el pensamiento filosófico, más que ningún otro, tiene que cambiar constantemente, finamente, del sentido recto al oblicuo, en vez de anquilosarse en

“Filosofía es el conocimiento de las causas. Y si no es esto, esto debe ser. Es indudable que existe en el hombre una tendencia natural a explicarse la causa de todo: el ejercicio de esta tendencia produce el conjunto de observaciones que forman la filosofía”³³³.

No hay ninguna innovación en su manera de concebir el concepto de filosofía como el pensar sobre el pensar, pensamiento racional crítico, fundamentado en la necesidad del hombre de buscarle explicación al mundo y a él mismo. La filosofía entendida como un saber peculiar enraizado en la vida misma del filósofo. Tiene esta visión exacta y concreta de la filosofía como esfuerzo propio y metódico que realiza el hombre en busca de la verdad. No es sólo saber adquirido por el propio esfuerzo, sino que posee también la característica de saber generalizado, saber principal y total. Agregará: “Hay cosas claras y cosas vagas. La filosofía debe limitarse a establecer y clasificar las claras”³³⁴. ¿Por qué esta separación?, ¿Qué serán esas “cosas vagas”? Las cosas vagas para Martí vienen marcadas por la inspiración, la intuición, la imaginación donde la razón cede a los sentimientos; no ha de entenderse lo vago como lo vacío, o lo inconsistente. “Las vagas son el dominio de la poesía. La filosofía es el ejercicio de la inteligencia. La poesía es el ejercicio de la imaginación”³³⁵. Sobre la función de ésta última, como todo un maestro, asegura, que “el oficio de la poesía es, no decir discursos parlamentarios, ni acobardar a los hombres, ni hacer extractos o color de descripciones de artículos científicos, sino elevar, iluminar y consolar”³³⁶. Fue ahí donde se dejó conocer en su más íntima personalidad. Es por eso que pidió siempre que se “juzgase al poeta por lo que sueña; no por lo que escribe”³³⁷. Lo que el poeta escribe es consecuencia, resultado, o, en términos más filosóficos es *a posteriori*. Lo primario está en la complicidad de éste con su ser, donde se mezcla la oscuridad con la claridad iluminadora, porque “en días oscuros suele aparecer el sol entre las nubes”³³⁸, y porque además “con los ojos cerrados veo; y, encerrado en mí, concibo lo que no se cierra”³³⁹. Abundando sobre esto señala: “Hemos establecido leyes para nuestro ser; pero es indudable que, sin nuestro ser, no hubiéramos podido deducir las leyes. Siempre el ser inexplicable es lo primero y

uno de los dos”. Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, “Las dos grandes metáforas”, *El Espectador IV, Obras Completas Tomo II*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 388.

³³³ *Nuestra América. México, O.C.*, t 6, p. 333.

³³⁴ *Ibíd.*

³³⁵ *Ibíd.*

³³⁶ *Juicios. Filosofía. O.C.*, t 19, p. 354.

³³⁷ *Nuestra América. México, O.C.*, t 6, p. 248.

³³⁸ *Juicios. Filosofía, O.C.*, t 19, p. 353.

³³⁹ *Nuestra América. México, O.C.*, t 6, p. 333.

“la metafísica hace mal en sujetar lo vago a reglas: la presunción haría mal en negar lo vago, porque no puede explicarlo”³⁴⁰.

Pero si antes habíamos señalado su sintonía con el concepto clásico de filosofía, en estas siguientes palabras deja ver su originalidad y su actitud ante la materia que nos ocupa, la filosofía como fuerza transformadora, revolucionadora, no repetidora de lo ya dicho, en palabras de Fornet-Betancourt, liberadora, y parafraseando las propias palabras del Apóstol: “Y si no es esto, esto debe ser”, porque “la filosofía no es precisamente una ciencia: es una potencia, es una condición del ser humano, es una fuerza”³⁴¹.

Vista su visión del concepto de filosofía, pasamos a continuación a exponer cómo concibió el papel del filósofo en la sociedad. Del hombre o mujer que no sabiéndose posesionado de la verdad, sin embargo, arde en ansias de encontrarla movido por esa capacidad de asombro e insatisfacción perenne en el ser humano, dicho con Ortega y Gasset: “Si algo divino posee (el hombre), es su divino descontento”³⁴². Nos dirá Martí: “Conocer las causas posibles, y usar los medios correctos para investigar las cosas no conocidas, es ser filósofo”³⁴³. Dos serán los elementos que tendrá a su alcance para desplegar esta labor según nuestro pensador, y son: la observación y la reflexión. “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 (...) cualquier otro elemento ayuda a averiguar, pero no es base firme de filosofía”³⁴⁴. El ser humano tiene el deber de salir a buscar la verdad, lanzarse a lo desconocido y no quedarse en el dato particular o el hecho relativo. Coincide con Kant en que la razón quiere ir siempre más allá, pero alerta que “no debemos afirmar lo que no podemos probar. La intuición es un auxilio, muchas veces poderoso, pero no es una vía científica e indudable para llegar al conocimiento”³⁴⁵.

En unos fragmentos que al parecer corresponden con la etapa que se desempeñó como catedrático en la Escuela Normal Central de Guatemala desarrolla su idea sobre lo que va a entender sobre Historia de la Filosofía. Su concepción bien que encuentra correspondencia con las objeciones que pone Ortega y Gasset, en el texto ya citado, al

³⁴⁰ Ibídem

³⁴¹ Ibídem

³⁴² Cfr. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Prólogo de José Ortega y Gasset. Advertencia de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 15.

³⁴³ *Juicios. Filosofía*, O.C., t 19. p. 362.

³⁴⁴ Ibídem

³⁴⁵ Ibídem

historiador alemán Leopoldo de Ranke, considerado como uno de los principales historiadores del siglo XIX y conocido por su oposición a las posiciones hegelianas. Para el historiador alemán tener ideas es cosa de filósofos. El historiador debe huir de ellas. La idea histórica es la certificación de un hecho o la comprensión de su influjo sobre otros hechos. Nada más, nada menos. Por eso, según Ranke, apunta Ortega en el Prólogo de la obra de Hegel citada anteriormente, la misión de la historia es “tan solo decir cómo, efectivamente han pasado las cosas”³⁴⁶. Pero la historia, además de documento es crítica.

“¿Qué será, pues, Historia de la Filosofía?, se pregunta Martí. “Ciencia moderna, debe conformarse a la acepción moderna de la Historia. Antes se asignaban hechos; ahora se encadenan y razonan. Antes se narraba; ahora se traba, se funde, se engranan los sucesos y explican”³⁴⁷.

Martí concibe la Historia como algo dinámico, resultado de las decisiones que los hombres y mujeres han venido tomando a lo largo de su existencia, y de la misma manera hay que acercarse a ella, no es la mera repetición pasiva de los diferentes sistemas filosóficos. Historia es, además de decir cómo han pasado las cosas, por qué han pasado así y no de otra manera, es “encadenar y razonar” hechos, sucesos, sistemas filosóficos relacionados siempre con el contexto histórico donde surgen. Como catedrático que fue de la materia, veía que la función del profesor, como ya hemos tenido posibilidad de analizar en ocasión de su identificación con los métodos del norteamericano Amos Bronson Alcott, es ir llevando a sus estudiantes al razonamiento crítico de por qué fue así y no de otra forma, y no conformarse con explicar sólo que fue así. Su manera es hacer una historia activa y viva de la filosofía, que a la vez que estudie la historia del pensamiento filosófico, se vaya a la raíz de sus orígenes, analizando el contexto en que surgen las ideas, no a la mera manera de Ranke en su famosa expresión “tal como ha sido”³⁴⁸. Ahora quizás se comprenda mejor, cuando decíamos al comienzo que preferíamos entrar en él, que hacerlo sobre lo que ya habían hecho y dicho otros.

“Comentando esta acepción de la Historia a mi misión en esta cátedra, Historia de la Filosofía no querrá decir exposición de los diversos sistema filosóficos, porque eso,

³⁴⁶ Cfr. RANKE, Leopold von, *Geschichter der romanischen und germanischen Volker von 1494-1514* (1824), en HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Prólogo de José Ortega y Gasset, o.c., p. 18.

³⁴⁷ *Juicios. Filosofía*, O.C., t 19, p. 365.

³⁴⁸ Cfr. RANKE, Leopold von, *Sobre las épocas de la Historia Moderna*, Editorial Nacional, Madrid, 1984, p. 34.

dicho de ésta, lleva exposición y no es historia. Quiere decir estudio de los orígenes, desarrollo, estado actual, porque el probable venidero no me compete; de los conocimientos filosóficos, enumerando sus accidentes, sus adelantos, sus reacciones, las razones que ha habido para cada una de estas variantes y el espíritu sucesivo que los ha ido determinando y modificando”³⁴⁹. Concluye su exposición resumiendo que la “Historia de la Filosofía es pues el examen crítico del origen, estados distintos y estados transitorios que ha tenido, por que ha llegado la Filosofía a su estado actual”³⁵⁰.

La ontología o teoría del ser, o la metafísica también fue objeto de atención por parte de Martí que utilizando tal vez lo que se ha dado en llamar “lenguaje pre-filosófico”, que más bien nos inclina a asumir una decisión suya de emplear una pedagogía clara para llevar el contenido a los estudiantes, plantea:

“Hay dos clases de seres: los que se tocan y los que no se pueden tocar. Yo puedo separar las capas que han entrado a formar una montaña, y exhibirlas en un museo: yo no puedo separar los elementos que han entrado a formar, y siguen perpetuamente y tal vez seguirán eternamente formando mi pensamiento y sentimiento. 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. (...) Al estudio del mundo tangible, se ha llamado física; y al estudio del mundo intangible, metafísica”³⁵¹. Unos años antes, durante la estancia en España, había definido la metafísica como “el conjunto de verdades absolutas que sirven de leyes explicativas y fundamentales a todos los conocimientos humanos”³⁵². En correspondencia con la preponderancia del elemento físico o metafísico, material o espiritual, clasifica las escuelas materialistas o espiritualistas, aunque plantea que no es el nombre más adecuado para nombrar a esta segunda y en este tronco bipolar encuentra acomodo para todas las escuelas filosóficas restantes. A pesar de las críticas que pudo hacer a la metafísica en sus escritos, consecuente con su obsesión por lo esencial y substancial, no deja de reconocer que “las dos unidades son la verdad: cada una aislada es sólo una parte de la verdad, que cae cuando no se ayuda de la otra”³⁵³.

³⁴⁹ *Juicios. Filosofía*, O.C., t 19, p. 365.

³⁵⁰ *Ibíd.*

³⁵¹ *Ibíd.*, p. 360.

³⁵² *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 2*, O.C., t 21, p. 48.

³⁵³ *Juicios. Filosofía*, O.C., t 19, p. 361.

Ve Agramonte que su actitud filosófica encuentra resonancia con la del filósofo alemán Max Scheler, el cual embriagado de esencias, concibió el aspirar a una cultura como un buscar con clamoroso fervor una efectiva participación en todo cuanto en la naturaleza y en la historia es esencial al mundo, y no mera existencia o modalidad contingente. Una posterior distinción hará Martí entre esencia y existencia: “La esencia humana ha de vivir determinados días con existencia terrenal”³⁵⁴.

A lo esencial coloca también el concepto de lo permanente que debe ser conocido y cultivado por el hombre por encima de lo transitorio, lo accidental. Lo que es permanente ayuda, construye, enaltece la existencia humana. El hombre debe centrarse en ello o por el contrario corre el riesgo de la degradación, el retroceso y perecer esclavizado por lo superficial y transitorio. Busca él la esencia en el hombre y con ello lo eterno en él: “¿Qué me importa saber lo que el hombre hizo en un determinado momento de su vida, en esta o aquella época concreta, accidental y transitoria? Su esencia permanente es lo que quiero investigar, no efectos que pasan, sino la causa que las produce busco. No me importan las estaciones del camino humano, que se levantan y destruyen en arreglo a las conveniencias de los vivientes, sino el vapor –acomodable, pero libre, que echa andar el tren por ellas”³⁵⁵.

Veamos ahora el otro aspecto clave de la filosofía como es la teoría del conocimiento, o epistemología. Los hombres, a partir de Descartes, deciden someter a examen el medio que han usado al conocer. Martí hará una detenida meditación al respecto: “El ver de nada me sirve, si no está la explicación de lo que veo, si mi entendimiento no convierte en elemento de juicio la visión. El objeto está fuera de mí; pero la inteligencia del objeto está en mí. Yo me comunico con él. El conocimiento del orden de las comunicaciones es la filosofía, en cuanto al hombre. A esto se reduce toda la investigación filosófica: -“Yo, lo que no es yo, y cómo yo me comunico con lo que no es yo”, -son los tres objetos de la filosofía.-Y en el Yo, lo que hay de propio individual, y lo que hay de adquirido y puesto”³⁵⁶. A no dudar que constituye un excelente planteamiento del problema del conocimiento. A su vez, considera el Yo como el punto más alto del conocer y ante la pregunta que se hacía Balmes³⁵⁷, citada por Martí, de “¿cómo se

³⁵⁴ *Escenas Europeas*, O.C., t 14, p. 20.

³⁵⁵ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 6*, O.C., t 21, p. 186.

³⁵⁶ *Juicios. Filosofía*, O.C., t 19, p. 369.

³⁵⁷ *La Filosofía Fundamental* del catalán Jaime Balmes y Urpía, libro de texto en la Universidades españolas en la década del 70, contribuyó a la preparación filosófica de Martí durante su juventud estudiosa en las universidades de España. De sus planteos no pocas veces disintió, si bien lo aprovechó

quiere fundamentar la ciencia sobre el simple yo subjetivo?”, ha de responder en un acusado y peculiar subjetivismo: “Sobre el simple yo subjetivo, no; sobre el yo en sí y en sus relaciones con los objetos. El yo no es el origen único de los conocimientos humanos, pero el punto más alto donde se puede conocer. El origen de los conocimientos, la verdad fundamental no existe en el yo, porque no existe en nuestra humana pequeñez; pero en lo que más existe en la Tierra, es en el yo”³⁵⁸. Con más precisión y exactitud fijará la naturaleza del yo, en relación con la función de conocer, la de ésta en relación con las cosas, y la de todo ello en relación con la verdad. Para él, “Hay un ser en quien todo reside, y en él se asienta y se resume toda verdad: él es el ser generador de las verdades: no la verdad en él encerrada y creada por él. (...) En cada ser hay un principio de conocimientos; (...) es una inteligencia capaz de conocimientos y dispuesta a conocer. Las cosas hacen impresión en ella, y ella conoce las cosas; he aquí como los conocimientos se comienzan y se forman. El principio de conocimiento de las cosas está en las cosas mismas. Se conocen tantas cosas como cosas hay. Cada cosa es principio de conocimiento de sí. El universo es la reunión de todas las cosas, lo que implica reunión de todos los principios del conocer de las cosas. El universo es el principio de los conocimientos humanos. El yo no es un principio absoluto de los conocimientos humanos. Es un agente dispuesto a conocer”³⁵⁹.

Ortega y Gasset analizando cómo el hombre antiguo entendía el hecho sorprendente de que las cosas aparezcan ante nosotros con todas sus características, planteaba el problema, a través del ejemplo de una montaña. Es ésta la problemática gnoseológica que plantea el filósofo español: “Veamos la sierra de Guadarrama. La montaña tiene cerca de dos mil metros; es granítica, azulada y cárdena. Nuestra mente no tiene tamaño alguno; es inextensa, incolora y sin resistencia. El objeto y el sujeto poseen, pues atributos antagónicos, se repelen mutuamente, no pueden tener entre sí ninguna relación, como no sea la de excluirse uno a otro. Sin embargo, al ver la montaña, el objeto y el sujeto entran en una relación positiva, se funden, son uno. El hecho de la conciencia nos obliga a pensar que dos términos completamente distintos son, a la vez, uno mismo. Esto es una contradicción. Por eso es un problema”³⁶⁰.

pedagógicamente aun contrapesados por el influjo krausista. A él se refirió como el “profundo Balmes” en sus *Escenas Norteamericanas*, t 11, p. 141,

³⁵⁸ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 2*, O.C., t 21, p. 55.

³⁵⁹ *Ibídem*, p. 56.

³⁶⁰ Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, “Las dos grandes metáforas”, o.c., p. 397.

Agramonte en este sentido analiza que Martí planteará el problema casi misterioso de la conciencia cognoscente en forma explícita. Dicho problema que se basa en la dualidad, en la relación entre *yo, sujeto, conciencia o entendimiento*, de una parte; y *no-yo, objeto o cosa*, de otra parte; pero para el investigador y profesor cubano, Martí toma el problema en la etapa subsiguiente a la mencionada por Ortega. El filósofo madrileño describe el acto psíquico de la *presentación*; el cubano, el de la *re-presentación*. Este es su postulado: “La representación no es explicable, pero es cierta. No sé cómo la cosa se representa en mí, pero sé que se representa, y sé que la conozco por la representación que en mí veo de ella. Por tres maneras puede llegar a representarse en mí: I. Por *identidad* entre ella y yo. II. Por *causalidad* de mí –causa para con ella- efecto de mí. III. Por *idealidad*, forma ideal en mí y por mí de cosa que no veo”³⁶¹.

Luego de analizar Martí cómo es posible la representación, que a pesar de cómo dice, no se la puede explicar, pero la experimenta, y, por tanto, es real, pues, ¿acaso puede el hombre saberlo todo? Él se lo preguntará de esta manera: “¿Puedo explicármelo todo? No puedo”. Entonces, “¿Negaré lo que no me explico? No tengo el derecho de negarlo, como no tengo el derecho de asentar un sistema metafísico sobre *imaginaciones*”³⁶². Pasa a explicar la factibilidad de adquirir el conocimiento por los medios trazados: “Lo representado está en alguna manera en lo representante: podrá conocerlo por sí mismo lo representante, o por una idea conductora; pero siempre existe relación entre lo uno y lo otro, y la idea conductora es el vínculo de la relación”³⁶³. Martí va a recomenzar justamente por la percepción, por la presentación, en función de la cual ejemplificó Ortega y Gasset a base de la comparación con la sierra de Guadarrama. Plantea el filósofo cubano: “En toda percepción hay unión del ser con la cosa percibida. ¿Puede verificarse esta unión por la identidad? Lo que entiende es inteligente. Si lo entendido es también inteligente, yo me conozco a mí, lo inteligente puede conocer a lo inteligente. Como lo real percibible es aquí lo mismo ideal percibiente, lo real bien puede aquí identificarse y confundirse con lo ideal. La identidad puede ser fuente de representación; pero no lo es necesariamente. Puede verificarse la representación sin la identidad”³⁶⁴.

³⁶¹ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 2, O.C., t 21, p. 59.*

³⁶² *Nuestra América. México, O.C., t 6, p 333.*

³⁶³ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 2, O.C., t 21, p. 59.*

³⁶⁴ *Ibídem*

Hay otros aspectos de su filosofía que resultan interesante resaltar, uno de ellos es su concepción sobre Dios y la religión. A pesar de todas las opiniones que se han vertido sobre el asunto, Martí fue un hombre profundamente religioso, para el cual, “el ser religioso está entrañado en el ser humano”³⁶⁵.

Es incuestionable que en su *Presidio político en Cuba* están las bases fundamentales y sus presupuestos sobre el asunto. Hay en esta obra, a la cual nos referimos en su reseña biográfica, una extensa referencia a Dios, donde, a partir de las experiencias vividas, cargadas de todo tipo de crueldades que hubo de ver y soportar directamente, expresó: “Si existiera el Dios providente, y lo hubiera visto, con la una mano se habría cubierto el rostro, y con la otra habría hecho rodar al abismo aquella negación de Dios”³⁶⁶. Es cierto que las injustas actuaciones de los hombres a lo largo de la historia, usurpándole el lugar, han llevado a la negación de Dios, ocultándolo como si no existiera, sin embargo, la existencia del Ser supremo y Creador no será duda martiana, porque “Dios existe, sin embargo, en la idea del bien, que vela el nacimiento de cada ser”³⁶⁷ y a continuación nos deja entrever la huella platónica en su pensamiento: “El bien es Dios”³⁶⁸.

Desde el punto de vista ontológico, de acuerdo con Rivas Toll, lo asume como un principio supremo, conciencia y razón, presentándolo como el devenir de una unidad absoluta y universal, que se identifica con un espíritu absoluto. El Dios martiano no se encuentra presente sólo en el ser humano, sino también en la naturaleza y en todo lo que existe y le rodea. Por eso lo reconoce como el Creador, porque: “Nos hizo, pero ¿por esto ha de ser igual a nosotros? El mismo derecho tienen las plantas para creer que Dios es un árbol, y los minerales para creer que es un pedazo de piedra. También los hizo a ellos. Nos hizo —es verdad. Luego tiene lo que nos dio —es hombre. Pero lo hizo todo — también es verdad; luego tiene lo que dio a todo; tiene más existencia que la humana — más formas- reunión de todas las manifestaciones del ser”³⁶⁹.

Para él decididamente “Dios es”. Si los seres humanos, criaturas creadas, están dotados de conciencia, razón y voluntad, es decir, “la esencia en tres formas”, entonces, “Dios, ser creador, vida creadora lo ha de tener”, porque, no hay dudas, “quien a tantos da,

³⁶⁵ *Juicios. Religión*, O.C., t 19, p. 392.

³⁶⁶ *El presidio político en Cuba*, O.C., t 1, p. 45.

³⁶⁷ *Ibíd*

³⁶⁸ *Ibíd*

³⁶⁹ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 1*, O.C., t 21, p. 37.

mucho tiene. Dios es, pues. Y es la suprema conciencia, la suprema voluntad y la suprema razón”³⁷⁰. Su concepción de un Dios como ser supremo donde se reúnen en su máxima plenitud todas las cualidades.

Es también visible que en Martí se armoniza la idea creacionista del mundo con la panteísta; en opinión de Agramonte, concilia la *Natura naturans* (Espíritu, Dios, Théos) con la *natura naturata*, constitutiva de los modos finitos; y el Creador, haciendo bueno un panteísmo no inmanentista sino trascendente, en sesudo eclecticismo. Que la filosofía martiana –identificada a la de Whitman–, apunta, participa de una suerte de panteísmo estético-metafísico emanantista es obvio. De suyo el axioma de continuo de Martí, según el cual todo es *uno*, es consubstancial a la filosofía panteísta. Panteísta es su identificación con la Naturaleza, constante en muchos momentos. Poéticamente expresará que su templo es la montaña, y su pilar el álamo. Hay dentro de su pensamiento una cierta creencia en que el hombre, por grande criatura que sea, no es sino “arena de oro que volverá a la fuente hermosa de oro, y reflejo de la mirada del Creador”³⁷¹, dejando ver cierto influjo de la filosofía oriental con la vuelta a la fuente primigenia, en el sentido de que “Venimos del gran Todo, y a él regresamos”. Pero Martí cree en el Creador y los seres creados, y se pregunta con respecto al hombre: “¿Qué le importa volver al seno de donde partió, y convertirse, al amor de la tierra húmeda, en vegetal, en flor bella? Nutrirá a los hombres después de haberlos amado”³⁷². Todo lo anterior expresa, además, cierto influjo krausista. Es cierto que comulga con la actitud panteísta, pero no es un panteísmo que lo lleva al extremo, como lo reflejan estas siguientes palabras suyas, donde nos dice: “La palabra de Dios es la naturaleza”³⁷³. Démonos cuenta que no dice que Dios es la naturaleza.

En el hombre, como lo concibe Martí, en lo íntimo de su ser existe un conocimiento, que, aunque vago, es constante y más que eso, imponente, algo que lo lleva a concebir la necesidad de la existencia de un Gran Ser Creador. Precisamente a este conocimiento lo llama él sentimiento religioso, y, a “su forma, su expresión, la manera con que cada agrupación de hombres concibe este Dios y lo adora, es lo que se llama religión”³⁷⁴. Como está presente en todo humano, entonces ha existido ese sentimiento religioso en todos los pueblos sobre la tierra, desde los más antiguos, y han habido tantas religiones

³⁷⁰ Ibídem, p. 18.

³⁷¹ *Nuestra América. Venezuela*, O.C., t 7, p. 228.

³⁷² *En los Estados Unidos. Norteamericanos*, O.C., t 13, p. 136.

³⁷³ *Periodismo diverso. Sección constante*, O.C., t 23, p. 316.

³⁷⁴ *Juicios. Religión*, O.C., t 19, p. 391.

como han existido pueblos originales, y ninguno ha dejado de concebir su Dios y rendirle culto. “La religión está, pues, en la esencia de nuestra naturaleza. Aunque las formas varíen, el gran sentimiento de amor, de firme creencia y de respeto es siempre el mismo”. Y concluye reafirmando lo que ya antes habíamos visto: “Dios existe y se le adora”³⁷⁵.

En Martí no hay contradicción entre la razón y la fe, ambas se relacionan y una lo lleva a la otra. Lo que sí es evidente, es que no es hombre de creer en la predestinación de los hechos, “porque así tenía que ocurrir”, o “porque estaba escrito que pasara de esa forma”, o en el Dios milagrero. Su convencimiento es pleno en las posibilidades y capacidades humanas como únicas causantes de sus actos y sus consecuencias, el hombre libre, sujeto generador y transformador activo. Para él, “la suerte, el destino, el escrito, la desventura, fueron un minuto más en el reloj”³⁷⁶. Si por el contrario el hecho se hubiera producido un minuto antes, el hombre se habría salvado, pero pasó un minuto después y murió; si “hubo causas materiales:- horas de ferrocarril: ¿a qué buscar causas abstractas?”³⁷⁷. La capacidad del hombre de razonar, de explicarse la realidad que se le presenta, es lo que hace a Martí estar en contra del Dios Providencia. La comprensión primero de Dios lo lleva a creer en Él. Es por eso que cree, si no lo entendiera no creería, porque “no creo en la Providencia, porque mi razón no me hace ver sus efectos, ni sentir su necesidad (...) lo único verdadero es lo que la razón demuestra como tal”³⁷⁸. Por qué entonces hay que fingir a Dios cuando se le puede probar. “Por medio de la ciencia se llega a Dios”, pero no al Dios que presentaban y propugnaban los escolásticos, que defendían la tesis de la creación continúa (Dios conserva y mantiene al mundo en su existencia), sino “Dios como inmenso mar de espíritus, adonde han de ir a confundirse, ya resueltas, todas las soberbias inconformidades de los hombres”³⁷⁹.

Pero por qué esa insistencia martiana en alertarnos de la presencia en la vida de un Dios verdadero, el “Dios que es” y en el que cree y al que ama, y otro falso, un no-Dios. ¿Somos totalmente responsables de esa situación? Lo que pasa, nos viene a aclarar, es que “nos han enseñado a creer en un Dios que no es el verdadero. El verdadero impone

³⁷⁵ *Ibídem*

³⁷⁶ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 1, O.C., t 21, p. 35*

³⁷⁷ *Ibídem*

³⁷⁸ *Ibídem*

³⁷⁹ *Juicios. Filosofía, O.C., t 19, p. 361.*

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”³⁸⁰.

Para encontrar la respuesta a la pregunta que seguramente en este momento nos hacemos, sobre ¿quién nos enseñó entonces a creer en ese Dios que no es verdad?, urgamos en sus escritos para ver cómo toma Martí distancia del proceder nada ejemplar de la Iglesia Católica que conoció. Su deber estaba en alertar a los hombres sobre las posturas y procedimientos que consideraba incorrectos en el accionar de la Iglesia como institución, dentro de la cual, por ejemplo, los sacerdotes por administrar los sacramentos cobraban a los fieles. Es así como le escribe al hombre del campo, al campesino, al menos pertrechado de conocimientos intelectuales, pero dueño de un corazón sincero y humilde, presente una vez más su amor eterno por los “pobres de la tierra”. Por eso le escribe y le explica: “El te cobra por nacer, por darte la unción, por casarte, por rogar por tu alma, por morir, como te niega hasta el derecho de sepultura si no le das dinero por él”³⁸¹. Pero coherente hasta el final en su amor por el hombre, lo deja libre para que discrepe o acepte lo que tiene que decirle: “No te exijo que creas como yo creo”, por eso “lee lo que te digo, y créelo si te parece justo”³⁸².

Martí, el mismo que sabe escribirle al niño, al anciano, a la mujer, o al científico más encumbrado, utiliza esta vez un lenguaje asequible y dado para que una familia campesina pueda entenderlo, evitando el lenguaje rebuscado, recurriendo para ello a los elementos que caracterizan la vida del campo, va llevando a sus interlocutores a diferenciar en la postura de la institución eclesiástica, representada por el sacerdote, el verdadero Dios del no verdadero, en el “que nos han hecho creer”. Se identifica plenamente con la figura de Jesús, el verdadero modelo de cristiano que sí debíamos seguir e imitar, si es que queremos llamarnos cristianos, es decir, ser otro Cristo, por lo que, “no debe inculparse a la religión de Jesús, toda grandeza, pureza y verdad de amor. El fundador de la familia no es responsable de los delitos que cometen los hijos de sus hijos”³⁸³. Al final de su carta le advierte: “Ese Dios que regatea, que vende la salvación, que todo lo hace en cambio de dinero, que manda las gentes al infierno si no le pagan; y

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 363.

³⁸¹ *Juicios. Religión*, O.C., t 19, p. 381.

³⁸² *Ibíd.*

³⁸³ *Juicios. Religión*, O.C., t 19, p. 392.

si le pagan las manda al cielo, ese Dios es una especie de prestamista, de usurero, de tendero. ¡No, amigo mío, hay otro Dios!”³⁸⁴.

A pesar de reconocer que no está lo suficientemente instruido en cada una de las religiones que existen lo que le permitiría decir, con todo conocimiento de causa, que pertenezca a una de ellas, se autoproclama “cristiano, pura y simplemente cristiano”³⁸⁵, el seguidor del Cristo pobre, ese que quería que los hombres se quisiesen y ayudaran entre sí, que desbordaba amor por los seres humanos, que aunque no hacía distinción entre unos y otros, pero se ponía del lado del más débil, desfavorecido y marginado por la sociedad. Nos parece que siguiendo su línea de pensamiento y teniendo en cuenta que fue, además, un ferviente defensor del diálogo entre los hombres, encontramos en Martí un inspirador del diálogo interreligioso, porque para él Dios es el único Creador e inspirador de todas las religiones, y si esto es así, por qué no pueden convivir cada de una de ellas de forma dialogante. Bien hubiera también él rubricado la obra del escritor alemán Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) *Natán el sabio*, cuyo tema central, el diálogo interreligioso, lo despliega a través de la conocida parábola *Los tres anillos*³⁸⁶.

Unido a las severas críticas que salieron de su prodigiosa pluma, dicho a la manera de Agramonte, “como prueba de su opulencia mental, que va pareja con la aristocracia de su espíritu”³⁸⁷, también supo reconocer y hacer justicia a los que dentro de la Iglesia Católica se habían ganado su admiración y respeto, porque a pesar de los curas falsos “tenemos curas buenos que nos explican la verdadera teología”³⁸⁸, entre los que destaca al sacerdote católico de origen irlandés Eduardo McGlynn, excomulgado por la sede de Roma porque había sido capaz de levantar una parroquia digna en medio de una diócesis corrompida, amante de la libertad y del progreso de los hombres, al que califica de “bravo corazón, católico ardiente, padre de los pobres, enamorado de la Iglesia”³⁸⁹.

Todo puede morir y desaparecer, el falso catolicismo, la mitología, el paganismo, las obras de los hombres, así sean las de los grandes genios, todo, menos una cosa: “El Dios conciencia, la dualidad sublime del amor y el honor, el pensamiento inspirador de todas las religiones, el germen eterno de las creencias (...) He aquí la Idea Poderosa (...) he

³⁸⁴ Ibídem, p. 383. Muy a propósito de la identificación de Martí con la figura de Jesús, en el tercero capítulo tendremos ocasión de volver sobre el tema y su vinculación con la actual Teología de la Liberación.

³⁸⁵ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 1*, O.C., t 21, p. 18.

³⁸⁶ Cfr. LESSING, Gotthold Ephraim, *Natán el sabio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

³⁸⁷ AGRAMONTE, Roberto, o.c., p. 165.

³⁸⁸ *En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 11, p. 243.

³⁸⁹ Ibídem, p. 241.

aquí a nuestro Dios omnipotente y sapientísimo (...) Este Dios, y el Dios Patria son en nuestra sociedad y en nuestra vida las únicas cosas adorables”³⁹⁰.

No obstante, como bien ha señalado Ignacio Delgado, más que de idea de Dios habría que hablar de experiencia de Dios en nuestro pensador. El Dios martiano es el que camina junto a su pueblo, el Dios liberador, misericordioso, amigo de los hombres y en ningún momento coartador de su libertad.

Para finalizar con esta apretada síntesis de su concepción de Dios, no queremos hacerlo sin destacar la necesidad que vio, para el mejor desarrollo de los pueblos, de tener un sentimiento religioso propio y concebir la existencia de un Ser supremo, dotado de toda perfección, hacia el cual puedan mirar y tender los hombres en su afán de ser mejores cada día. El Dios martiano, será pues, el paradigma moral de la sociedad que quiera llamarse justa y verdadera:

“Todo pueblo necesita ser religioso. No sólo lo es esencialmente, sino que por su propia utilidad debe serlo. (...) Es útil concebir un GRAN SER ALTO; porque así procuramos llegar, por natural ambición, a su perfección, y para los pueblos es imprescindible afirmar la creencia natural en los premios y castigos y en la existencia de otra vida, porque esto sirve de estímulo a nuestras buenas obras, y de freno a las malas. La moral es la base de una buena religión. (...) Un pueblo irreligioso morirá, porque nada en él alimenta la virtud. Las injusticias humanas disgustan de ellas, es necesario que la justicia celeste la garantice”³⁹¹.

Realmente podríamos seguir señalando otras muchas aportaciones martianas a los grandes problemas de la filosofía. Uno de ellos es su teoría de los valores. Fue un ferviente creyente en la belleza, la bondad, la justicia y el amor. Todas sus obras y su propia vida están orientadas hacia la axiología. Los otros temas, como la vida y la muerte, encuentran profundas reflexiones en sus obras.

Precisamente con una mirada a su concepción de la vida ponemos punto final a este apartado de la investigación.

El problema de la vida es algo central en el pensamiento martiano. En él es constante el afán porque el hombre realice su ser, edifique su propia existencia. Para nuestro pensador, la vida no es más que ocupación, quehacer, desarrollo propio. El camino de la

³⁹⁰ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 1*, O.C., t 21, p. 29

³⁹¹ *Juicios. Religión*, O.C., t 19, p. 392.

vida del hombre comienza en el propio hombre. Para él la vida es una realidad que encuentra su justificación en ella misma, que tiene razón de ser por ella: “La vida es un hecho, que tiene razón de ser, puesto que es: sólo es un juguete para los imbéciles, pero es un templo para los verdaderos hombres”³⁹².

Varios autores³⁹³ ven en Martí un espíritu vitalista, contemporáneo, por demás, de los grandes filósofos de la vida entre ellos: Dilthey, Nietzsche y Carlyle. Sus expresiones siguientes bien que pueden servir de demostración: “la vida se ha de llevar con bravura”³⁹⁴, o, “La vida es un himno”³⁹⁵, y, por último, “Esta mañana abrí un libro, un libro de una mente sana, y leí: Life is a humbug! (La vida es una farsa): Pero vengo aquí y veo que no es verdad. La vida es inspiración, la vida es fraternidad, la vida es estímulo, la vida es virtud”³⁹⁶.

Sin embargo, hay en sus múltiples textos en que se refiere al tema, una complejidad y multiplicidad de definiciones referidas al concepto de la vida, que llega en ocasiones a ser polémico y contradictorio. Lo anterior viene a confirmar, en opinión de Rivas Toll, una vez más la riqueza teórica del aparato categorial con que opera la cosmovisión martiana³⁹⁷.

En su conocida síntesis biográfica sobre el Apóstol, citada en varios momentos, el intelectual cubano Jorge Mañach plantea que, como siempre que miraba dentro de sí mismo, Martí halló dos hombres dispares en él: un sentimental, para quien la vida no tenía sentido sino como empresa del espíritu, y el racionalista, que las lecturas y el siglo habían ido superponiéndole. Como expresión de esta dualidad materia-espíritu, Martí

³⁹² *En los Estados Unidos. Norteamericanos*, O.C., t 13, p. 24.

³⁹³ Entre ellos, los ya citados en este trabajo, Miguel Jorrín e Ignacio Delgado González.

³⁹⁴ *En los Estados Unidos. Norteamericanos*, O.C., t 13, p. 33.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 134.

³⁹⁶ *Fragmentos*, O.C., t 22, pp. 81-82

³⁹⁷ En opinión de esta autora, la filosofía martiana con su visión integradora y armónica del universo y el cosmos humano en su totalidad, expresa su concepción general en torno al ser y al pensar, a través de categorías no definidas conscientemente que le permiten la aprehensión de la realidad, ir de lo desconocido a lo conocido, siguiendo la lógica de las leyes que rigen todo lo existente en conformidad con un pensamiento racional y auténtico para de esta forma fundamentar las más diversas leyes y teorías del ser esencial en el hombre. Hay entonces en la filosofía martiana un conjunto de categorías, esenciales y definitorias para adentrarnos en el complejo entramado de su cosmovisión. A criterio de la autora, estas categorías o aparato categorial se dividen en tres dimensiones: ontológica, gnoseológica y antropológica. Dentro de la primera se encontrarían: la armonía, equilibrio, Dios, Naturaleza, Universo, alma, vida, muerte, etc. En las de dimensión gnoseológica: conocimiento, método, experiencia, razón, sensaciones, verdad; mientras que en las de corte antropológico se incluyen: hombre, patria, pueblo, política, revolución, etc. Como limitaciones de este posible sistema categorial martiano le señala que, al igual que el P. Varela, no entró a establecer definiciones, ni conceptos, que podían convertirse en inútiles y engañosos, por el contrario a estos pensadores más le interesó interpretar la realidad a través de acciones prácticas. Cfr. RIVAS TOLL, Elena, o.c., p. 87.

nos dice: “La vida es la relación constante de lo material y lo inmaterial”³⁹⁸. El acercamiento a su forma de concebir el problema de la vida nos deja en ocasiones una señal de contradicción en sus palabras, a las que arriba ya señalaba Rivas Toll. Pudiera ser que las experiencias duras que le tocó vivir, marcadas por el prolongado exilio, el alejamiento de la familia, las incomprensiones comenzando por la propia esposa que lo abandona y con ella se lleva a su hijo, hasta las de tipo político, hacen que salgan de su alma pensamientos y sentimientos de profunda amargura y desencanto. Es así como, en carta a su hermano, amigo y muy querido Manuel Mercado, le manifiesta estos sentimientos de desesperanza: “Hoy andan de paseo las alegrías, y están tenazmente despiertas las tristezas. (...) Mis amarguras son éstas de mi vida, que provienen precisamente de vivir. (...) De soledad me viene”³⁹⁹. En otra carta, ésta a Gabriel de Zéndegui le dice: “Verás como la vida es fruta áspera que rompe los labios”⁴⁰⁰. O, “La verdad es que la vida come, y donde pasa deja la huella de su diente”⁴⁰¹. En estos propios cuadernos encontramos, ante la pregunta sobre si está en el orden ideal el primer principio de la filosofía, lo siguiente referente a la vida: “La vida de lo existente es la armonía”⁴⁰², y por la otra: “La vida es indudablemente una contradicción”⁴⁰³.

No obstante, coincidimos con la valoración de Ignacio Delgado en cuanto a que, las situaciones negativas a las que tuvo que hacer frente y que le hicieran verter estos criterios pesimistas anteriores, no han llevado, sin embargo, a Martí a elevar a categorías filosóficas anti-vitalistas sus experiencias negativas de la vida. Para él, con el cual coincidimos, se tratará de difíciles condiciones particulares y no de razones filosóficas las que lleven a los postulados pesimistas de autores como Leopardi, Schopenhauer, Ryle, etc.

“Todos los grandes pesimistas han sido seres desdichados y anormales o nacidos, o criados, fuera de las condiciones naturales de la existencia. Una gran pena innecesaria, la negación brutal de su primera esperanza, los ha llevado a la negación de todo. Puesto que todo está envenenado por ella, todo está envenenado. ¿Y Leopardi, y Schop, y Ryle, y Dumas y Flaubert? Les faltó el desinterés, y la facultad de amar a los demás por sí,

³⁹⁸ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 1, O.C., t 21, p. 42.*

³⁹⁹ *Epistolario. Cartas a Manuel Mercado, O.C., t 20, p. 30.*

⁴⁰⁰ *Epistolario. Epistolario general, O.C., t 20, p. 298.*

⁴⁰¹ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 14, O.C., t 21, p. 344.*

⁴⁰² *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 2, O.C., t 21, p. 62.*

⁴⁰³ *Ibíd., p. 68.*

que es por donde la vida se salva”⁴⁰⁴. Pero a continuación se pregunta Martí, “¿Y el caso antipesimista, de que muchos seres nacidos, o criados en condiciones injustas, y conocedores de todo el dolor de la vida, del dolor para ellos irreparable y continuo, no se han rebelado contra la vida?”⁴⁰⁵ En este segundo momento, el de los “antipesimistas”, entraría el propio Apóstol cubano.

Martí es un hombre optimista, que concibe la vida como luz, pero también con oscuridad, con altos y bajos, no una línea recta, como el poeta, “haciendo caminos al andar”, porque no hay “caminos constantes”⁴⁰⁶, y a pesar de todos los obstáculos y tropiezos, la vida se sobrepone a las dificultades y cada hombre debe encontrar en sí mismo las fuerzas que le lleven hacia adelante. El no diluye el concepto de la vida en una pura abstracción, sino que lo convierte en un reflejo de la realidad; señala grandes problemas en aquellos momentos –y que llegan hasta el presente. El ser humano, es cierto, que hoy vive en una sociedad marcada por la velocidad, lo atemporal, lo “líquido”, donde no hay tiempo para lo esencial y necesario, donde “las ideas (...) nacen a caballo, montadas en relámpago, con alas (...) con un problema nos levantamos (y) nos acostamos ya con otro problema”⁴⁰⁷, pero hay que batallar y luchar, “la batalla está en los talleres; la gloria en la paz; el templo, en toda la tierra, el poema en la naturaleza”⁴⁰⁸.

En su poesía también podemos encontrar la resonancia de este optimismo y fe en la vida verdadera, que es al final confianza en el propio ser humano.

“Alas nacer vi en los hombros
De las mujeres hermosas:
Y salir de los escombros,
Volando las mariposas”.
(...)

“Todo es hermoso y constante,
Todo es música y razón,
Y todo, como el diamante,
Antes que luz es carbón”⁴⁰⁹

⁴⁰⁴ *Fragmentos*, O.C., t 22, p. 90.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 91.

⁴⁰⁶ *Nuestra América. Venezuela*, O.C., t 7, p. 225.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 229.

⁴⁰⁹ *Versos Sencillos*, O.C., t 16, pp. 64-65.

En su proyectado libro pensaba escribir sobre las diferencias que existen entre lo que él ha llamado “la vida postiza, pegadiza” y la “vida natural”, pero reconoce lo difícil que resulta tal empresa, esa de despojarse de todo lo que no ha nacido con el hombre y ha sido adquirido en la vida, que le oscurece y le impide crecer: “Es un braceo hercúleo contra los obstáculos que le alza al paso su propia naturaleza (...) No hay más difícil faena que esta de distinguir en nuestra existencia la vida pegadiza y postadquirida, de la espontánea y prenatal; lo que viene con el hombre, de lo que le añaden con sus lecciones, legados y ordenanzas”⁴¹⁰. Estos convencionalismos que sólo contribuyen a la deformación de una existencia creada y no dejan que se exprese y salga a la luz la vida verdadera. Que el hombre despliegue toda su libertad, y se aleje de todo prejuicio, dejar a los espíritus su seductora forma propia: “¡He ahí el único modo de poblar la tierra de la generación vigorosa y creadora que le falta! (...) El primer trabajo del hombre es reconquistarse”⁴¹¹.

Si alguna duda pudiera quedar de la aparente contradicción en su manera de concebir la vida, ésta quedaría totalmente disuelta si leemos atentamente el único libro que le enseñó qué es la vida, sin dudas, su propia existencia, su bregar durante cuarenta y dos años moviéndose por diferentes países y relacionándose con disímiles personas, amigas y por qué no, enemigas. Recuérdese que se llegó a atentar contra su vida. Pero a pesar de todo eso, no disminuyó un ápice su confianza en el ser humano, su fe en la vida verdadera, en la vida futura. Martí, que no quepan dudas, fue un enamorado de la vida. En 1882 cuando atravesaba el momento más amargo de su existencia, luego de las serias discrepancias con los generales Gómez y Maceo en Nueva York, publica su libro de poemas *Ismaelillo* dedicado a su hijo, el cual no pudo ver crecer y tuvo que cargar con esa dura pena que significa para un padre el estar alejado de su hijo. Tanto significaron esos versos salidos de lo más hondo de su alma que le indicó a su albacea literario Gonzalo de Quesada y Aróstegui: “Versos míos no publique ninguno antes de *Ismaelillo*”⁴¹², y en medio de ese momento tan duro y triste de su existencia, que lo hubiera hecho expresar las más negativas objeciones a la vida, buscó refugio en su hijo: “Espantado de todo me refugio en ti”. Pero enseguida se levanta como un resorte, para despejar toda duda, se nos alza el Martí grande, el Apóstol, el Martí vivo, el Martí

⁴¹⁰ *Nuestra América. Venezuela*, O.C., t 7, p. 230.

⁴¹¹ *Ibídem*, p. 230.

⁴¹² *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 1, p. 26.

posible, ese que es siempre mejor para decimos: “Tengo fe en el mejoramiento humano, en la vida futura, en la utilidad de la virtud, y en ti”⁴¹³.

3.2. Caracteres generales de la filosofía martiana

Intentaremos en este momento, a manera de resumen, recapitular los aspectos principales que posibiliten identificar la concepción filosófica de Martí.

No fue su intención la construcción de un sistema filosófico en específico, para él el filósofo debe ser un guía activo, un transformador, y no una simple pieza de la sociedad en la cual vive. Su criterio es que “por los sistemas cerrados a nada se llega, ya que en todo sistema hay su tanto de verdad”⁴¹⁴. Conoció y estudió bien las escuelas filosóficas, porque “no hay manera de salvarse del riesgo de obedecer ciegamente a un sistema filosófico, sino nutrirse de todos ellos”⁴¹⁵, pero se acercó a ellas en busca de respuestas y verdades a los problemas que le preocupaban. Frente a las construcciones filosóficas y doctrinas preestablecidas, ya sean religiosas o literarias, fue categórica e inequívoca su postura: “Las escuelas filosóficas, religiosas o literarias, encogullan a los hombres, como al lacayo la librea; los hombres se dejan marcar, como los caballos y los toros, y van por el mundo ostentando su hierro”⁴¹⁶. Esta posición también la encontró en los ilustrados cubanos de finales del XVIII y del XIX, iniciada con la *Philosophia Electiva* del Padre Caballero en 1797. Por su parte, Luz y Caballero hacía observar que “todos los sistemas filosóficos desnudan a un santo para vestir a otro”⁴¹⁷. Además fue la línea seguida por los trascendentalistas norteamericanos, caracterizados por su antidogmatismo y asistematicidad. El pensamiento martiano, tan original y libre, no era posible encerrarlo en las paredes de una escuela determinada, el vuelo tan alto que alcanzaba en sus reflexiones necesitaba de una mente abierta y plural. En la nota introductoria de su traducción de la obra de Víctor Hugo “*Mes Fieles*”, plantea lo siguiente: “En las estrecheces de una escuela, yo no vivo. Ser, es más que existir: grandeza es más que escuela (...) No hay Romanticismo ni hay clasicismo porque la Literatura es una (...) Yo no amo, pues, las estrecheces de una escuela, sino esta abstracción, esta revelación, este misticismo, esta soberbia con que las almas son

⁴¹³ *Ismaelillo*, O.C., t 16, p. 17.

⁴¹⁴ *Nuestra América. Argentina*, O.C., t 7, p. 340.

⁴¹⁵ *Europa. Inglaterra*, O.C., t 15, p. 361.

⁴¹⁶ *En los Estados Unidos. Norteamericanos*, O.C., t 13, p. 131.

⁴¹⁷ Cfr. AGRAMONTE, Roberto, o.c., p. 259.

análogas, y los mundo series, y la vida vidas, y todo es universal y potente, y todo es grave y majestuoso, y todo es sencillo como la luz y alto y deslumbrante como el Sol”⁴¹⁸.

La filosofía martiana es una filosofía de “problemas” y no de “sistema”, como bien señala Agramonte y coinciden la mayoría de los que se han dedicado durante largos años a investigar esta dimensión de la vida del Apóstol cubano. Fue de los que filosofan ante situaciones de la vida, como también lo hicieron otros como Montaigne, Nietzsche, Unamuno, el propio Ortega y Gasset, entre otros. Martí comprendió que la filosofía es un balance razonado de ideas. Su manera de hacer filosofía es fiel continuadora de las ideas vertidas por la filosofía cubana que va desde Agustín Caballero hasta Enrique José Varona, filosofía libre, contraria a todo sectarismo. Su rechazo es abierto a los poetas y filósofos que llama de “un detalle” o de “un solo aspecto”. En contraste con la postura de Whitman que no necesita de cátedra, ni púlpito, ni escuela, están los “filósofos canijos de un detalle o de un solo aspecto (...) de patrón, de libro; figurines filosóficos o literarios”⁴¹⁹. El tipo de visión del mundo de Martí, como la fue también de Luz y Caballero, está caracterizada por un sano eclecticismo espiritualista, que insiste en la experiencia directa e inmediata que el hombre tiene de la existencia del espíritu. Ese sano eclecticismo también lo encontramos en el filósofo norteamericano, tan admirado por Martí, como fue Emerson.

Elemento importante a tener en cuenta es que su pensamiento aboga por el equilibrio, la armonía y la justicia entre los hombres. Cuando él se refiere a la virtud, en cuanto distribuida por el universo equitativamente, entiende que así debe ser “para que no se altere el equilibrio y venga a padecer la armonía humana”⁴²⁰. La relación entre el hombre y la naturaleza cobra un valor fundamental, en ese proceso de diálogo la naturaleza se humaniza y el hombre y la sociedad se naturalizan. De la universalidad de su cosmovisión emana una filosofía con sentido cósmico, que lejos de imponer, propone e integra. Es así, de esta manera, su apuesta por una filosofía propositiva e integradora.

Aúna Martí filosofía y poesía. Como reconoce Agramonte, cada concepto lógico, filosófico o sociológico, o cada vivencia en Martí, tienen su correspondiente traducción a verso. Pertenece a los poetas metafísicos, como Lucrecio, Emerson, Whitman, Blake,

⁴¹⁸ *Traducciones*, O.C., t 24, pp. 15-16.

⁴¹⁹ *En los Estados Unidos. Norteamericanos*, O.C., t 13, p. 132.

⁴²⁰ *Nuestra América. Hispanoamericanos*, O.C., t 8, p. 189.

etc. Para él, “la flor del pensamiento es la poesía”⁴²¹. La filosofía martiana es nacida directamente de la relación que siempre mantuvo con su tiempo. Armonizó de manera magistral la teoría y la praxis, y mantuvo una coherencia admirable de sus tesis y doctrinas ético-filosóficas y trascendentes a lo largo de toda su vida, palpables desde su obra de edad juvenil, *El presidio político en Cuba*, hasta sus últimas cartas redactadas antes de su caída en combate. Para acercarse a analizar su pensamiento hay que tener en cuenta que su finalidad estaba siempre en ayudar y contribuir al desarrollo libre y pleno de las potencialidades del hombre, con especial predilección por los “pobres de la tierra”. Esto último es de capital significación e hilo conductor que podemos seguir en todas sus obras.

Martí, que no se acomodó a los moldes preconcebidos por la filosofía, o mejor sería decir, las filosofías, se dio a la tarea de legarnos una actitud diferente de filosofar, que echa por tierra las pretensiones hegemónicas e imperiales. En la suya encontramos una filosofía con vocación ecuménica, de respeto y diálogo entre todas las culturas de la humanidad, que ninguna se sabe dueña de la verdad última. Porque el hombre tiene la misma fuerza de conocer, sea de donde sea, y pertenezca a la tradición cultural que pertenezca. La misma capacidad de observar, analizar y razonar la encontramos en cada ser humano, ninguno más dotado que otro. Martí está muy lejos de imponer, por el contrario, su filosofía nos lleva a transitar por el camino de la explicación y la comprensión que propone la idea de una cultura filosófica desde el diálogo y la interpretación de la historia, que concibe la realidad fruto de la constante relación del hombre con su mundo. Es la suya una filosofía cultural. Es por eso que afirma de manera tan precisa, como siempre lo supo hacer: “Se busca hoy una filosofía clara, que concilie todas las fuerzas, que no tenga la soberbia de la infalibilidad, ni la pretensión de la supremacía. El hombre tiene una fuerza de conocer: la aplica observando: he aquí lo que se llama ciencia filosófica. Y no debiera llamarse así, porque ciencia es lo inmutable e innegable, y la ciencia filosófica es distinta en cada sistema. Observar con juicio desapasionado, y escribir las observaciones en lenguaje claro, son dos deberes difíciles de la potencia de filosofía”⁴²².

Llegados a este momento de la investigación, en que habíamos comenzado por contextualizar la Cuba de la segunda mitad del siglo XIX, es decir, la época de Martí,

⁴²¹ *En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 12, p. 290.

⁴²² *Nuestra América. México*, O.C., t 6, p. 332.

señalando los elementos principales que caracterizaron a la sociedad cubana, con su carga de tensiones políticas, sociales, económicas y culturales que constituyeron el substrato que dio vida a las doctrinas filosóficas de los pensadores cubanos más importantes y en los que se inspiró y luego trascendió nuestro Apóstol, pasando luego, con estos elementos como premisas, a conocer una síntesis biográfica, conectada ya, con sus obras, hasta llegar, por último, a adentrarnos en su dimensión filosófica, comenzando para ello, con la muy traída pregunta de si fue o no un filósofo y terminando por dilucidar sus principales presupuestos filosóficos, hasta llegar, finalmente, a su propuesta dirigida a encontrar esa nueva *actitud* ante el quehacer filosófico, esa filosofía clara y conciliadora; estamos en condiciones, traídos de la mano de esta última sentencia y continuando con nuestro hilo conductor que nos ha venido guiando, articulando y dando coherencia y consistencia al cúmulo de ideas que se han ido vertiendo en este trabajo, de dar inicio al recorrido por su pensamiento intercultural.

En estas últimas palabras del Maestro se distinguen cuatro elementos fundamentales a saber: lenguaje claro, que también se pueden interpretar como actualidad, contextualidad; lo que se hace claro a la gente es lo que le toca de cerca, con lo que se identifica, lo que le ayuda, consuela, eso para nosotros es claro y no hay que confundirlo con lenguaje vulgar y superfluo como bien dice el propio Martí más abajo en la misma cita. Pero para acercarse a ese lenguaje hay que nutrirse de lo de abajo, hay que bajar para, a partir de ahí, ascender, hay que salir de las paredes de las Universidades a escuchar el ruido de ciudades y campos con sus gentes tomándole el pulso a la vida que bulle y fluye incesantemente. Segundo elemento, conciliación. ¿No es lo mismo que tener en cuenta la diversidad cultural que caracteriza a nuestros pueblos? Es tener en cuenta que esa riqueza, que no es otra que la diversidad cultural, tiene que tener un espacio para expresarse, para que sea escuchada en igualdad de condiciones. Para lograr conciliar algo hay primero que dialogar, intercambiar, poner en común problemas y respuestas. Tercero, que no tenga la soberbia de la infalibilidad, del dogmatismo y el radicalismo.

Y por último, que destierre la pretensión de la supremacía. Cada filosofía, surgida de su contexto tiene el mismo derecho a existir y ser escuchada como cualquier otra, “la ciencia filosófica es distinta en cada sistema”. Hay un claro llamado martiano al “policentrismo filosófico”, a pensar que si “cada hombre tiene una fuerza de conocer que la aplica observando”, lo ha ido haciendo en cada contexto cultural de nuestro

planeta Tierra, en todas las épocas y momentos; es decir, la filosofía ha tenido la dicha de tener múltiples lugares de nacimiento y no uno sólo. Como dijo refiriéndose al poeta venezolano Juan Antonio Pérez Bonalde, autor del *Poema del Niágara*, “Este que viene conmigo es grande, aunque no lo sea de España”⁴²³, léase también de Europa y los Estados Unidos.

IV. La huella intercultural en el pensamiento de José Martí

4.1. Una aclaración inicial

Llegamos a un momento muy importante, casi diríamos que medular, de nuestra investigación. Donde, a partir de una minuciosa revisión de la obra martiana, intentaremos sacar a la luz la huella de su pensamiento intercultural. Pensamiento que, por demás, afirmamos constituye aliento indispensable, para la propuesta que en nuestros días presenta la filosofía intercultural. Pero, como es bien sabido, para que toda empresa ambiciosa y compleja, como es nuestro caso, pueda tener cierta garantía de éxito se necesita poner orden en el camino que se apresta a recorrer. Como hacemos los geólogos antes de lanzarnos a lo desconocido en la búsqueda de algún mineral importante al orientar correctamente la brújula para evitar extraviarnos. Es decir, necesitamos de un primer discernimiento en el orden metodológico. Si esto no está claro, es muy probable que al final lleguemos a cualquier lugar, si es que logramos arribar a alguno, menos al que nos interesa. Es por eso que proponemos, en primer lugar, aclarar qué es lo que vamos a buscar, o mejor sería plantear, qué vamos a definir, más nos gusta, entender, comprender, por interculturalidad dentro de toda la “papelería” del Maestro.

La primera dificultad que se nos presenta es que estamos en presencia de un término de reciente incorporación al uso académico. En los diccionarios de nuestra lengua española revisados no fue posible encontrarlo. Sólo en los textos, *Diccionario de Hermenéutica*, *Claves de hermenéutica para la filosofía, la cultura y la sociedad* y *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización* se localizan artículos referidos al

⁴²³ Nuestra América. Venezuela, O.C., t 7, p. 223.

tema. Sobre ellos volveremos más adelante⁴²⁴. Y aunque el término *cultura* nos sea más familiar no significa esto, simplicidad y unicomprensión del mismo. Ya nos alertaba Herder: “Nada más indeterminado que esta palabra [cultura], nada más capcioso que su aplicación a pueblos y épocas enteros”⁴²⁵. En consonancia con la aseveración anterior del filósofo alemán, y aunque no es nuestra intención hacer un análisis minucioso del término cultura y su evolución a lo largo de la historia, cabe mencionar que en las obras de carácter general como diccionarios y enciclopedias especializadas tampoco se asume unívocamente un significado de la cultura, ni siquiera en el mismo momento histórico. En muchas ocasiones es reemplazada por otra que tomaron como equivalente, tal es el caso de civilización. Nos ha pasado que hemos llegado a encontrar indistintamente en un mismo texto las dos palabras incluso, el sintagma “cultura o civilización”, evitando así el tener que recurrir a algún tipo de distinción⁴²⁶. Sin soltarnos del hilo conductor que nos viene guiando, vale la pena, sin embargo, dejar señalizado en el camino la diferencia que apuntan entre cultura y civilización los investigadores Graciela Malgesini y Carlos Giménez. Para ellos la cultura es una realidad universal, mientras que la civilización corresponde a una fase de la evolución sociocultural. Todas las sociedades tienen una determinada cultura, pero sólo algunas de ellas evolucionan desde el punto de vista tecnológico y económico, y también desde el organizativo, hasta el nivel de civilización, ligado a altas densidades de población, emergencia del urbanismo, estratificación en clases sociales, Estado, etc.⁴²⁷. El concepto de civilización va más ceñido al de desarrollo y progreso de las ideas, el arte y las costumbres que pueda alcanzar una sociedad o pueblo determinado en su evolución, como lo pueden ilustrar los siguientes ejemplos: *algunas culturas amerindias presentaban un alto grado de civilización antes de la conquista*. O cuando hablamos de *civilización griega*. Y hasta para diferenciar estados de desarrollo desiguales, “*civilización o barbarie*”.

Pero volvamos al punto en el que nos habíamos quedado, el ser conscientes de la complejidad de un asunto no nos impide que nos adentremos en él, precavidos y alertas

⁴²⁴ Sólo apuntar en este momento que la palabra compuesta *inter-cultural* está formada por el prefijo, *inter*, y el adjetivo *cultural*. El primero es un componente de palabra procedente del latín *inter*, que significa entre, en medio de. Por su parte, en el caso del segundo, procede del alemán *kulturell*, que tiene relación con la cultura. Cfr. VV.AA., *Gran Diccionario de la Lengua Española*, Prólogo de Francisco Rico, Larousse Planeta, S.A., Barcelona, 1996, pp. 437 y 932.

⁴²⁵ HERDER, J. G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1959, p. 10.

⁴²⁶ Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid, 2000, p. 11.

⁴²⁷ Cfr. MALGESINI, Graciela/GIMÉNEZ, Carlos, *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2000, p. 85.

sí, pero, “el filósofo quiere conocer porque sabe que no conoce –de lo contrario estaría satisfecho con lo que conoce”⁴²⁸. Presentamos a continuación varias definiciones del término cultura.

4.1.1. Cultura

En opinión de varios investigadores, entre ellos Carlos Beorlegui⁴²⁹, encontramos en el destacado antropólogo británico Edward Burnett Tylor, uno de los primeros, sino el primero, al menos en inglés, que intentó definirlo. Para Tylor “Cultura (...) es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”⁴³⁰.

De acuerdo con el *Gran Diccionario de la Lengua Española*, ya citado, tenemos que su procedencia original es del latín y presenta tres acepciones. La primera se refiere al conjunto de conocimientos y actividades científicas, industriales y artísticas de un pueblo, país o una época, consideradas globalmente o en cada una de las materias. En segundo lugar, al conjunto de conocimientos adquiridos por una persona mediante el estudio, la lectura, los viajes, su vida de relación u otros medios. Y, por último, al cultivo o desarrollo de las facultades humanas⁴³¹.

Coincidiendo con lo anterior encontramos que el sentido original de esta palabra está en el latín *cultus* y *colere*, con el significado tanto de cultivo como de culto. Durante siglos se refirió no a una característica de los humanos, sino a una acción humana sobre la tierra: su significado original fue el de “labranza”. Posteriormente, y adquiriendo un sentido metafórico, el término pasó también a referirse al mundo de los humanos, a las personas, colectividades o países “cultivados”⁴³².

Para Panikkar “la cultura es el mito englobante de cada cosmovisión en un tiempo y espacio determinados”⁴³³.

⁴²⁸ PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2006, p. 26.

⁴²⁹ Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Universidad de Deusto, Tercera edición, Bilbao, 2009, p.202.

⁴³⁰ TYLOR, Edward Burnett, *Cultura primitiva. Volumen I, Los orígenes de la cultura*, Editorial Ayuso, Madrid, 1977, p. 19.

⁴³¹ Cfr. VV.AA., *Gran Diccionario de la Lengua Española*, o.c., p. 437.

⁴³² Cfr. MALGESINI, Graciela/GIMÉNEZ, Carlos, o.c., p. 83.

⁴³³ PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, o.c., p. 16.

Y, por último, resumiendo los elementos principales que nos ofrece el *Diccionario de Filosofía*⁴³⁴, tenemos que la cultura es el mundo propio del hombre. De acuerdo con Scheler, la cultura es humanización, pero esta humanización se refiere tanto “al proceso que nos hace hombres” como al hecho de que los productos culturales queden humanizados. La historia del hombre como historia de la cultura es así el proceso de la transformación de su mundo y simultáneamente de la transformación del hombre. La cultura debe ser, en fin de cuentas, algo que tiene sentido para el hombre y sólo para el hombre. En resumen, la cultura es, en el fondo, como dice Ortega y Gasset, “un movimiento natatorio”, un bracear del hombre en el mar sin fondo de su existencia con el fin de no hundirse; una tabla de salvación por la cual la inseguridad radical y constitutiva de la existencia puede convertirse provisionalmente en firmeza y seguridad. Por eso la cultura debe ser, en última instancia, lo que salva al hombre de su hundimiento. La cultura podría definirse así como aquello que el hombre hace, cuando se hunde, para sobrenadar en la vida, pero siempre que en este hacer se cree algún valor.

Si estamos de acuerdo con los planteamientos anteriores en que la cultura es ese conjunto de conocimientos de toda índole adquiridos, labrados, por los seres humanos, agrupados en sus diferentes grupos y comunidades a lo largo de todo su proceso de evolución. Además de que cada pueblo, a partir de esos conocimientos, se construye una visión propia del Universo para intentar responderse las mismas interrogantes que otros seres humanos se hacen en otros lugares, para no “hundirse” y buscar sentido a la vida, y, por último, si estamos ante un término que tiene sentido sólo para y desde el hombre, nos hacemos entonces la siguiente pregunta para poder continuar, ¿habrá alguna sociedad, o grupo humano, que no posea su cultura? La respuesta, evidentemente no sólo debe ser sino, que tiene que ser, negativa. Todas las sociedades tienen una determinada cultura, es más son fruto de ella, con valores, creencias, símbolos y manifestaciones compartidas. Por este motivo, desde esta concepción antropológica de lo que es la cultura, no se puede hablar de personas sin cultura o de que una persona tenga más cultura que otra⁴³⁵. En igual dirección nos interpela Conrad Phillip Kottak, para él, “no sólo los graduados universitarios, sino toda la gente tiene cultura. Las fuerzas culturales más interesantes y significativas son las que afectan a la gente en su

⁴³⁴ Cfr. FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo 1 A-K, Editorial Sudamericana, Quinta Edición, Buenos Aires, 1965, pp. 390-392.

⁴³⁵ Cfr. PICHARDO, José Ignacio, *Reflexiones en torno a la cultura: una apuesta por el interculturalismo*, Editorial DYKINSON, S.L., Madrid, 2003, p. 22.

vida cotidiana”⁴³⁶. El siguiente ejemplo que nos propone José Ignacio Pichardo es muy ilustrativo. Para él, tanto un aguarana de la amazonía peruana como un alto directivo de una transnacional tienen sus propios códigos culturales, creencias, valores, rituales, símbolos y sistemas de género compartidos por su grupo de iguales. Desde esta perspectiva, no hay culturas más desarrolladas o mejores que otras, sino “diferentes”. Lo mismo lo pudiéramos decir de la *cultura de los indios guaraníes* y la *cultura céltica*, de la *cultura cubana* y la *cultura española* o la *cultura alemana*. Como lo del filósofo, en el sentido amplio y no restringido, reduccionista o tradicionalista del término, es “arrojar” preguntas, lanzamos entonces esta segunda, ¿tendría sentido seguir hablando de cultura en singular?, o, por el contrario, debemos hacer uso del plural. De esta manera la “cultura singular, única” cedería, con mucho gusto, su puesto a “las culturas de la humanidad toda”, sin excepciones⁴³⁷.

Y aunque Phillip Kottak no deja de reconocer que existe, y de hecho se habla de cultura en singular como muestra de que toda la humanidad posee cultura, sin embargo, el centro de atención de los estudios antropológicos son las culturas, en plural, propias de cada grupo humano específico. Es ahí, y sólo desde ahí, donde se crean y transmiten las diferentes tradiciones. Estas son sus palabras: “Todas las poblaciones humanas tienen cultura, por lo que ésta se convierte en una posesión generalizada del género *Homo*. Esta es la Cultura (con mayúscula) en sentido general, una capacidad y posesión compartida por los homínidos”. Lo mismo ocurre cuando decimos: hombre, caballo, mujer, que nos referimos a abstracciones y generalizaciones, pero en la realidad lo existente son hombres, caballos y mujeres individuales, específicas, cada una diferente a la otra. En relación con lo anterior es lo que viene a ser para nuestro autor la “cultura (con minúscula) en el sentido específico. La humanidad comparte la capacidad para la cultura, pero la gente vive en culturas particulares, donde está enculturada en líneas diferentes”⁴³⁸.

⁴³⁶ KOTTAK, Conrad Phillip, *Antropología: Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*, McGraw-Hill, Sexta edición, Madrid, 1994, p. 34.

⁴³⁷ Nos gustaría ver el día en que en todos los gobiernos se cambiara la denominación del tradicional Ministerio de Cultura y su Ministro/a de Cultura por el de Ministerios de Culturas y Ministro/a de Culturas. En este sentido Latinoamérica ha dado un paso importante en esta dirección. Es el caso del Estado Plurinacional de Bolivia, el cual cuenta ya con un Ministerio y Ministra de Culturas. Cfr. <http://www.minculturas.gob.bo>.

⁴³⁸ Cfr. KOTTAK, Conrad Phillip, o.c., p. 34.

Las diferencias humanas no son sólo idiosincrásicas⁴³⁹, sino también culturales y resultan evidentes en la historia, en la geografía y en otras manifestaciones que se suelen definir como culturales cuando cristalizan en los distintos estilos de vida, lo que significa también *distintas formas de pensar* y de vivir la realidad⁴⁴⁰. Las diferencias culturales no las podemos mirar como meros accidentes, como algo superficial del ser humano. Son por el contrario, elementos de capital importancia que no se pueden nunca dejar de lado.

Recogiendo todo lo que hemos visto y analizado hasta el momento, regresemos al comienzo donde intentamos com-prender el término *intercultural*. Por tanto, ya podemos decir que tiene que ver con lo que está *entre, en medio de las culturas*, y ya éste último ha quedado clarificado. Nos lleva entonces, a hablar de conocimiento, relación, intercambio, diálogo, respeto, cooperación, solidaridad entre *culturas*. Y aunque de acuerdo con Panikkar, no existe una perspectiva global, porque toda perspectiva es limitada, pero existe, sin embargo, siempre la posibilidad de un intercambio y de una ampliación de perspectivas y el diálogo intercultural apunta precisamente a eso. No es posible valorar correctamente el punto de vista del otro sin un conocimiento de su cultura. Pero ese *otro* no hay que verlo como algo externo, aislado y distante de nosotros, el *objectum*. Ese *otro* es algo vivo que se hace *otro yo* y juntos formamos un *nosotros*, en el cual no hay disolución, ni asimilación, sino comunicación.

Volviendo sobre el término cultura es oportuno constatar, para entender su naturaleza esencial, y por la implicación que tiene para el correcto y completo acercamiento al tema de la interculturalidad, las paradojas que encierra el concepto. De acuerdo con el destacado antropólogo M. J. Herskovits⁴⁴¹, son tres:

- a. La cultura es universal en la experiencia del hombre; sin embargo, cada manifestación local o regional de aquélla es única.

⁴³⁹ Entendiendo el término idiosincrasia a partir del griego, ἰδιοσυγκρασία, como los rasgos, temperamento, carácter distintivos y propios de una persona y una comunidad. Cfr. SEBASTIAN YARZA, Florencio I., *Diccionario Griego-Español*, Editorial Ramón Sopena, S.A., Barcelona, 1972, p. 675; VV.AA., *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia de la Lengua Española, Vigésima segunda edición, Madrid, 2001, p. 844.

⁴⁴⁰ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, o.c., p. 16.

⁴⁴¹ Cfr. HERSKOVITS, Melville. J., *El hombre y sus obras: la ciencia de la antropología cultural*, Fondo de la Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1952, p.30.

Dicho de otra manera, existen invariantes humanos, pero no existen universales culturales⁴⁴². Su relación es trascendental: el invariante humano se percibe solamente dentro de un determinado universal cultural. Todos los hombres comen y duermen, pero el sentido del comer y el dormir no es el mismo en las distintas culturas⁴⁴³. De esta manera, en correspondencia con lo anterior, plantea Herskovits que, todos los pueblos tienen algún modo de proporcionarse el vivir. Por ejemplo, conocen algún modo de distribuir lo que producen, dan expresión a la institución de la familia, ninguno vive en completa anarquía, sino que en todas partes se han hallado muestras de algún género de control político. ¡Ninguno hay sin una filosofía de la vida, un concepto del origen y funcionamiento del universo y de cómo debe tratarse con los poderes del mundo sobrenatural para conseguir los fines deseados; en síntesis, un sistema religioso!, todos buscan de alguna manera dar salida a las inquietudes estéticas y un lenguaje para transmitir sus ideas. Esto sería la Cultura (con mayúscula) a que se refería Kottak.

Sin embargo, estamos de acuerdo con Herskovits en que no hay dos cuerpos de costumbres que sean idénticos en detalle. Por esto, puede decirse que cada cultura es el resultado de las experiencias particulares de la población, pasada y presente, que vive de acuerdo con ella. La cultura (con minúscula). Es decir que una cultura no puede comprenderse a menos que se tenga en cuenta su pasado lo más plenamente posible. Por tanto, esta primera paradoja debe resolverse aceptando sus dos términos. Significa por tanto que la universalidad de la cultura es un atributo de la existencia humana, y, que, por otra parte, es igualmente susceptible de prueba objetiva que jamás dos culturas son iguales⁴⁴⁴.

- b. La cultura es estable, y no obstante, la cultura es dinámica, y manifiesta continuo y constante cambio.

Toda cultura es vida que fluye en su interior, que cambia y transforma a sus miembros. La cultura forja tradición y es ella la que transmite el legado cultural de generación en generación. Cuando la tradición no logra transmitir la cultura perece. Nos propone Herskovits el siguiente caso que nos ayuda a comprender inmediatamente el asunto. Basta con el ejemplo de una fotografía nuestra, acaso de pocos años atrás, la cual nos

⁴⁴² Este punto está muy en relación con lo que ya había planteado anteriormente Phillip Kottak. Además para él, aunque Panikkar plantee que no hay universales culturales, el etnocentrismo es una muestra de ello, cfr. KOTTAK, Conrad Phillip, o.c., p. 40.

⁴⁴³ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, o.c., p. 17.

⁴⁴⁴ Cfr. HERSKOVITS, Melville. J., *El hombre y sus obras: la ciencia de la antropología cultural*, o.c., pp. 31-32.

divierte porque advertimos diferencia en el estilo de vestir. Este fenómeno no es exclusivo de nuestra cultura, se presenta en cualquier pueblo, no importa cuán poco denso, cuán aislado o cuán sencillo en sus costumbres. La cultura es a la vez estable y cambiante. “El cambio cultural se puede estudiar sólo como una parte del problema de la estabilidad de la cultura; la estabilidad cultural puede ser entendida solamente cuando se mide el cambio respecto al conservatismo”⁴⁴⁵.

- c. La cultura llena y determina ampliamente el curso de nuestras vidas, y, sin embargo, raramente se entremete en el pensamiento consciente.

Esta última paradoja va más allá de analizar y conciliar dos posibles alternativas. Según Herskovits, se trata de comprender el problema psicológico de cómo los seres humanos aprenden sus culturas y actúan como miembros de una sociedad y encontrar una respuesta a la interrogación filosófica de si la cultura es una función de la mente humana o si existe por sí misma. Preguntas tales como: ¿Puede defenderse la conveniencia de estudiar la cultura como si fuera independiente del hombre?, o, por el contrario, ¿se puede considerar que sólo tiene realidad psicológica, que existe meramente como una serie de ideas en la mente del individuo?⁴⁴⁶ Cuestiones, que como se pueden ver, no son de nuestro interés en este momento, como sí las dos primeras, porque se apartan de nuestro objetivo principal. Es por eso que, para no perder el hilo conductor que nos haga desviar la atención, no continuamos con su desarrollo.

4.1.2. Interculturalidad

Estamos en condiciones de acercarnos ahora a ver el tratamiento dado al término interculturalidad en los recientes textos publicados. En el primero de ellos el autor trata el tema desde los presupuestos hermenéuticos, concretamente desde la figura del “universal analógico”⁴⁴⁷, definido como una universalidad a posteriori, lograda por la convivencia y la interacción de las culturas, por una especie de mestizaje cultural. Se trata, según Beuchot, de conjuntar lo universal y lo particular, sin borrar o destruir a ninguno, aunque sí dando predominio a uno de ellos, a saber, lo particular y concreto.

⁴⁴⁵ Ibídem, p. 32. Sobre este importantísimo aspecto, no siempre bien entendido, por las implicaciones que va a tener para la cabal comprensión del modelo *histórico-liberador* sobre el cual trabajaremos, volveremos en el capítulo siguiente.

⁴⁴⁶ Ibídem, p. 33.

⁴⁴⁷ Cfr. BEUCHOT, Mauricio, “Interculturalidad”, ORTIZ-OSÉS, Andrés/LANCEROS, Patxi, (dir.), *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Cuarta edición revisada y ampliada, Bilbao, 2004, pp. 265-269.

Lo que justamente trata de hacer ese universal analógico es lograr lo universal sin perder lo particular, o conservar lo particular sin renunciar a una proyección hacia lo universal. En este proceso de inter-acción e inter-comunicación no se desdibujan las diferencias, por el contrario, se resaltan, se cuidan y se subrayan, porque, apunta, lo análogo es preponderantemente diverso. Esa similitud que establece entre el universal analógico y el proceso de mestizaje lo lleva a afirmar que éste último es el único que nos llevará a la comprensión y a la comunicación entre las culturas. Por eso, concluye, un modelo analógico de la hermenéutica y del diálogo entre las culturas, que está por construirse, tendrá mucho que aportarnos⁴⁴⁸.

Un segundo intento de definición, se nos presenta en el ya citado *Diccionario de relaciones interculturales*. En él se plantea, que el concepto de interculturalidad hace alusión a los encuentros que se producen entre sujetos de distintas culturas. Desde este punto de vista, la humanidad es y ha sido siempre intercultural, y son excepción los grupos que viven o han vivido permanentemente aislados. La interculturalidad, entendida como la puesta en práctica de un programa multiculturalista, hace alusión a una *forma especial de relacionarse* que tienen los individuos, pertenecientes a distintas tradiciones culturales, cuando conviven en el mismo territorio. En este sentido se habla de interculturalidad para referirse al conjunto de objetivos y valores que debería guiar esos encuentros. Se trata no sólo de aceptar y respetar las diferencias, sino también de valorarlas, y educar a los ciudadanos en los principios-guía de la convivencia entre sujetos culturalmente diferentes. La interculturalidad se plantea como una ética de la convivencia entre personas de distintas culturas y pretende, entre otras cosas, *desmontar el etnocentrismo y las fronteras identitarias*⁴⁴⁹.

Desde otra perspectiva enfoca el asunto Raúl Fornet-Betancourt⁴⁵⁰. Más que definir el concepto alerta sobre los peligros reales que se presentan para lograr una definición que sea realmente intercultural. Teniendo en cuenta estos peligros, su propuesta no va por

⁴⁴⁸ Ibídem, p.269.

⁴⁴⁹ Cfr. BARAÑANO, Ascensión/GARCÍA, José Luis/CÁTEDRA, María/DEVILLARD, Marie J, (Coord.) *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*, Editorial Complutense, S.A., Madrid, 2007, p. 205.

⁴⁵⁰ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, "Interculturalidad", ORTIZ-OSÉS, André/LANCEROS, Patxi, (dir.), *Claves de Hermenéutica para la filosofía, la cultura y la sociedad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005, pp. 289-293. Además se puede consultar, DÍAZ, Martín E./PESCADER, Carlos, "Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante", Entrevista electrónica realizada a Raúl Fornet-Betancourt entre los meses octubre y noviembre de 2010, en *Revista Otros Logos*, Año I. No. 1, Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue, pp. 168-193.

eliminar el dilema de la definición de un concepto sino, que apuesta, por redimensionar el asunto. Por eso no habría que comenzar preguntando por la definición que se puede dar, sino más bien, por los “recursos culturales y conceptuales de que disponemos para nuestras definiciones”. En este sentido nos hace caer en la cuenta de que nos encontramos deficientes de estos recursos, a pesar de que podamos enorgullecernos de que mantenemos una conducta de vida plena de interculturalidad. Nos encontramos en un estadio que califica Raúl de “analfabetismo intercultural” por lo que necesitamos volver a la escuela para “aprender a pensar de nuevo”. Ya hemos señalado que el P. Varela en el siglo XIX fue el primero que enseñó a los cubanos “en [qué] pensar”, ahora Raúl nos invita a volver al mismo ejercicio pero, con un encargo específico. Se trata de pensar en cómo cambiar nuestra actitud ante la vida que nos permita valorar la perspectiva del otro e intentar ser consciente de ella. Valoración que va inexorablemente unida al conocimiento de la *otra* cultura. Pero para que ese conocimiento sea realmente fructífero, es necesario acercarse a esa otra tradición no sólo movido por la simple curiosidad de lo ajeno, de lo extraño, lo que propicia un conocimiento muy limitado y superficial. A ese conocimiento lo llamamos “*conocimiento del turista de hotel*”, sí, porque ese es el turista que viaja a otro país, a otra cultura, y luego dice que ha “conocido”. Cuando se le pregunta sobre qué ha conocido su respuesta no se sale del marco estrecho de los lugares a los cuales “lo han llevado”. Por el contrario hay otro que es el turista que camina, intercambia, dialoga, vive con el *otro*, comunica sus costumbres, y, a la vez, se deja impregnar y aprende de la otra cultura, ese es el “*conocimiento del turista de a pie*”. Sería interesante que se pudiera realizar un estudio donde se puedan conocer esas experiencias, porque estamos casi convencidos que cuando estas personas regresan a sus culturas de origen algo de lo que han incorporado, que no los acompañaba en su equipaje de ida, eso nuevo del *otro*, los ha hecho variar su actitud frente a la vida, han aprendido a ser más interculturales. Volviendo al planteamiento de Fornet, de ese aprendizaje re-surgiríamos, re-naceríamos, mejores dotados de las herramientas que permitan “leer el mundo y nuestra propia historia desde los distintos alfabetos que nos ofrece la diversidad de las culturas”.

En los siguientes cuatro puntos resume Raúl los problemas a los que habría que hacerle frente a la hora de conciliar la definición de lo intercultural:

- a. Es un hecho que no podemos dar por supuesto la universalidad de la cuestión de la definición, que es de sí un aspecto muy de la cultura científica occidental basada en el “arte” de saber definir y clasificar.

Visto así, es cierto que podría suscitar cierta violencia para otras culturas que no le dan al momento de la definición conceptual la centralidad que le otorga la cultura occidental. Esta primera dificultad nos viene a alertar sobre la posible sospecha de determinado eurocentrismo en la misma formulación de la pregunta.

- b. Un segundo reto lo ve en que para definir hay que delimitar, fragmentar, parcelar y fijar lo cual, supone a su vez, un marco de referencias teóricas que, como es de esperar, iremos a buscar en las disciplinas científicas en que cada uno haya sido formado. Se hace evidente que el tratamiento que se le daría estaría influenciado por el área de “trabajo” o “profesión”, provocando una inevitable fragmentación disciplinar del campo intercultural. Se pregunta entonces, ¿cómo y desde dónde lograr la recomposición de lo intercultural en la unidad e integralidad de sus dimensiones? A esto debe añadirse, lo que llama Fornet, el “costo intercultural” que habría, a partir de lo que puede significar la percepción de lo intercultural desde el prisma de disciplinas que lo reducen a un “objeto” de estudio.

Además nos gustaría añadir otros aspectos relacionados con lo anterior. La interculturalidad se dirige en otra dirección que no es precisamente lo que viene a significar la palabra “definir”. Interculturalidad es, por el contrario, dilatación, ensanchamiento, desacomodo, desacralización, desdogmatización.

- c. Un tercer momento está muy en correspondencia con el anterior. Las definiciones suelen tender a objetivar lo definido. Durante el proceso de conocimiento situamos fuera de nosotros (sujeto que conoce) al objeto a conocer. Con esto, alerta Raúl, se corre el riesgo de concebir el campo de la interculturalidad como un mundo objetivo que examina a distancia, lo que impediría ver un aspecto central de lo intercultural que es una calidad que está dentro y no fuera de la vida que llevamos. Sobre este peligro ya nos habíamos referido más arriba.
- d. La cuarta y última dificultad, que no por ser la última viene a ser la menos importante, tiene que ver con el peligro de pecar de lo que precisamente

combate. Nos explicamos, o mejor, se explica Raúl. Las definiciones conceptuales no sólo se articulan desde marcos referenciales disciplinares, sino que tienden además a formar parte de una construcción teórica, son en el fondo, como piezas claves en la arquitectura de una teoría, sobre todo cuando ésta busca su consolidación en una elaboración sistemática de sí misma. De esta manera, la comprensión de lo intercultural se vería involucrada en un proyecto de construcción teórica y sistemática que, no podría ser menos que monocultural. La pregunta que se hace se explica por sí sola: “¿Qué sentido tendría hablar de lo intercultural de manera monocultural?”

El mismo ejercicio para encontrar una definición se constituye en un punto de partida en la práctica intercultural. En él se necesita poner en común criterios e ideas nacidos en marcos contextuales específicos. Por lo demás, marcos interdisciplinares y culturalmente diversos. Y es en este punto, a que hemos llegado, que se aventura Fornet-Betancourt a presentar su propuesta de definición. Ese debate contrastante de las posibles definiciones es un ejercicio que obliga a *traducir* al otro nuestra medida de las cosas y en el que aprendemos al mismo tiempo las (nuevas) dimensiones de las cosas en la visión de los otros. Acaso sea por eso, esa voluntad de traducción recíproca es la mejor expresión para lo que queremos denominar con interculturalidad⁴⁵¹. Abundando sobre su comprensión del asunto, lo avizora justamente como un proceso de participación interactiva viva en el que son precisamente los sujetos y sus prácticas los que están en juego; y que, por eso, son éstos los llamados a la interpretación de lo intercultural, pero justo como sujetos implicados y no como objetos observables⁴⁵².

Aunque también compartimos los peligros y retos que entraña todo este proceso de lograr poner sobre la mesa los criterios que nos permitan definir con claridad la interculturalidad, abordamos el asunto desde otra arista. Más que preguntarnos ¿qué es la interculturalidad?, hacemos otra pregunta que nos sirva como punto de partida para analizar la cuestión. La interculturalidad es una realidad que se nos viene encima. Entonces, y aquí la interrogante, ¿por qué precisamente irrumpe en “nuestro tiempo” en todo el ámbito social? La pregunta sobre el por qué de algo siempre viene unida a otra categoría que es la de necesidad. Es decir, las categorías utilizadas como inculturación, transculturalidad, relativismo cultural y multiculturalismo, todas referidas, de una u otra

⁴⁵¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Interculturalidad”, o.c., p. 293.

⁴⁵² Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia, Serie Monografías, tomo 37, Aachen, 2004, pp. 10-11.

manera, al fenómeno de la diversidad cultural en el mundo carecían de algo, la *praxis* desbordaba nuevamente a la teoría. Por sí solas ellas no podían satisfacer los requerimientos para comprender, y más importante aún, encausar la convivencia social dentro del mundo pluricultural en el que vivimos.

Aunque parezca algo adelantado en el análisis, resulta interesante contrastar las opiniones del investigador y profesor norteamericano Iván A. Schulman, el cual al analizar los problemas que afronta la sociedad multicultural de su país va precisamente a buscar respuestas a la problemática en la obra de José Martí. Nos dice el autor lo siguiente: “Escogimos este tema porque se entronca con el debate actual en los Estados Unidos sobre el futuro de nuestra sociedad multicultural a raíz de los motines, choques raciales y étnicos, saqueos e incendios de Los Ángeles (California). “Can we live together? (¿Vamos a poder convivir?) fue la emocionante interrogación de Rodney King, víctima de la brutalidad policíaca de California, después de los acontecimientos violentos de Los Ángeles. Las observaciones de Martí sobre el principio de la formación de una sociedad multicultural son aleccionadoras, y, sobre todo, de extraordinario valor “futuro”, es decir, contemporáneo, en el debate candente que se ha producido sobre esta cuestión en el país del norte”⁴⁵³.

Por eso la interculturalidad en un primer momento es una necesidad antropológica. El hombre es por “naturaleza” un ser social, que quiere decir dialogal, relacional. Por eso pensamos, que aunque estemos ante un término realmente con escasos años de vida todavía, la esencia a que hace referencia ha estado presente desde siempre en la historia humana. O no hubo multiculturalismo en los grupos humanos pre-históricos donde cada uno de ellos concebía su relación con sus semejantes y su entorno de manera diferente, y un grupo imponía al otro su cultura por medio, en muchas ocasiones, de la “cultura de la violencia”. O no es muestra de esto el hecho de que estemos buscando sus fuentes en un pensador del siglo XIX. Llevan mucha razón los investigadores que se plantean la necesidad de una re-lectura intercultural de la historia humana. Un trabajo serio en esa dirección aportaría muchos elementos nuevos a considerar. Este último aspecto viene en cierta medida a echar, si se quiere, más leña al fuego. Lo que nos viene a plantear es que estamos ante un tema que requiere la atención de todas las disciplinas académicas, con especial referencia, en nuestro caso, a la filosofía.

⁴⁵³ SCHULMAN, Iván A., “Un nuevo mundo: Martí y la sociedad multicultural de los Estados Unidos”, VV.AA., *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, No. 16, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 1993, p. 252.

Como estaremos todos de acuerdo, la aparición de la noción sobre interculturalidad ha significado un paso muy positivo. Al respecto Graciela Malgesini y Carlos Giménez señalan que entre los “puntos fuertes” cabría mencionar los siguientes⁴⁵⁴:

- a. Introduce una perspectiva dinámica de la cultura y las culturas, lo cual es muy acertado. Sin esa perspectiva dinámica de la creación y la reconfiguración de identidades, los riesgos de esencialismos, etnicismos y culturalismos son grandes.
- b. La propuesta intercultural se centra en el contacto y la interacción, la mutua influencia, el sincretismo, el mestizaje cultural, esto es, en los procesos de interacción sociocultural cada vez más intensos y variados en el contexto de la globalización económica, política e ideológica y de la revolución tecnológica de las comunicaciones y los transportes.
- c. El debate sobre la interculturalidad enriquece y ofrece nuevas dimensiones a los ya existentes sobre la ciudadanía común y diferenciada.

Pero tampoco está exenta de riesgos, de presentar “puntos débiles”, que pudieran entorpecer los buenos propósitos anteriores. Una vez más se cumple aquello de que no bastan sólo las buenas intenciones. Al igual que ocurre con las formulaciones de pluralismo cultural y multiculturalismo, su denominación puede llevar a olvidar las dimensiones socioeconómicas y jurídicas. Visto y dicho de otra forma, está por ver cómo se articula el énfasis que la interacción hace a la interculturalidad con el hecho de que esa interacción no se da la mayoría de las veces en un plano de igualdad sino de, por el contrario, de desigualdad, dominio y jerarquías etnoraciales. Corolario de ello, también está por ver cómo se construye una nueva síntesis cuando los grupos que deben participar en ello son por lo general grupos dominantes o dominados, mayorías y minorías⁴⁵⁵.

Cerrando con este apartado, constatamos una vez más, que nos encontramos ante un tema que reviste importancia capital para el actual y futuro desarrollo de la humanidad. Por lo que merece el esfuerzo y dedicación de todos, no sólo de los investigadores y “profesionales de la ciencia”, al final, lo que nos compromete e involucra a todos resolvámoslo entre todos. La interculturalidad se nos convierte en una necesidad de

⁴⁵⁴ Cfr. MALGESINI, Graciela/GIMÉNEZ, Carlos, *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, o.c., p 258.

⁴⁵⁵ Cfr. *Ibíd*em

primer orden, necesidad entendida, con Aristóteles⁴⁵⁶, como lo que no puede ser de otro modo, porque la interculturalidad es de las cosas sin las cuales el bien de toda la humanidad no puede existir. “No hay, quizás, tema más importante en las ciencias sociales que el estudio de la comunicación intercultural. La comprensión entre miembros de diferentes culturas fue siempre importante, pero no lo ha sido nunca tanto como ahora. Anteriormente, fue necesario para los imperios, o el comercio. Ahora es un asunto de supervivencia de la especie”⁴⁵⁷.

4.1.3. ¿Qué buscar entonces en Martí?

El camino transitado hasta este momento nos ha permitido esclarecer los aspectos fundamentales que guardan relación con la noción de interculturalidad. Con todos estos antecedentes, damos paso a especificar qué es lo que vamos entonces a buscar, en toda la profundidad posible, dentro de las obras del Apóstol cubano. Además de necesidad, la interculturalidad es a la vez respuesta y propuesta, y, es ahí donde está nuestro mayor interés, “pescar” de las profundidades del océano martiano su propuesta en defensa de la diversidad cultural en el contexto latinoamericano, reflejadas a través de⁴⁵⁸:

1. El diálogo con la pluralidad cultural latinoamericana y no sólo con la “cultura criolla”⁴⁵⁹ dominante. Es decir, el intercambio entre las diferentes tradiciones de los pueblos originarios de América y de Afroamérica. Elementos importantes lo constituyen la dignificación del indio y el negro como excluidos y “pobres de la tierra”.
2. La necesidad del conocimiento recíproco entre los pueblos latinoamericanos como condición indispensable para establecer un diálogo intercultural fecundo.

⁴⁵⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica. Libro V*, 1015 a sigs, Editorial Gredos, Madrid, 1994, pp. 215-216.

⁴⁵⁷ YOUNG, Robert, *Intercultural communication. Pragmatics, genealogy, deconstruction*, Multilingual Matters Ltd, 1996, en MALGESINI, Graciela/GIMÉNEZ, Carlos, o.c., p. 255.

⁴⁵⁸ Para evitar cualquier tipo de confusión, aclaramos que estos puntos constituyen, desde el punto de vista metodológico, una herramienta de la que nos hemos valido para poder organizar, ordenar y mantener una unidad lógica y coherente entre los pensamientos que coinciden en un aspecto determinado. Le damos mucha importancia a esta nota, teniendo en cuenta que en el capítulo siguiente, llegados al momento de confirmar la hipótesis de la cual principiamos nuestro trabajo, y a partir de todos estos pensamientos aquí señalados más los presupuestos interculturales y filosóficos de la filosofía intercultural, daremos a conocer los postulados interculturales de Martí. Ahora sólo presentaremos lo que bien podemos llamar la “materia prima” sobre la cual trabajaremos más adelante.

⁴⁵⁹ Sacudiendo el yugo de la metrópoli, los criollos –descendientes de españoles nacidos en América-, se apoderaron de los poderes económico y político. Así nacieron las oligarquías. Luego, amparados por el sistema republicano, esos criollos, a quienes poco a poco se fueron uniendo mestizos ascendidos de rango, fueron incapaces de aceptar la pluralidad étnica y cultural, como aporte de las naciones. Cfr. KUHN, Christophe/LEMOINE, Maurice, *Pueblos Indios de América Latina*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1997, p.14.

3. El aprender a pensar a nuestra América desde la propia realidad americana. Sin conducir a regionalismos ni localismos reduccionistas. Es decir, la defensa del pensamiento local, que brota y se enriquece con la diversidad cultural del continente, abierto a lo útil y provechoso de otras culturas.
4. La denuncia del vicio de imitar en nuestros modos de pensar y, en contraposición, la defensa del fomento del hábito de hacerlo desde el contexto y siempre en comunión con sus tradiciones culturales.
5. La defensa de la tarea crítica y liberadora a desempeñar por la reflexión filosófica en contextos históricos determinados. Llamado a la necesidad de escribir una nueva Historia de la Filosofía, la cual eche por tierra errores arrastrados y restablezca grandes verdades. Una Filosofía en diálogo con los hombres y mujeres centrada en ayudarlos en su tránsito por la vida y acompañándolos en su caminar, con los pies en la tierra, y los oídos atentos a las señales emanadas del día a día.
6. La exigencia de establecer como cauces del intercambio cultural la solidaridad y la igualdad entre la pluridiversidad presente en nuestro continente.

4.2. Su legado intercultural

4.2.1. Introducción

“Entre a la selva y no cargue con rama que no tenga fruto”⁴⁶⁰. Este fue el consejo que le dio Martí a su discípulo y albacea literario Gonzalo de Quesada y Aróstegui para orientarlo en la tarea que éste se había propuesto, y muchas veces el Apóstol había rechazado, de agrupar sus escritos para su posterior publicación. En la primera parte nos detuvimos con mucha atención. Estábamos muy conscientes de que la labor que teníamos por delante requeriría de todo el esfuerzo y concentración posible para poder andar dentro de la “selva martiana”. No porque fuera intransitable, aunque por momentos el lenguaje adquiere ribetes que exige el re-leer varias veces la misma frase para captar, en toda su plenitud la idea del Maestro, sino por el peligro, al cual trató de restar importancia el propio Martí en la segunda parte del consejo, “no cargue con rama que no tenga fruto”. Si de algo estábamos con total claridad era de la no existencia de

⁴⁶⁰ Cuba. Política y Revolución, O.C. t 1, p. 25.

nimiedades en él. Y era ese el mayor temor que teníamos, el de quedarnos “varados en la selva” contemplando, saboreando y disfrutando de toda esa riqueza.

Clarificado el consejo, emprendimos el análisis de todos los volúmenes de sus obras. No hubo ni uno solo que no fuera objeto de minuciosa revisión. Incluso aquellos, los cuales aparentemente, nada tenían que ver con el tema de interés. ¿Se podrán extraer nuevas pistas interculturales en un futuro? Evidentemente que sí. Esa es la grandeza del investigador. Al final, “investigar es ver lo que otros han visto y pensar lo que nadie ha pensado”⁴⁶¹. Nuestra única intención es que este trabajo contribuya a ser una referencia y ayuda a las futuras incursiones que se realicen.

Pero antes de entrar en la exposición de los resultados obtenidos no queremos dejar pasar la oportunidad para señalar algunos aspectos que sólo han sido posibles constatar al mirar en conjunto los anteriores temas analizados en esta investigación. Aclaremos un poco más lo que queremos decir. La revisión de toda la papelería martiana, la cual “es un milagro que (...) no se haya perdido”⁴⁶² nos ha permitido tener una visión más acabada del contexto cubano de la segunda mitad del siglo XIX y de su propia biografía. Leer su obra es confirmar que todo lo pensado y escrito estaba hecho desde la más honda realidad de su vida. Un hombre de su tiempo, que hundió sus raíces en él, pero, precisamente por eso, trasciende hoy con toda la actualidad posible de su obra. En palabras del propio pensador: “No hay más que un medio de vivir después de muerto: haber sido un hombre de todos los tiempos –o un hombre de su tiempo”⁴⁶³.

Tenía Martí muy bien definido sus dos deberes fundamentales, sus dos frentes de acción: Cuba, su libertad e independencia. Convencido de que no era menester esperar nada de España para su patria⁴⁶⁴ batalló muy duro por la unificación de todos sus compatriotas. En segundo lugar, su América. Es impresionante cómo al mismo tiempo mantiene vivos esos dos temas a través de toda su obra. En las mismas fechas que lanza su llamada a la salvación, unidad y respeto de América, escribe sin descanso, organiza y proclama por la independencia de su patria. De forma brillante tiene definidas las dos

⁴⁶¹ SZENT GIROGI, A., cita tomada en SÁNCHEZ TAMES, Ricardo, *Cómo publicar*, Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 2000, p. 5.

⁴⁶² Palabras de Gonzalo de Quesada y Aróstegui recogidas en la “Nota Preliminar” que anteceden a la novela de Martí *Amistad Funesta*. Cfr. *Novela*, O.C., t 18, p. 187.

⁴⁶³ *Cuadernos de Apuntes*. Cuaderno No. 4, O.C., 21, p. 143.

⁴⁶⁴ Como quedó demostrado en la primera parte del trabajo, tanto dentro como fuera de la Isla las posturas autonomistas, reformistas y anexionistas pugnaban contra los cubanos de ideas independentistas. De esto era consciente Martí y a convencer a todos de la necesidad de la independencia de Cuba dedicó todo su empeño.

líneas y arremete, de manera paralela e independiente, es decir, sin mezclar los asuntos. ¡Formidable!

Otro aspecto a resaltar es que entre sus numerosas notas encontramos algunas en las cuales hacía referencia a su intención de escribir varios libros. Pero debido al escaso tiempo por encontrarse inmerso en la tarea de organizar la guerra necesaria en Cuba, no le fue posible⁴⁶⁵.

“Libro para escribir inmediatamente: *El alma americana*: Elementos, obstáculos y objetos de la civilización sudamericana: Religión, política, industria, educación, inmigración, comercio, literatura, universalismo, europeísmo. Sobre el mal humano de acomodación a la tierra, el mal concreto de acomodación de un espíritu refinado a una civilización naciente. Flor de cuidado, de jardín, de naturaleza inculta, donde el ábrego sopla, la fiera ruge, el indígena vocea, el caballo de las revoluciones y conmociones naturales agosta”⁴⁶⁶. Es de imaginar que en este proyectado libro, por su importancia señalado para hacerlo “inmediatamente”, iba a recoger todo, o casi todo, de lo concerniente a su América. Bien pudiera ser este momento de la investigación una parte importante de esa obra. Si es así, sería motivo del más sano orgullo. Tomar el bastón de la propia mano del Maestro para continuar su obra inconclusa. Si el “*Concepto de la vida*”, hubiera constituido la síntesis de su filosofía, el “*Alma Americana*”, bien sería la síntesis y cumbre de todo su pensar intercultural.

Pero su atención por los problemas americanos no se iban a quedar en la mencionada obra. En su lista aparecían otros títulos que esperaban por la aguda mente y la acertada pluma martiana. Veamos a continuación:

“*Poema Americano*”. “Podemos, es claro, escribir n/poema: (Tecum Unam, Sucre, Túpac Amaru, Juárez). Pero no con lengua prestada, ni siquiera con la de Homero, sino con algo que sea en el color y la gracia como el vestido de gala de los magnates indios, penachos de volcán, pechos desnudos, lágrimas patriarcales, columpios de plumas; -y transportados por alas invisibles, roídos por águilas coléricas”⁴⁶⁷.

“*La Filosofía en América*” (por pueblos)⁴⁶⁸. Hay ocasiones que la sola intención arroja mucha luz sobre un asunto, y este es uno de esos casos. Lo decimos, porque aunque no

⁴⁶⁵ Aunque algo hemos dicho anteriormente sobre este aspecto, ahora lo explicitamos un poco más.

⁴⁶⁶ *Libros. Notas*, O.C., t 18, p. 282.

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, p. 286.

⁴⁶⁸ *Ibíd.*, p. 289.

pudo ver realizado su propósito, expresa el reconocimiento del valor y la importancia de cada pueblo y el derecho a la búsqueda de verdades eternas y a tener su propia filosofía.

Por último en esta lista tenemos otros dos libros: “*Las Razas de América*” y “*Los Destinos de América*”⁴⁶⁹.

Sus Cuadernos de Apuntes, son eso, apuntes que va recogiendo de libros leídos, analizados y enriquecidos luego con sus propios análisis. Son impresionantes los apuntes realizados de las cuestiones de su América. Resaltamos especialmente el No. 13⁴⁷⁰. Allí recoge momentos trascendentales de la historia de esos países. Mención especial merece el diferendo entre Chile, Perú y Bolivia. Sucesos de la Nueva Granada, Argentina, etc. Esto explica muy bien, que cuando Martí hablaba de América lo hacía con un conocimiento de causa importante. Ya nos lo decía: “Yo conozco a Europa, y he estudiado su espíritu; conozco a América y sé el suyo”⁴⁷¹.

4.2.2. Otras aclaraciones necesarias

En aras de lograr la mayor comprensión de su pensamiento exponemos a continuación los siguientes aspectos:

- a. Si como ya hemos señalado, el término “intercultural” es de reciente incorporación en nuestro ámbito investigativo; no esperemos que Martí se refiera explícitamente a él. La base fundamental para su búsqueda, a partir de los puntos enumerados anteriormente, ha estado en el sentido y significación de todo lo entendido por cultura e interculturalidad.
- b. En correspondencia con lo anterior, tenemos que Martí utiliza en varios momentos para referirse a cultura los términos de *civilización* y *raza*. En ambos casos se podrá ver con total claridad la perfecta compatibilidad con la noción de cultura asumida en nuestra investigación.
- c. En algunos momentos pueden encontrarse referencias que al parecer se apartan de lo que sería un ámbito estrictamente filosófico. Pero esto es sólo en apariencia. El criterio ha estado en reconocer y darnos cuenta que estamos ante un pensamiento reflejo inequívoco del espíritu intercultural de Martí, más allá de

⁴⁶⁹ Ibídem, p. 290.

⁴⁷⁰ Cfr. *Cuaderno de Apuntes. Cuaderno No. 13*, O.C., t 21, pp. 285-337.

⁴⁷¹ *Nuestra América. Guatemala*, O.C., t 7, p. 104.

si lo hace refiriéndose a la literatura, la educación o el arte. Al final, que el mismo espíritu de un pensador se refleje de manera coherente a través de la interdisciplinariedad, es garantía de encontrarnos no con una idea suelta o fruto de una “noche de verano”, sino de una línea de pensamiento coherente y estable.

- d. La recopilación ha resultado mucho más amplia de lo que se podía prever antes del comienzo de la investigación. En atención a lo anterior, y, en aras de hacer más amena la lectura, expondremos solamente aquellas ideas cuyas más representativas en cada uno de los tópicos seleccionados. El resto, se indicarán como notas al pie de página, con sus correspondientes señas de localización en sus obras.
- e. La exposición de su pensamiento se iniciará con sus criterios de lo que fue el “Descubrimiento de América”, o la “Conquista”, o el “Encuentro-Desencuentro de Dos Mundos”. Hemos decidido hacerlo por ahí teniendo en cuenta las consecuencias para toda la América, y por constituir precisamente la antítesis de lo que hemos dado en llamar pensamiento intercultural martiano.
- f. Cada una de sus ideas interculturales serán ordenas por año de aparición. Esto posibilitará el aprehender cómo fue configurándose y madurando en el Maestro cubano el respeto y reconocimiento por cada contexto cultural americano.
- g. Por lo que significó y sigue representando en la actualidad su ensayo “Nuestra América”, hemos preferido dejarlo para el final y tratarlo de manera independiente. Bien constituye esta magistral obra un resumen perfecto de todo lo que abordaremos.

4.2.3. ¿Qué es la América para Martí?

Será éste un último momento para ponernos en mejores condiciones de comprender su amor por todos los pueblos de la América Latina, “pueblos que amamos con pasión religiosa”⁴⁷². Mucho se ha escrito sobre lo que significó el continente americano para el pensador cubano. En el prólogo a la ya citada obra *Lira guerrera*, Alberto Ghiraldo plasma de manera muy clara lo siguiente: “Nadie como Martí, en América, había exteriorizado, hasta que él hablara, pensamientos tan profundos y generosos a la confraternidad de las razas, ni nadie brindó al negro un afecto tan cordial como el que se

⁴⁷² *Nuestra América*. México, O.C., t 6, p. 133.

constata a través de su obra”⁴⁷³. Y más adelante apunta: “A Martí se le ha llamado el primero de los maestros de americanismo en América”⁴⁷⁴.

En su parte biográfica manifestamos lo que significó el contacto directo con la realidad de los pueblos americanos. Sus períodos de estancia en México, Guatemala y Venezuela contribuyeron a consolidar y reafirmar su adhesión por esta tierra. Muy en consonancia con Roberto Fernández Retamar, nunca se insistirá bastante en la influencia que todo ello tuvo en la formación del joven de 22 años que era Martí al llegar a México⁴⁷⁵.

Resulta interesante destacar, que en vida de Martí dos fueron los hombres de letras que más supieron aquilatar la grandeza del pensador cubano: el nicaragüense Rubén Darío y el argentino Domingo Faustino Sarmiento. Sin embargo, con éste último sostuvo una polémica tácita, convirtiéndose en su máximo adversario en la concepción de lo que era y debía ser la América nuestra. Apoyándose en la supremacía de la razón y del derecho, Sarmiento que despreciaba al pueblo, odiaba a los mestizos y reclamaba para la América Latina las normas diseñadas en París, Londres o Madrid y la ciencia que veía surgir en el norte de América, presentaba el problema americano como una batalla entre la civilización y la barbarie, en el que era necesario abatir la barbarie y apoyar la civilización⁴⁷⁶.

Como confirmación de los postulados vertidos por Sarmiento, tomamos algunos expresados en su conocida obra *Facundo. Civilización y barbarie*. Allí nos dice el autor: “¿No habéis oído la palabra *salvaje* que anda revoloteando sobre nuestras cabezas? De eso se trata ¿de ser o no ser salvajes?”⁴⁷⁷ Sarmiento arremete contra los pobres, los más marginados de la sociedad argentina: el campesino, el gaucho de las pampas, el indio, los pocos negros que quedaron a los que culpa y responsabiliza de la situación por la que atraviesa su país. Los llama bárbaros y salvajes. Ellos eran los responsables de que “el sol llegara al ocaso”⁴⁷⁸ en su tierra argentina. Por eso la solución había que buscarla fuera, en la Europa rica y civilizada. Vaciar la cultura foránea en las americanas era para Sarmiento la única solución posible para barrer con tanta ignorancia que mostraban los

⁴⁷³ MARTÍ, José, *Lira guerrera*, o.c., p. 74.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, p. 77.

⁴⁷⁵ Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, “El credo independiente de la América nueva”, VV.AA., *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, No. 14, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 1991, p. 152.

⁴⁷⁶ Cfr. RODRÍGUEZ, Carlos Rafael, “José Martí, anticipador de nuestro tiempo”, VV.AA., *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, No.14, o.c., p. 148.

⁴⁷⁷ SARMIENTO, Domingo Faustino, o.c., p. 43.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 70.

“bárbaros” argentinos. Es por eso que aplaude la actuación del entonces Presidente de la República, Rivadavia, el cual impulsó la política de importar del viejo continente las fuentes de salvación. “Traía europeos para la prensa y las cátedras (...) todas las grandes teorías sociales de la época, para modelar su gobierno; la Europa, en fin, a vaciarla de golpe en la América (...) ¿Era quimérico este proyecto? Protesto que no”⁴⁷⁹.

Martí conoció y reconoció la valía del intelectual argentino, lo calificó como “el gran Sarmiento”⁴⁸⁰, se interesó por su obra y quiso conocer más de él: “Los argentinos me han estado visitando estos días, y trayéndome diarios sobre Sarmiento, porque quiero decir algo sobre él en *El Economista*”⁴⁸¹. Quizás lo que tenía que decirle lo hizo, sin hacer mención de su nombre, en el ensayo “Nuestra América”. En ese momento le contesta a Sarmiento: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”⁴⁸².

Aquí Martí se enfrenta a un tema de carácter local (el de nuestra América) y a otro de alcance general (el de la civilización y la barbarie). En cuanto a lo primero, no cabe duda alguna: Martí considera que nuestra América tiene una civilización o culturas propias, vinculadas por supuesto a otras en el planeta, pero que no por ello carece de especificidad. En cuanto a lo segundo, además de la evidente polémica con Sarmiento y la refutación de su tesis tan famosa como falsa, Martí, quien, ya había impugnado la supuesta condición bárbara de nuestros pueblos frente a la condición civilizada de los metropolitanos, añade ahora otra impugnación: la de la cultura como opuesta a la naturaleza. No obstante, hay que aclarar que lo que Martí ve opuesto a la naturaleza es la “falsa erudición”. Obsérvese bien: no la erudición (patente en él mismo) sino la falsa erudición⁴⁸³.

Con esta breve introducción, cedemos la palabra al propio Apóstol cubano para que él mismo nos presente su vocación americanista. Cuando se lee a este grande hombre se debe tener presente cada palabra utilizada porque están cargadas de una sinceridad a toda prueba, propio del que escribe desde lo más íntimo de su ser y del contacto más directo con las circunstancias históricas de su tiempo, sin dobleces ni ambigüedades. “Cada palabra ha de ir cargada de su propio espíritu y llevar caudal suyo al verso,

⁴⁷⁹ Ibídem, p. 176.

⁴⁸⁰ *Nuestra América. Argentina*, O.C., t 7, p. 368.

⁴⁸¹ *Epistolario*, O.C., t 20, p. 201.

⁴⁸² *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 17. Sobre esta respuesta de Martí volveremos más adelante.

⁴⁸³ Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, “El credo independiente de la América nueva”, o.c., p. 157.

mermar palabra es mermar espíritu, y cambiarlas es rehervir el mosto, que, como el café, no ha de ser rehervido”⁴⁸⁴. Sirvan también estas palabras, ahora que entramos en una revisión intensa y sistemática de toda su obra, para salir al paso a una imagen en ocasiones ofrecida de Martí como el típico soñador, idealista, abstraído de la realidad. Nada más alejado de la verdad. En palabras de Fornet-Betancourt; “la historicidad del pensamiento de Martí es su nota más característica”⁴⁸⁵.

A continuación sus ideas rectoras sobre lo que constituirá para él esa porción de tierra que denominó como nuestra América o, Madre América⁴⁸⁶. Tres serán los momentos centrales de su relación: el amor, la defensa, y la entrega incondicional y sin límites a ella.

“¿Qué falta podrá echarme en cara mi gran madre América? ¡Para ella trabajo! – De ella espero mi aplauso o mi censura” (...). “Vivir humilde, trabajar mucho, engrandecer a América, estudiar sus fuerzas y revelárselas, pagar a los pueblos el bien que me hacen: éste es mi oficio”. (*Viajes*, O.C., t 19, pp. 22 y 122, todo hace indicar que corresponde al período entre 1875-1877).

“¡Y se asombran de que hayamos hecho tan poco en 50 años, los que tan hondamente perturbaron durante 300 nuestros elementos para hacer! Dénnos al menos para resucitar todo el tiempo que nos dieron para morir. ¡Pero no necesitamos tanto!” (Ibíd., p. 98).

“De América soy hijo: a ella me debo. Y de la América, a cuya revelación, sacudimiento y fundación urgente me consagro, ésta es la cuna; ni hay para labios dulces, copa amarga; ni el áspid muerde en pechos varoniles; ni de su cuna reniegan hijos fieles”. (*Nuestra América. Venezuela*, O.C., t 7, p. 267, 1881).

“¡Donde no se olvida, y donde no hay muerte, llevamos a nuestra América, como luz y como hostia; y ni el interés corruptor, ni ciertas modas nuevas de fanatismo, podrán arrancárnosla de allí!” (*Nuestra América. Conferencia Internacional Americana*, O.C., t 6 p. 140. 1889).

⁴⁸⁴ *Nuestra América. Venezuela*, O.C., t 7, p. 235.

⁴⁸⁵ FORNET-BETANCOURT, Raúl, “La Conquista: ¿una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí”, *Cuadernos Americanos (Nueva Época)*, Número 32, Marzo-Abril, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992, p. 188.

⁴⁸⁶ Para complementar, se pueden consultar los siguientes textos. Como todos son referidos a las Obras Completas, correspondientes a la edición de 1963, omitimos este detalle y sólo exponemos el volumen y la página: t 5, pp. 160, 161; t 6, pp. 134, 140; t 7, pp. 110, 111, 121, 268, 315; t 8, pp. 167, 199; t 16, pp. 66, 67 y t 19, p. 22.

“¿Qué hablan los ignorantes de los pueblos de nuestra América? Estudien y respeten”.
(*Nuestra América. Hispanoamericanos*, O.C., t 8, p. 255, 1894).

4.2.4. Del Descubrimiento al Encuentro mutuo y a la Conquista

a. 1492: Punto de arranque

¿Por qué comenzar esta revisión sistemática y detallada del pensamiento intercultural martiano por el momento que marcó aquel 12 de octubre de 1492? Punto trascendental de la historia de la humanidad, calificado por José María Reyes Cano, en la introducción que hace del texto “*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*”, como posiblemente el hecho más importante para la historia del hombre hasta nuestros días, muy por encima de la misma Revolución francesa, del nacimiento de los Estados Unidos, o de la simple llegada del hombre a la luna⁴⁸⁷. Todo lo que vendrá luego tendrá inexorablemente el sello de este capítulo de la historia universal, como su marca indeleble. El origen de todo el pensamiento intercultural de Martí hay que venirlo a buscar precisamente en este hecho, de ahí la significación de esta parte de la investigación para lograr su mejor comprensión. Y, además, porque viene a marcar la antítesis de lo que intenta reflejar la interculturalidad. De un día para otro, los pobladores aborígenes de hijos y dueños de su tierra, pasaron a ser intrusos que debían comportarse como los nuevos dueños de casa lo exigían. Para ser aceptados tuvieron que renunciar a ser quienes eran y ser como los advenedizos, los conquistadores les exigían que fueran: indios, católicos, súbditos del rey, ladinos. Los aztecas, aymaras, incas, entre otros pueblos, no sólo debieron utilizar otro lenguaje para comunicarse, sino que incluso debieron adoptar nuevas formas para expresar su sensibilidad. De ahí nació el colonialismo cultural. Para ser indios tuvieron que dejar de ser aztecas; para ser súbditos, cesar en la obediencia a sus reyes. No ser más quienes eran. Toda su cultura les fue negada de un golpe de espada y en un acto de fe monumental fueron quemados sus códices⁴⁸⁸.

El título escogido trata de expresarlo. Como bien se plantean el asunto Ricardo Rigoberto Segreo y otros investigadores, ¿puede llamarse descubrimiento llegar a tierras que se encontraban habitadas por civilizaciones de un alto nivel de desarrollo? ¿Por qué

⁴⁸⁷ Cfr. LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Edición, introducción y notas de José María Reyes Cano, Editorial Planeta, S.A., Barcelona, 1994, p. XII.

⁴⁸⁸ Cfr. ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, Editorial Lumen, Barcelona, 1991, p. 34.

no sustentar la idea de que el encuentro fue mutuo y no exclusivo del europeo?⁴⁸⁹ Más que encuentro, aquello se convirtió finalmente en un des-encuentro, desembocando finalmente en la conquista y colonización de aquellas tierras.

Después de Colón, el mundo entero con sus riquezas está al alcance del hombre capaz de dominarlo. Este hombre es el europeo. En el Continente descubierto se harán realidad los sueños de una Europa que no cabía en el propio continente⁴⁹⁰. Y es que, como señala Zea, desde la antigüedad grecorromana se habían imaginado mundos, tierras sin lugar, utopías, de acuerdo a las ideas de Platón, Séneca, Dionisio de Halicarnaso, Ticiano y muchos más hasta llegar a Colón. Como confirmación de la idea anterior encontramos en uno de los pasajes de *Medea* que Séneca nos dice: “Tiempos vendrán al paso de los años en que suelte el océano las barreras del mundo y se abra la tierra en toda su extensión y Tetis nos descubra nuevos orbes y el confín de la tierra ya no sea Tule”⁴⁹¹. Lo que no pudieron hacer los cruzados en el siglo XI marchando por tierra hacia el Oriente, lo harán los navegantes europeos marchando por los mares hacia el Occidente. Apunta Leopoldo Zea, que Europa tenía necesidad de América y la encontró y la dominó, ampliando su necesidad hasta el resto de la tierra, la cual conquistó y colonizó. La historia iniciada ese 12 de octubre de 1492 fue la historia encaminada al dominio total de la tierra⁴⁹².

Pero resulta interesante, por las implicaciones que tendrán en los acontecimientos posteriores, detenernos un instante y conocer cuáles eran las circunstancias históricas por las que atravesaba España en ese momento.

El 1492 fue un año muy importante para la historia del país ibérico. Es el momento en que se da término a la Reconquista, es decir, a la liberación de la Península del dominio

⁴⁸⁹ Cfr. SEGREGO, Ricardo Rigoberto/VEGA SUÑOL, José, y otros, *América y Europa encuentro de dos mundos*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1991, p. 86.

⁴⁹⁰ Cfr. ZEA, Leopoldo, “Más allá de los quinientos años”, *Cuadernos Americanos (Nueva Época)*, Número 32, Marzo-Abril, Volumen 2, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p.114.

⁴⁹¹ SÉNECA, *Medea*, Tragedias I, Acto Segundo (375), Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1979, pp. 308-309. Desde hace siglos (Abraham Oertel, p. ej.), se ha interpretado este pasaje como el anuncio profético hecho por un español del descubrimiento del Nuevo Mundo que sería luego llevado a cabo por España. Hernando Colón, el hijo del descubridor, escribió al margen de este pasaje en su ejemplar del teatro de Séneca: “haec prophetia expleta est per patrem meum Christoforum Colon almirantem anno 1492” (esta profecía fue cumplida por mi padre, el almirante Cristóbal Colón, en el año 1492). Cfr. *Ibidem*.

⁴⁹² “Una concepción de la historia que está en las mismas raíces de esta América Latina. Fue el conquistador español el primero que intentó ese “borrón y cuenta nueva de la historia”. Al encontrarse con la cultura indígena no trató de asimilarla, sino de borrarla, enterrarla, ocultarla, por considerarla como supuestamente inferior a su propia cultura, por demoníaca. No se quiso la conciliación de las culturas encontradas; se pretendió por el contrario, la anulación de una en beneficio de la otra”. Cfr. ZEA, Leopoldo, “La revolución cubana en la dialéctica de la historia”, *Cuadernos Americanos, (Nueva Época)*, Número 7, Enero-Febrero, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, p. 76

árabe impuesto a lo largo de alrededor de ocho siglos. El hecho que significó la convivencia largo tiempo de culturas diversas, como la musulmana y la cristiana, va a tener su significación en el modo de preceder luego en el Nuevo Mundo. En opinión de Ricardo Rigoberto Segreo, la lucha del pueblo español contra el dominio musulmán perfiló la vocación belicosa que más tarde mostraron en la conquista de América. En esta misma dirección parece apuntar Leopoldo Zea para él, los españoles concluida la Reconquista harán de inmediato gala de intransigencia religiosa y cultural persiguiendo moros y judíos, sacrificándolos y expulsándolos si no renunciaban a sus creencias. La persecución fue religiosa y cultural, pero no racial, porque era difícil para los españoles del siglo XVI afirmar la pureza de sangre como podían hacerlo en lo religioso. En los siglos bajo dominio árabe, los iberos habían aprendido a convivir con otras razas, y a mestizarse con ellas. Lo que no quisieron aprender, de su obligado contacto con la cultura de sus conquistadores, fue la tolerancia. Tolerancia de la cual daban fe los diversos ritos que era posible practicar bajo dominio moro. Ejemplo de lo cual eran las sinagogas judías y templos cristianos que se podían establecer al lado de las mezquitas islámicas, siempre y cuando no pretendieran imponerse unas a las otras⁴⁹³.

Si corremos la mirada un poco más atrás, veremos cómo las oleadas de tribus indoeuropeas procedentes del Asia Central y las tierras del Cáucaso portadoras de los metales, se dispersaron en distintas direcciones, unas veces desplazando a los pueblos autóctonos, y otras fundiéndose con ellos. La cultura del conquistador fue el resultado de una prolongada fusión de culturas, por sólo nombrar algunas tenemos: iberos, celtas, visigodos, romanos, árabes. La Europa que conocemos es el resultado de esa fusión de pueblos donde las influencias sociales y culturales constituían una regla. Quiere esto decir, que antes de llegar a transculturalizarse en el otro lado del Atlántico ya el español había sufrido un proceso similar en Europa. En otras palabras, Europa pasa por España y esta la reelabora para enviarnos un legado europeo traducido al español. Relacionado con esta circunstancia ve Rigoberto Segreo la posible explicación a la facilidad del peninsular para amarrarse con la india o la negra, lo que para ellos, no era sólo consecuencia de la falta de mujeres en la conquista, sino también del peso de la herencia desprejuiciada del hombre ibérico ante los contactos raciales, regulares y normales en su medio histórico.

⁴⁹³ Cfr. ZEA, Leopoldo, “Descubrimiento de América. De la conquista a la reconciliación”, *Diálogo Filosófico*, Año 8, Enero-Abril, Edita Diálogo Filosófico, Madrid, 1992, p 20.

b. El encuentro mutuo

Así, ese conquistador y colonizador ibero que llevaba junto la tolerancia musulmana y la intolerancia del cruzado, el cual expulsó a moros y judíos, se encontró, movido por las informaciones que había proporcionado como resultado de sus viajes el veneciano Marco Polo con las nuevas tierras⁴⁹⁴. Pero, ¿con qué se encontraron a su llegada?, ¿cómo fueron recibidos? En su *Diario de a bordo*⁴⁹⁵ tenemos los siguientes apuntes: “Ellos (los indios) no traen armas ni las conocen, porque les mostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia (...). Los unos nos traían agua, otros otras cosas de comer; otros, cuando veían que yo no curaba de ir a tierra, se echaban a la mar nadando y venían, y entendíamos que nos preguntaban si éramos venido(s) del cielo (...) Vinieron muchos y muchas mujeres, cada una con algo dando gracias a Dios, echándose al suelo, y levantaban las manos al Cielo, y después a voces nos llamaban que fuésemos”⁴⁹⁶.

Resulta motivo de disgusto y desagrado, el que en el siglo siguiente a la conquista se discutiera sobre la “extraña” identidad de los indígenas. Se debatía entonces si eran hombres, bestias, ¿gentes de razón?, ¿irracionales? Sobre esas interrogantes polemizaban los grandes teólogos en España. Para Bartolomé de Las Casas serán gente de razón y por ende capaces de decidir por sí mismos. Por su parte, para Juan Ginés de Sepúlveda, no pasaban de ser hombrecillos, menos que hombres y que, por tanto, debían de quedar bajo la encomienda de sus conquistadores y colonizadores⁴⁹⁷. ¿No eran suficientes esas muestras de hospitalidad que el mismo Colón recogió en sus notas? casi

⁴⁹⁴ Tierras que nada tenían que ver con las que Marco Polo narraba. Pero además, Colón se va a morir creyendo que había llegado a la India. Dicho sea de paso, el grito de ¡Tierra!, en el orden personal significaba la salvación de la vida del Almirante ante el malestar manifiesto de la tripulación.

⁴⁹⁵ El texto original del Diario de Colón se ha perdido. Lo que contamos en la actualidad es con un extracto, bastante amplio, alternando con muchos párrafos textuales, realizado por Bartolomé de Las Casas.

⁴⁹⁶ COLÓN, Cristóbal, *Diario de a bordo*, Arlanza ediciones, Madrid, 2002, pp. 27-28.

⁴⁹⁷ Para Sepúlveda los indios “son hombrecillos en los cuales apenas se encuentran vestigios de humanidad”. Cfr. SIERRA GARCÍA, Jaime, “El derecho de conquista como un mensaje de violencia”, *Cuadernos Americanos (Nueva Época)*, Número 32, Marzo-Abril, Volumen 2, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 183. Se tendría que esperar hasta la bula papal de 2 de julio de 1537 para que fuera reconocida la racionalidad del indio. El indígena pasó a ser hombre. Desde 1536 los indios fueron encomendados, junto con sus descendientes, por el término de dos vidas: las del encomendero y su heredero inmediato; desde 1555, el repartimiento se dio a tres vidas y desde 1640 a cuatro vidas. Cfr. SEGREGO, Ricardo Rigoberto; VEGA SUÑOL, José, y otros, o.c., p. 79. La bula emitida por el Papa Pablo III (1534-1549) fue la *Sublimis Deus*, en la cual el pontífice: “Declara que los dichos Yndios, ó todas las Gentes que vinieren á noticia de los xpnos. aunque estén fuera de la feé de Christo, no están ni deven ser privados de su libertad ni del dominio de sus bienes”. Cfr. VV.AA., *Compendio Bulario Indico*, Tomo I, Estudio y Edición de Manuel Gutiérrez de Arce, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1954, p. 216.

acabado de llegar. O, por el contrario, ¿los conquistadores vieron sólo lo que quisieron y comprendieron sólo lo que les convenía comprender?

Los partidarios de una y otra teoría se apoyaban en el mismo texto, la *Política de Aristóteles* (incorporada al cristianismo mediante *De Regimine Principum* de Tomás de Aquino), que distinguía tres tipos de bárbaros: los seres feroces o monstruosos, los seres humanos sin escritura o sin lengua culta y los seres antisociales, de costumbres perversas. Los partidarios de la inferioridad de los indios buscaban identificarlos a una o varias de estas categorías. Las Casas, se apoya también en Aristóteles pero, para afirmar que los indígenas reúnen todas las cualidades exigidas por el filósofo al hombre racional: la prudencia en el terreno individual y en el colectivo, el formar parte de una sociedad que, para merecer tal denominación debe estar dividida en campesinos, guerreros, notables, sacerdotes y gobernantes⁴⁹⁸. En el proceder del sacerdote dominico respecto al ritual de la religión indígena ve Julio Peñate un notable relativismo cultural. Pero apunta, no sin razón, que Las Casas no puede proseguir por una vía que le impediría alterar esas prácticas religiosas y culturales e imponer otras, lo que hubiera supuesto dudar de la primacía de la religión cristiana.

Como quien se cree y siente dueño de algo, “el Almirante llamó a los dos capitanes y a los demás que saltaron en tierra, y a Rodrigo de Escobedo, escribano de toda la armada (...) y dijo que le diesen por fe y testimonio como él por ante todos *tomaba, como de hecho tomó*, de la dicha Isla por el Rey y por la Reina sus señores”⁴⁹⁹. Esto ocurría en las primeras horas de la llegada, “tomaba” como suyo algo que jamás le había pertenecido y lo hacía a nombre de unos señores que jamás conocerían esas “posesiones”.

Sólo para concluir con esta parte, permítasenos unas últimas anotaciones de Colón. “Esta gente es muy mansa y muy temerosa (...) y sin saber que sea mal ni matar a otros ni prender, y sin armas y tan temerosos que a una persona de los nuestros huyen cientos de ellos, aunque burlen con ellos, y crédulos y conocedores que hay un Dios en el Cielo. (...) Así que deben Vuestras Altezas determinarse a los hacer cristianos, que creo que si

⁴⁹⁸ Cfr. PEÑATE, Julio, “De la naturaleza del salvaje a la naturaleza de la conquista. La figura del indio entre los Españoles en el siglo XVI”, *Caravelle*, Publiés Avec le Concours du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, No. 43, pp. 28-30.

⁴⁹⁹ Cfr. COLÓN, Cristóbal, o.c., p. 26. La cursiva es nuestra.

comienzan, en poco tiempo acabarán de los haber convertido a nuestra Santa Fe multitudumbre de pueblos, y cobrando grandes señoríos y riquezas”⁵⁰⁰.

Pero para ser justos, la historia hay que mirarla y analizarla con todos los detalles. Realmente los reyes de España, y luego los de Portugal, no se habían tomado nada que no les fuera “cedido” previamente por alguien, actuaban conforme a un derecho que se les otorgaba. Entra aquí a jugar su papel la Sede de Roma, la cual emite una serie de bulas papales relacionadas con el futuro continente americano en materia de propiedad. Son estas las siguientes: bula *Inter-caetera*, de 3 mayo de 1493, expedida por Alejandro VI y la cual situó los fundamentos para el derecho de propiedad y dominio de los españoles, mediante la expropiación forzosa de las tierras indígenas; la bula del 25 de septiembre del mismo año, que define los derechos entre los portugueses y los españoles, y, por último, el Tratado de Tordesillas, del año 1494, para tratar de poner fin a las ambiciones de los conquistadores y delimitar los “derechos” de Portugal y España en América⁵⁰¹. Es evidente que los reyes entenderían las bulas como una donación; con ese sentido se lee en el testamento de Isabel la Católica de 1504: “Cuando nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica las islas y Tierra Firme del Mar Océano descubierto y por descubrir”⁵⁰².

Y mientras tanto, qué pasaba con el peculiar protagonista principal de esta historia, el indio americano, o, amerindio⁵⁰³, porque ese no tenía ni voz ni voto en todo esto. El resultado es hartó conocido y no es menester detenernos en ello. Sólo confirmar que tuvo lugar la expropiación más impresionante sin ningún tipo de indemnización ocurrida en nuestro planeta. De acuerdo con Jaime Sierra García, la propiedad de aquellas tierras nació como un mensaje de violencia.

Cuando se le pone en conocimiento al indio del contenido de la bula por medio, claro está de algún traductor, observemos la respuesta tan precisa ofrecida por esos “hombrecillos irracionales”:

“Y respondieronme: que en lo que decía que no había sino un Dios; y que éste gobernaba el cielo y la tierra y que era Señor de todo, que les parecía bien y que así debía ser; pero en lo que decía el Papa que era Señor de todo el Universo en lugar de

⁵⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 44-47.

⁵⁰¹ Cfr. SIERRA GARCÍA, Jaime, o.c., p. 180.

⁵⁰² *Ibíd.*

⁵⁰³ En 1981, la Conferencia Internacional de las Organizaciones no Gubernamentales sobre los pueblos autóctonos, definitivamente adoptó el término “amerindios” –contracción de América y de indios. Cfr. KUHN, Christophe/LEMOINE, Maurice, *Pueblos Indios de América Latina*, o.c., p. 5.

Dios, y que él había fecho merced de aquella tierra al rey de Castilla, dixeron que el Papa debiera estar borracho cuando lo fizo, pues daba lo que no era suyo, y que el Rey que pedía y tomaba tal merced debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otros, y que fuese allá a tomarla, que ellos le pornían la cabeza en un palo, como tenían otras que mostraron de enemigos suyos puestas encima de sendos palos cabe el lugar. Y dixeron que ellos si eran señores de su tierra, y que no había menester otro Señor. Y yo les torné a requerir que lo ficiesen, si no que les faría la guerra y les tomaría el lugar y que mataría a cuantos tomase o los prendería y los vendería por esclavos; y respondiéronme que ellos me pornían primero la cabeza en un palo; y trabajaron por lo facer; pero no pudieron porque les tomamos el lugar por fuerza...⁵⁰⁴

No se comprende por qué hubo que esperar casi 30 años para que fuera reconocida la racionalidad del indio cuando con escuchar esta respuesta hubiera bastado para despejar cualquier duda que existiera en ese momento. Loco ha de estar o borracho el que da lo que no es suyo y también quien lo recibe. Las palabras del destacado colombiano Antonio Nariño (1765-1824) sintetizan muy bien este parecer anterior: “La vergonzosa bula de Alejandro VI regaló un mundo que no era suyo, que no sabía dónde estaba situado, ni quién era su dueño. ¡Qué deberemos esperar cuando comiencen a llover empleos, títulos de Castilla, cruces y excelencias!”⁵⁰⁵.

En cambio el indio con su dignidad bien en alto se encargaba de hacer valer su condición humana. Nosotros también somos seres humanos, como lo demostraron los kariña cuando afirmaron aquella famosa frase conocida en la literatura venezolana como: “an-na karin-na rot-te”, que significa en el más lato sentido del término: nosotros somos gente. Lo mismo ocurrió con otros grupos: los Shuar del Ecuador, se autodenominan “Shuar”, que quiere decir gente. La deformación de este vocablo identificativo escuchado por los conquistadores los convirtió en “jívaros” con un equivalente nefasto: “cazadores de cabeza”. Los Mapuche de la región austral de Chile y Argentina se autodenominan: Map-pu-che, que quiere decir: gente de la tierra. Los Mískitos de Honduras y Nicaragua, dicen: Musi-ki, que quiere decir gente. Los Kunas de Panamá aluden con esa denominación a ser “gente” perteneciente a las montañas Takarkuna, ubicadas en su mitología más que pertenecientes a una región geográfica.

⁵⁰⁴ FERNÁNDEZ DE ENCISO, Martín, *Summa de Geografía*. Cfr. Ibídem, pp. 184-185.

⁵⁰⁵ Cita tomada en SIERRA GARCÍA, Jaime, o.c., p. 185.

También en lenguaje poético los kunas dicen Tule, que quiere decir: gente de oro. También Pemón es gente y Kapón, quiere decir gente⁵⁰⁶.

c. ¿Atraso cultural con respecto al europeo?

Mucho se ha hablado con respecto al “atraso cultural” de las culturas aborígenes respecto al conquistador español. Dándole así un cierto retoque progresista al colonialismo en América. Estas desventuradas hipótesis se basan en el hecho de que sobre las ruinas de una sociedad indígena, la cual se encontraba a las puertas de la Edad de Bronce, surge una nueva, cuya tecnología era comparable con la que predominaba en Europa en los albores de la época moderna.

Lo que sí resulta cierto, es que los conquistadores se encontraron con una gran diversidad de pueblos y culturas en diferentes estados de desarrollo. Desde las muy rudimentarias, como la de los indios onas en el sur de la Patagonia, hasta las muy complejas de México y el Perú. Además, altas culturas habían existido antes, y de ellas se conservaban solamente ruinas: así en Yucatán, en Guatemala, en la costa del Perú, y en la región de Tiahuanaco, cerca del lago Titicaca. Era enorme la variedad de idiomas de los pueblos indígenas. Según una de las clasificaciones propuestas por los filólogos (Rivet), constituían ciento veinte y tres familias⁵⁰⁷.

Sirvan a modo de ejemplos los casos siguientes para demostrar el grado de desarrollo alcanzado por las diferentes culturas aborígenes⁵⁰⁸:

Fue Copán, situada al occidente de Honduras y con una población calculada en unos 200 000 habitantes, el centro científico más importante del Nuevo Mundo, allí radicaba el mayor observatorio astronómico de su tiempo. Los sacerdotes-astrónomos mayas fijaron el año con una aproximación más exacta que el calendario gregoriano, incorporado por la civilización europea muchos años después y vigente en la mayor parte del mundo actual. Una ciencia astronómica de tal magnitud no era posible sin un

⁵⁰⁶ Cfr. VELÁZQUEZ, Ronny, “Venezuela pluriétnica: el otro y la diferencia, el mito y las identidades”, en MATO, Daniel, (Coordinador), *Diversidad cultural y construcción de identidades. Estudios sobre Venezuela, América Latina y el Caribe*, Tropykos, Caracas, 1993, p. 90.

⁵⁰⁷ Cfr. HENRIQUEZ UREÑA, Pedro, *Historia de la cultura en la América hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947, p. 11.

⁵⁰⁸ Los ejemplos, en su mayor parte, serán tomados de la obra de SEGREGO, Ricardo Rigoberto/VEGA SUÑOL, José, y otros, ya citada con anterioridad, la cual ofrece, entre las páginas 95 a la 115 un interesante estudio del desarrollo alcanzado por las diferentes culturas aborígenes. Con varios de ellos nos re-encontraremos más adelante dentro de las consideraciones de Martí sobre lo que significó la conquista para nuestra América. Cuando se extraigan de otra fuente haremos el oportuno señalamiento.

conocimiento matemático desarrollado. Los mayas crearon, mucho antes de que los árabes llevaran a Europa el sistema decimal, su propio sistema numérico, en el cual la posesión del cero le permitía escribir cantidades infinitas y realizar los cálculos más complicados. Existieron varios libros mayas, pero desafortunadamente la mayoría no sobrevivieron a la quema y destrucción de los conquistadores, según Rigoberto Segreo, sólo tres se pudieron conservar repartidos en la actualidad entre París, Madrid y Dresde en Alemania. Tuvieron además escritura, que había comenzado como ideográfica, a la manera de los jeroglíficos de Egipto, y había dado pasos hacia el tipo fonético, la representación convencional de los sonidos elementales del habla, como en los idiomas europeos⁵⁰⁹.

Cuando se produjo el choque transcultural y aprendieron el alfabeto latino, los copistas mayas transcribieron libros como el *Popol Vuh* (o *Popol Buj*), el libro maya quiché sobre los orígenes del mundo y del hombre, obra que pertenece a lo más trascendental de su acervo cultural⁵¹⁰, también los libros mágicos del *Chilam-Balam*, de origen yucateco. Es difícil sustraerse a la tentación de no mencionar alguna parte del *Popol Vuh*. Es como darle vida nuevamente a esa magistral obra, fruto del ingenio de los indios que poblaron la región que ocupa hoy Guatemala, la tierra del quetzal. De acuerdo con la opinión de Hubert Howe Bancroft: “De todos los pueblos americanos, los quichés de Guatemala son los que han dejado el más rico legado mitológico. Su descripción de la creación, según aparece en el *Popol Vuh*, que puede llamarse el libro nacional de los quichés, es, en su ruda y extraña elocuencia y poética originalidad, una de las más raras reliquias del pensamiento aborigen”⁵¹¹.

En su Primera Parte, Capítulo Primero nos encontramos con esta explicación sobre el origen del mundo y el hombre: “Solamente había inmovilidad y silencio en la obscuridad, en la noche. Sólo el Creador, el Formador, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeadas de claridad. Estaban ocultos bajo plumas

⁵⁰⁹ Cfr. HENRIQUEZ UREÑA, Pedro, o.c., p. 17.

⁵¹⁰ Este documento, escrito poco después de la conquista española por un indio quiché que aprendió a leer y escribir el idioma castellano, es conocido con el nombre de *Popol Vuh*, Libro del Consejo, Libro Sagrado, Libro del Común o Libro Nacional de los Quichés, y contiene las ideas cosmogónicas y las antiguas tradiciones de este pueblo americano, la historia de sus orígenes y la cronología de sus reyes, hasta el año 1550. Se ignoran el nombre del autor de este libro y el destino de su obra original, la que permaneció oculta por más de ciento cincuenta años. Fue el sacerdote dominico Francisco Ximénez, que la descubrió e hizo una transcripción del texto quiché y una traducción a la lengua castellana. Cfr. ANÓNIMO, *Popol-Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Traducidas del texto original, con una introducción y notas, por Adrián Recinos, Fondo de la Cultura Económica, México-Buenos Aires, México, 2da. Edición, 1953, pp. 14-15.

⁵¹¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 8.

verdes y azules, por eso se les llamaba Gucumatz. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios y así es como se llama (...) Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre. Se dispuso así en las tinieblas y en la noche por el Corazón del Cielo, que se llama *Huracán*”⁵¹².

El valle de México, con una población de cuatro a seis millones de habitantes, era el territorio de más concentración poblacional de la América precolombina. Cuando Cortés llegó a la capital azteca, Tenochtitlán contaba con 20 barrios, era cinco veces mayor que Madrid y duplicaba la población de Sevilla, la mayor de las ciudades españolas de entonces. Los aztecas habían organizado un sistema de educación de acuerdo con el cual, los jóvenes, sin importar su extracción social, debían ingresar a la escuela, luego de la formación inicial que les proporcionaban los padres. Existía una escuela de especialización a la que asistían alumnos selectos para prepararse como sacerdotes, jueces, astrólogos, matemáticos, expertos en las escrituras, etc. Allí se enseñaba oratoria, dominio del lenguaje y el culto, principios religiosos, filosóficos, Cronología, Astronomía, Moral y Derecho, es decir, toda la tradición cultural y científica náhuatl. Son también conocidos los monumentos en forma de pirámides truncadas. Las más notables son la del Sol y la de la Luna, en Teotihuacán, a poca distancia de la ciudad de México tienen menor altura, pero mayor volumen que las famosas de Egipto. El arte de la escultura había alcanzado gran desenvolvimiento, comparable al de cualquiera de las demás grandes culturas del mundo. Entre sus obras maestras las hay “extrañamente semejantes, dice Roger Fry, el eminente crítico inglés, a las mejores de las civilizaciones del Viejo Mundo”⁵¹³.

Por su parte, cuando Pizarro puso un pie en el Perú, la población del imperio inca estaba en el orden de los diez millones de habitantes, la que tras el dominio español se vio reducida a un millón. Las ruinas de Machu Picchu constituyen un monumento a la genialidad de los arquitectos incaicos, no sólo por las soluciones técnicas, que no alcanzaron jamás las griegas y romanas ni los ingenieros de la Edad Media, sino también por el sentido estético excepcional que resultaba de la concepción armónica entre el medio natural y las construcciones. Para gobernar este enorme imperio,

⁵¹² Ibídem, pp. 85-86.

⁵¹³ Cfr. HERNRIQUEZ UREÑA, Pedro, o.c., p. 16.

resultaba indispensable llevar cuenta minuciosa de la población y de sus necesidades; los Incas llevaron la estadística a un grado de precisión que hoy mismo no existe, como práctica oficial, en ningún país civilizado. La capital del imperio estaba unida a todo el territorio por medio de caminos y puentes, que facilitaban la rapidez de las comunicaciones. En la Europa del siglo XVI no había caminos comparables a éstos, ni habían existido antes sino en el Imperio Romano; Pedro de Cieza de León, el admirable historiador de la conquista del Perú, dice que “no fue nada la calzada que hicieron los romanos, que pasa por España, para que con ésta (la gran calzada de los Incas) se compare”. Sus puentes, de madera o de mimbres, eran admirables⁵¹⁴.

Es evidente, América antes de la conquista era un sitio donde se fraguaba la civilización del hombre universal, al igual que lo hacía en otras regiones del planeta. Valdría la pena, hacer el siguiente ejercicio mental, el cual nos puede ayudar a ganar claridad en el asunto. Pensemos por un instante que nos visitara en la tierra, sin que se lo hubiéramos solicitado previamente, así de improviso, una civilización extraterrestre, literalmente “venida del cielo”, como pensaban los indios de los españoles. A eso sumándole que nos leen un documento donde dicen que por disposición de un “ser supremo del más allá” esta tierra, que hasta este momento habíamos considerados como nuestra, pasa en propiedad con todos los humanos incluidos, al jefe superior de ellos. Civilización que se supiera, además, poseída por un desarrollo superior al nuestro. Y utilizando los medios propios de esa superioridad nos obligaran a asumir la nueva cultura. Eso incluiría su lengua, forma de alimentación, de vestir, comportarse, y una larga lista de etcéteras la que incluiría la obligación de trabajar y vivir sólo para ellos. ¿Admitiríamos ese “ultraje”? o por el contrario, nos opondríamos hasta llegar a cortarles las cabezas y exhibirlas luego. Quizás, si eso llegara a ocurrir, sería el único momento en que los que nos llamamos seres humanos del planeta Tierra nos pusiéramos de acuerdo, o, a lo mejor, ni con eso. Es probable que si hacemos el ejercicio podríamos acercarnos mejor a “sentir y gustar internamente”, que es más que estudiar y conocer, aquella historia que se inició el 12 de octubre de 1492.

d. La crudeza de la conquista

Proponemos ahora, llevados de la mano de uno de los testigos presenciales de aquellos hechos, echar una rápida ojeada a las formas y métodos empleados. Las fuentes más

⁵¹⁴ Cfr. Ibídem, p. 24-25.

directas significan además, un ahorro de energía y tiempo. Este es el caso del sacerdote dominico Bartolomé de Las Casas (1774-1566). Se enrola él en la expedición de Nicolás de Ovando en 1502 y ya asentado en La Española, se desenvuelve durante algunos años como encomendero. Es testigo de los sucesos que ocurren durante la conquista de la Isla, de los numerosos atropellos y levanta su voz en señal de protesta. Años más tardes, en 1514, renuncia a su encomienda e inicia su larga lucha en defensa de los indios lo que le hace acreedor del título de “Procurador Universal y Protector de los Indios”⁵¹⁵. Escribe su obra “Brevisima relación de la destrucción de las Indias”, mencionada más arriba, con el objetivo fundamental de impresionar al Rey de España en torno al sombrío cuadro observado en las Colonias. Obra por demás, alejada de cualquier pretensión literaria que en el fondo constituye un documento muy valioso de información, y quiere servir de apoyo a la defensa que busca con ansiedad y desespero su reconocimiento legal⁵¹⁶.

Apunta Bartolomé de Las Casas: “Todas las cosas que han acaescido en las Indias desde su maravilloso descubrimiento (...) Entre éstas son las matanzas y estragos de gentes inocentes, y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos que en ellos se han perpetrado (...) los males y daños, perdición y jacturas (perjuicios) de las cuales nunca otros iguales ni semejantes se imaginaron poderse por hombres hacer”⁵¹⁷.

Escribió su libro desde el lugar de los conquistados, desde el indio sufriente y agredido. En él estaba presente la palabra de elogio para estas criaturas tenidas en la época como salvajes, de vida simple, no igual al hombre blanco europeo y sobre todo pagano, lo que hacía de él un ser susceptible de ser convertido en vasallo, servidor y, de manera especial, esclavo del conquistador.

⁵¹⁵ Fray Bartolomé de Las Casas escribe también otra obra bajo el título de “Historia de las Indias”, cuya culminación está fijada en el año de 1559. No obstante, dispone que no se publique hasta que transcurran cuarenta años después de su muerte. Hay historiadores que opinan que el sacerdote dominico tenía temores, presentía una reacción desfavorable contra la obra en el seno de la Corte. Lo cierto es que permanece inédita hasta fines del siglo XIX. Cfr. ALMODÓVAR, Carmen, *Antología crítica de historiografía de Cuba (Período Colonial)*, Universidad de La Habana, Facultad de Filosofía e Historia, La Habana, 1984, p. 7.

⁵¹⁶ Nos hace recordar la intención de Martí en *El Presidio político en Cuba* escrito a su llegada a España luego de la amarga experiencia vivida en Cuba. Sobre Fray Bartolomé de Las Casas escribió para los niños de América en La Edad de Oro: “Cuatrocientos años hace que vivió el Padre las Casas, y parece que está vivo todavía, porque fue bueno. No se puede ver un lirio sin pensar en el Padre Las Casas, porque con la bondad se le fue poniendo de lirio el color (...), y dicen que era hermoso verlo escribir (...) andaba a pasos grandes por la celda, y parecía como si tuviera un gran dolor. Era que estaba escribiendo, en su libro famoso de la Destrucción de las Indias, los horrores que vio en las Américas cuando vino de España la gente a la conquista”. *La Edad de Oro*, O.C., t 18, p. 440.

⁵¹⁷ LAS CASAS, Bartolomé de, o.c., pp. 3-6.

“Todas estas universas e infinitas gentes a toto género (de todo tipo de razas) crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos, a quien sirven, más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas sin rencillas ni bollicios, no rijosos (pendencieros), no querulosos (querellosos), sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo. Son así mesmo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión (complexión) y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad”⁵¹⁸.

Su amor por los indígenas le valió también el desprecio de muchos de sus coterráneos. Llegó a ser catalogado de desmesurado en sus juicios y valoraciones. Trataron de restarle importancia a sus denuncias con el objetivo de no entorpecer la obra de conquista que había echado a andar. “Lo fácil y demagógico es atribuir este drástico descenso de población a la ferocidad española y hablar de un abominable genocidio. En esta trampa cayó el siempre desmesurado Fray Bartolomé de Las Casas”⁵¹⁹. Para este mismo autor, con la llegada de los españoles a tierras americanas comenzó el “extraordinario proceso de transculturación” que andando el tiempo dio origen a las culturas criollas de nuestro hemisferio. Para resaltar el papel “positivo” de los españoles echa mano de la frase de Baltasar Gracián (1601-1658) que reza: “Los defectos de los españoles son tan grandes que sus virtudes son como si no existieran, pero sus virtudes son tan inmensas que sus defectos son como si no contasen”⁵²⁰.

No es ocioso mencionar y reconocer, que además de las crueldades y rudezas a las que sometían a la población aborígen, éstos no presentaban defensas contra las enfermedades importadas por los allegados. Muchas fueron las muertes por esta causa, a las que se sumaron, fruto de la impotencia, la de familias enteras que preferían el camino del suicidio en masa antes que continuar en tales condiciones⁵²¹.

⁵¹⁸ Ibídem, p. 12.

⁵¹⁹ Cfr. ARNAIZ, Francisco José, sj., *Más Luces que Sombras*, Comisión Dominicana permanente para la celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América, Santo Domingo, 1989, p. 68.

⁵²⁰ Ibídem, p. 15.

⁵²¹ Las bacterias y los virus fueron los aliados más eficaces. Los europeos traían consigo, como plagas bíblicas, la viruela y el tétanos, varias enfermedades pulmonares, intestinales y venéreas, el tracoma, el tifus, la lepra, la fiebre amarilla, las caries que pudrían las bocas. La viruela fue la primera en aparecer. Los indios morían como moscas; sus organismos no oponían defensas ante las enfermedades nuevas. Y los que sobrevivían quedaban muy debilitados e inútiles. El antropólogo brasileño Darcy Ribeiro estima que más de la mitad de la población aborígen de América, Australia y las islas oceánicas murió contaminada luego del primer contacto con los hombres blancos. Cfr. GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI de España Editores, 15 ta. edición, Madrid, 1999, p. 26.

Pero la veracidad, fuerza y autoridad de las palabras de Las Casas le vienen de su presencia durante los hechos y la postura digna que supo asumir. “Una vez vide que, teniendo en las parrillas quemándose cuatro o cinco principales y señores (y aún pienso que había dos o tres pares de parrillas donde quemaban otros)”⁵²². Que se sublevaban y llegaban hasta matar los indios, no es una verdad que no merezca ser dicha y el propio dominico la recogió en su obra para dotarla de una mayor fuerza objetiva: “Y porque algunas veces, raras y pocas, mataban los indios algunos cristianos con justa razón y santa justicia, hicieron ley entre sí que por un cristiano que los indios matasen, habían los cristianos de matar cien indios”⁵²³.

Tal situación provocó en los pueblos aborígenes un trauma psicológico de gran intensidad. El indio quedó herido en sus mecanismos mentales y no pocos fueron, como señalamos arriba, en busca de la muerte como vía de escape a una realidad que no podían soportar.

Para concluir lo haremos analizando un suceso que tuvo lugar al ser capturado uno de los abanderados de la resistencia indígena. Nos referimos al cacique Hatuey, venido de La Española hacia Cuba. Antes de ser quemado vivo en la hoguera y ante la presencia del sacerdote católico encargado de auxiliarlo en ese último momento de vida y que, tratando de “salvarle el alma” le pedía creyese lo que le decía, como salvoconducto para ir al cielo. La repuesta de Hatuey fue concluyente, no estaba dispuesto a ir él al mismo lugar adonde también concurrirían los conquistadores. “Atado al palo, decíale un religioso de Sant Francisco, santo varón que allí estaba, algunas cosas de Dios y de nuestra fe, el cual nunca las había jamás oído, lo que podría bastar aquel poquillo tiempo que los verdugos le daban, y que si quería creer aquello que le decía, que iría al cielo, donde había gloria y eterno descanso, y si no, que había de ir al infierno a padecer perpetuos tormentos y penas. Él, pensando un poco, preguntó al religioso si iban cristianos al cielo. El religioso le respondió que sí, pero que iban los que eran buenos. Dijo luego el cacique, sin más pensar, que no quería él ir allá sino al infierno, por no estar donde estuviesen y por no ver tan cruel gente. Esta es la fama y honra que Dios y nuestra fe han ganado con los cristianos que han ido a las Indias”⁵²⁴.

⁵²² LAS CASAS, Bartolomé de, o.c., p. 19.

⁵²³ *Ibídem*

⁵²⁴ *Ibídem*, p. 34.

e. ¿Qué tenemos al final?

Al final, qué cuadro tenemos: unos extraños irrumpen de repente sin ser invitados en un escenario desconocido y son recibidos con hospitalidad y humildad. Se les ofrece lo poco/mucho que se tenía. A cambio estos “otros”, ¿venidos del cielo?, terminan por apropiarse de lo que no les pertenecía. Como si no bastara, provocan una gran extinción física de los conquistados, y con ello arrasan con sus tradiciones culturales. ¿Tradiciones menos ricas?, ¿más pobres?, ¿más atrasadas? No, sólo, *diferentes* a la cultura dominante venida del otro lado del océano. Cómo no ver entonces la conquista como corte y ruptura. Y queremos hacer una aclaración en este momento para evitar malos entendidos. Es hora de que los latinoamericanos dejemos las lamentaciones a un lado y nos levantemos, porque capacidades suficientes tenemos para ello, y echemos a andar por nuestras cabezas y nuestros propios pies. ¡Pero también que nos dejen andar!, y seguro que andaremos. Lo que sí no se puede es callar la verdad de lo que ocurrió y las consecuencias nefastas que acarreó la conquista española de nuestras tierras. Hemos guardado un silencio bastante parecido a la estupidez, nos recuerda Eduardo Galeano⁵²⁵. Y para Martí: “Las consecuencias de un crimen histórico son menos de temer cuando se aleja de la memoria de los hombres todo lo que pueda recordarles el crimen”⁵²⁶.

Con todo lo anterior estamos en excelentes condiciones para adentrarnos en esa revisión sistemática de la concepción martiana sobre este hecho que, de acuerdo con Raúl Fornet-Betancourt, tiene mucha importancia para la búsqueda de nuestra identidad el saber en detalle cómo analizó, juzgó y ordenó en nuestra historia este capítulo tan decisivo el Apóstol cubano. Martí le dedica mucha atención a reflexionar sobre el tema de la conquista y lo que significó de pérdida, no sólo ya para los pueblos americanos sino, para el conjunto de toda la humanidad. Porque, normalmente, cuando se analiza el tema se hace hincapié, que es justo y correcto, en poner el énfasis en las pérdidas hacia adentro, pero con su actuación los conquistadores ¡robaron una página al Universo! Toda la humanidad quedó de tajo privada de conocer y nutrirse de la riqueza cultural acumulada a lo largo de miles de años por los pueblos y comunidades aborígenes americanas.

⁵²⁵ Esta frase la toma Galeano de la *Proclama insurreccional de la Junta Tuitiva en la ciudad de La Paz*, 16 de julio de 1809. Cfr. GALEANO, Eduardo, o.c., p.1.

⁵²⁶ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 1, p. 453.

¿Cuáles serían, desde nuestro punto de vista, los aspectos más importantes que señala Martí?

Lo primero es el reconocimiento de la autenticidad y validez de las culturas americanas a la llegada de los españoles. Había ya historia y no “prehistoria”, como se ha querido hacer ver. De este parecer es Hegel para el cual lo que había en América antes de la llegada de los conquistadores no se podía considerar como historia. Es francamente no-historia, ante-historia, apunta Ortega y Gasset reflexionando sobre las opiniones del alemán. La historia no comienza mientras no entra en escena el hombre espiritual; por tanto el Espíritu, consciente de sí mismo, con una consciencia muy tosca de sí, pero atento ya a sí. El síntoma de esto, para Hegel, es la existencia de un Estado⁵²⁷. Condiciones ningunas presentes en nuestras tierras, según el idealista germánico, para él, el indio, el hombre natural, el *Naturmensch*, era un prisionero de la naturaleza como lo podían ser cualquiera de las criaturas del reino animal. El carácter prehistórico viene marcado por la repetición monótona de lo mismo, es decir, nunca ha pasado nada, se excluyen la existencia de un *antes* y un *después*. La Naturaleza como antesala de lo que será, será Espíritu, pero en un futuro, un *todavía no*. De ahí que habría que incluir al Nuevo Mundo como un capítulo de la Historia Natural, no más que pura Geografía. De hecho, en el texto hegeliano, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, el tema relacionado con América se ubica precisamente en su capítulo geográfico. A esa cultura *natural* existente en nuestros aborígenes, no le quedaba otro camino, que la desaparición al ponerse en contacto con otra *superior*, expresión de un Espíritu que se había manifestado en el continente europeo conduciéndolo a otro nivel, dejando atrás la etapa infantil para alcanzar la edad adulta. Pero la supuesta inferioridad de América, no sólo se circunscribía a sus seres humanos, para Hegel hasta la fauna presentaba rasgos que la hacía inferior. Nos permitimos citar algunas de sus palabras:

“Las tierras del Atlántico, que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contactos con estos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que *se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella*. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han

⁵²⁷ Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, “Hegel y América”, *Obras Completas*, Tomo II, Alianza Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 568.

ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito. (...) Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa⁵²⁸.

Por el contrario, compartimos plenamente la opinión de Fornet-Betancourt, cuando apunta que Martí deja claro su rechazo de la idea según la cual la historia empieza en América con la llegada de los conquistadores. Es decir, la conquista no es el capítulo inicial de nuestra historia, sino por el contrario el momento en que se corta la posibilidad de un desarrollo autóctono de la historia y cultura de los pueblos americanos⁵²⁹. He aquí expresado el punto de arranque martiano. Para él tanta validez e importancia tenía la historia y cultura de los llegados como la de los aborígenes. Veamos a continuación los criterios de Martí.

“¡Qué instituciones tenía Tlaxcala! ¡Qué bravos, Mayapán! Teotitlán, ¡qué escuelas! Copán, ¡qué circo! México, ¡qué talleres, plazas y acueductos! Zempoala, ¡qué templos! Los Andes, ¡qué calzadas!” (*Nuestra América. Indios*, O.C., t 8, p. 336, 1884).

“Aquella raza fina que vivía al sol y no cerraba sus casas de piedras, no parece que se lee un libro de hojas amarillas, donde las eses son como efes y se usan con mucha ceremonia las palabras, sino que se ve morir a un quetzal, que lanza el último grito al ver su cola rota. Con la imaginación se ven cosas que no se pueden ver con los ojos. (...) Allí se describen pirámides más grandes que las de Egipto”. (*La Edad de Oro. Las ruinas indias*, O.C., t 18, p. 381, 1889).

“¡Qué novela tan linda la historia de América!” (*La Edad de Oro. Las ruinas indias*, O.C., t 18, p. 389, 1889).

⁵²⁸ Cfr. HEGEL, George Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Prólogo de José Ortega y Gasset, o.c., pp. 170-171. El subrayado es nuestro.

⁵²⁹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “La conquista: ¿Una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí”, o.c., p. 189.

“Y yo pregunto cuando se trata de España (...) ¿valía más lo que había en América cuando expulsamos a los conquistadores, que lo que había cuando vinieron? En poesía, ¿qué versos de los de la colonia valen lo que la única oda, u odas, que se conocen de Netzahualcóyotl? En arquitectura, ¿qué pared de iglesia, o celebrado frontispicio, ni aun el del churrigueresco Sagrario de México, vale lo que una pared de Mitla, o de la Casa del Gobernador?” (*Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 18*, O.C., t 21, p. 375, 1894).

Sigamos a un segundo momento. Es el relacionado con el choque, el enfrentamiento. De acuerdo con la valoración de Martí estamos en presencia de la invasión sufrida por una cultura, cuando otra que no la reconoce como tal, al considerarse superior, se siente con el derecho a desalojarla y vaciar en ella su carga cultural⁵³⁰. Desde esta perspectiva para Fornet no puede hablarse de encuentro, sino de invasión y opresión.

“Es ¡ay de nosotros! que el veneno de tres siglos, tres siglos ha de tardar en desaparecer. Así nos dejó la dueña España, extraños, rivales, divididos”. (*Nuestra América. Guatemala*, O.C., t 7, p. 117, 1878).

“Fue segada en flor aquella raza esbelta y primorosa, criada sencillamente a los pechos amables de la Naturaleza”. (*Cuba. Letras*, O.C., t 5, p. 117, 1887).

“Y ¿cómo no recordar, para gloria de los que han sabido vencer a pesar de ellos, los orígenes confusos, y manchados de sangre, de nuestra América? (...). Del arado nació la América del Norte, y la Española, del perro de presa. Una guerra fanática sacó de la poesía de sus palacios aéreos al moro debilitado en la riqueza, y la soldadesca sobrante, criada con el vino crudo y el odio a los herejes, se echó, de coraza y arcabuz, sobre el indio de peto de algodón (...). De cantos tenía sus caminos el indio libre, y después del español no había más caminos que el que abría la vaca husmeando el pasto, o el indio que iba llorando en su treno la angustia de que su hubiesen vuelto hombre los lobos”. (*Nuestra América. Conferencia Internacional Americana*, O.C., t 6, pp. 136-137, 1889).

“Si no hubiera acaecido el descubrimiento de la América -¿presentaría hoy la América el mismo estado que por un hecho absolutamente casual, e individual, presenta? ¡Pretender fijar las leyes que dan forma y guía al hombre sin contar con el hombre! Sería aquella virginal, sensata, patriarcal, artística América de los indios, de sí propia desenvuelta en tierra propia, juntando y concretando en sí las seculares influencias de un continente fastuoso y sereno y las condiciones peculiares y directas de razas esbeltas,

⁵³⁰ Ver además los siguientes: t 6 pp. 136-137 y t 19, pp. 443-444.

perspicaces y afines”. (*Periodismo diverso. Notas para artículos*, O.C., t 23, pp. 44-45)⁵³¹.

“Lo que es nuestra América híbrida, con pies monstruosos, con pies de español, vientre de sajón, sangre de indio, corazón envenenado, y cabeza solar y alborotada, llena de esos pensamientos mojados en sangre y hiel, que como sedimento de sus viejas pasiones, le da a beber Europa”. (Ibídem, p. 45).

El tercer momento, es muestra, una vez más, de la coherencia de todo el pensar y obrar martiano. Cuando analizábamos su filosofía hicimos referencia al principio rector a tener en cuenta en Martí para comprender todo su pensamiento. Sin el cual, cualquier lectura que se hiciera de su obra estaría alejada de su verdadero espíritu. Nos referimos a su causa común con los pobres y oprimidos. Toda la obra martiana está escrita desde ese lugar, “había que hacer común con los oprimidos”, y, la hizo, hasta las últimas consecuencias de su vida. Con este aspecto está relacionado este momento. La lectura martiana de la conquista no está hecha desde el lugar del conquistador, sino desde el conquistado. Del lado sufriente, invadido y agredido. Para él, el criterio último para enjuiciar lo que acontece con la conquista de América por los españoles, no es la expansión de la religión católica o de la cultura occidental, ni el progreso científico-técnico, ni el increíble impulso dado a la historia de la humanidad en general, sino única y exclusivamente la suerte que corrieron los pueblos originarios de América, los vilipendiados y desalojados de sus tierras.

“Aquel mundo ignorado, herido en la mitad del seno por el caballo de la conquista, y muerto en flor”. (*Escenas europeas*, O.C., t 14, pp. 121-122, 1881).

“No habría poema más triste y hermoso que el que se pueda sacar de la historia americana. No se puede leer sin ternura, y sin ver como flores y plumas por el aire, uno de esos buenos libros viejos forrados de pergamino, que hablan de la América de los indios, de sus ciudades y de sus fiestas, del mérito de sus artes y de la gracia de sus costumbres. (...) Todo lo suyo es interesante, atrevido, nuevo. Fue una raza artística, inteligente y limpia. Se leen como novela las historias de los náhuatlés y mayas de México, de los chibchas de Colombia, de los cumanagotos de Venezuela, de los

⁵³¹ No se especifica la fecha exacta, pero se prevé que es de su época en los Estados Unidos.

quechuas del Perú, de los aimaras de Bolivia, de los charrúas del Uruguay, de los araucanos de Chile”. (*La Edad de Oro. Las ruinas indias*, t 18, p. 380, 1889).

“Los indios de ahora al pasar por delante de las ruinas, bajan la cabeza, mueven los labios como si dijese algo, y mientras las ruinas no les quedan atrás, no se ponen el sombrero”. (Ibíd., p. 385).

“Los templos de las pirámides rodaron despedazados por las gradas; sobre el cascajo de las ruinas indias alzó sus conventos húmedos, sus audiencias rebeldes y vanidosas, sus casucones de reja y aldaba, el español, todo era sotana y manteo en la ciudad de México, y soldadesca y truhanería, y fulleros e hidalguetes, y balcón y guitarra. El indio moría desnudo, al pie de los altares”. (*Nuestra América. México*, O.C., t 7, pp. 65-66, 1891).

La conquista privó al resto de la humanidad de conocer y apreciar la cultura milenaria de los pueblos autóctonos americanos y, de esa manera, enriquecer los patrimonios culturales nacionales. No como ocurrió luego, cuando lo que llegó no fue lo original, sino lo híbrido como resultado de la fusión. Por eso apunta Martí que “se sabe poco de la literatura de los indios de América”, ¡que la había! Y cuánto hubiera significado haberla conocido en toda su magnitud, de boca de sus propios protagonistas y escritas en sus propios libros. Y no sólo la literatura, también la filosofía, la arquitectura, la educación, etc. La universalidad se vio disminuida y recortada al faltarle uno de sus componentes, que de hecho y por derecho propio existía con voz propia⁵³². Fornet-Betancourt ve muy vinculado este momento con el anterior. Para él, con lo cual coincidimos, Martí destaca el evidente reconocimiento de cada pueblo y de cada cultura a desarrollarse desde sus posibilidades propias y de contribuir así con su diferencia a la realización de una universalidad pluriversal. Como bien apunta, la verdadera universalidad no es imperial ni es la dictadura de una forma cultural determinada, sino que pasa por la pluralidad de las diferencias⁵³³. He aquí el cuarto momento.

“Se sabe poco de la literatura de los indios de América. (...) Pero con tan bárbaro rastrillo nivelaron la tierra india (...) los conquistadores, y tan bien se juntaron el afán

⁵³² Pensamos, llegado este momento, que por mucho que investiguemos y se escriba sobre el asunto, porque mucho queda por decir al respecto, nunca seremos capaces de asimilar en toda su magnitud lo que realmente perdimos, toda la humanidad incluida, con este episodio de la historia humana. Como no pudimos conocer en su pureza inicial esas culturas, todo lo que se haga después nos viene de manera indirecta con la consiguiente carga subjetiva de los juicios.

⁵³³ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “La conquista: ¿Una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí”, o.c., p. 190.

de éstos de extinguir a los vencidos y el encono fiero de los clérigos vulgares contra la gente hereje, que no es maravilla que tampoco se sepa ahora de lo que expresaron y escribieron en Yucatán los ymetes, y en el Perú los amantas, y en Nicaragua los náhuatlés sabios”. (*Nuestra América. Indios*, O.C., 8, p. 338, 1884).

Un quinto momento en esta visión martiana de la conquista, muy en relación con el predecesor, y, quizás, con todos los anteriores, lo encontramos en el rechazo abierto y manifiesto de lo *otro*, lo *extraño*. Y decimos más, este punto pudiera un poco explicar, que no es justificar, pero sí que nos puede ayudar a tratar de entender la actuación de los conquistadores. Y por qué decimos que está en relación con los puntos anteriores. El no darle el crédito correspondiente, que es lo mismo decir, no reconocerle valor alguno a las culturas de los pueblos conquistados, sinónimo, además, de desautorización cultural nos lleva, como seguramente también comprendió muy bien Martí, a darnos cuenta que desde el momento que pusieron pie en tierra el 12 de octubre de 1492, lo hicieron con la actitud de quien se sabe y se siente superior a aquel con el cual se iban a encontrar. Incluso, hubiera sido la misma actitud si realmente hubieran llegado a las tierras del Oriente que era el objetivo de todo aquel viaje. Entonces estaremos de acuerdo, o no, porque no es intención imponer nuestro criterio, todo lo contrario de lo que estamos censurando, que la no aceptación del otro(s) y con ello su(s) cultura(s), explica todo lo demás: las formas y los métodos empleados, la ruptura y desalojo de sus costumbres y el no concebir la necesidad de propiciar su conocimiento, en todo su esplendor, por el resto de la humanidad. Total, la que sí era importante conservar era la cultura extranjera “superior”. Y como buenos hermanos era menester, para “salvarlos y hacerlos civilizados”, que aquella masa de indios asumieran la otra cultura, la cual era adecuada para sacarlos de sus estados de “ignorancia y atraso” y “elevarlos” a la altura de la civilización occidental. Observemos cómo lo expone Martí.

“Pero ¿aquellos libros que guardaban los indios de Huehuetan? Y aquellos manuscritos en que los Mayas contaban el poder del pisán, el espíritu creador y sentidor, las emociones del puctzikal, el generoso corazón, las magnificencias brahamánicas de su veraz y poderoso Hahalyum, señor de la verdad –y aquellas pinturas de Texcuco, reveladoras, rigurosas de los altos hechos de la dinastía de Huitzilopolti. En ninguna parte se hallará que los Obispos en aquellos tiempos desarmaron los leños de la Cruz para hacer con ellos teas con que quemar las memorias vivas y elocuentes de la civilización más original, genuina y autóctona que ha alcanzado pueblo alguno de la

tierra. ¡Criminal incienso de aquellas sacrílegas ofertas!” (*Notas. Liceo de Guanabacoa*, O.C., t 19, p. 443, 1879).

“De España le vinieron a México sus instituciones coloniales: y de Roma le vinieron a España las suyas: sólo que, (...) Roma respetó la constitución del país donde la hallaba, y no envió la suya donde la había aborigen; mientras que España desalojó las leyes nativas con las suyas de afuera, sin haber logrado exterminar la población que en siglos de desenvolvimiento genuino creó las leyes que le exterminaban”. (*Nuestra América. México*, O.C., t 7, p. 59, 1891).

Hemos dejado para este momento la que a nuestro juicio constituye la idea rectora y sintetizadora de todo el pensamiento martiano sobre este asunto. En ella se recoge de manera magistral todo lo esbozado en los cinco puntos anteriores. Pensamiento, el cual, por sí solo, es suficiente para hacernos con la visión integral de Martí.

“No más que pueblos en ciernes, (...) no más que pueblos en bulbo eran aquellos en que con maña sutil de viejos vividores se entró el conquistador valiente, y descargó su ponderosa herrajería, lo cual fue una desdicha histórica y un crimen natural. El tallo esbelto debió dejarse erguido, para que pudiera verse luego en toda su hermosura la obra entera y florecida de la Naturaleza. ¡Robaron los conquistadores una página al Universo! Aquellos era los pueblos que llamaban a la Vía Láctea “el camino de las almas”; para quienes el Universo estaba lleno del Grande Espíritu, en cuyo seno se encerraba toda la luz, del arco iris coronado como de un penacho, rodeado, como de colosales faisanes, de los cometas orgullosos, que paseaban por entre el sol dormido y la montaña inmóvil el espíritu de las estrellas; los pueblos eran que no imaginaron como los hebreos a la mujer hecha de un hueso y al hombre hecho de lodo; ¡sino a ambos nacidos a un tiempo de la semilla de la palma!” (*Nuestra América. Indios*, O.C., t 8, p. 335, 1884).

Qué nos quiere decir con “entró el conquistador y descargó su ponderosa herrajería, lo cual fue una desdicha histórica y un crimen natural” sino, el choque abrupto, la ruptura violenta que significó la conquista y privó el desarrollo natural de los pueblos aborígenes y con ellos sus culturas. Y, si se interrumpe algo es porque ese algo existía antes de la llegada, de lo que es causa de la ruptura. La historia de nuestros pueblos no arranca con el arribo del Almirante y su tropa. En cambio, “El tallo esbelto debió dejarse erguido, para que pudiera verse luego en toda su hermosura la obra entera y

florecida de la Naturaleza. ¡Robaron los conquistadores una página al Universo!”. El robo referido por Martí es la privación hecha a toda la humanidad de haber disfrutado de esas riquezas aborígenes. Qué habría pasado si ese “tallo esbelto” se hubiera dejado crecer y resaltar con todas sus potencialidades naturales, si ya con lo poco llegado hasta nuestros días no salimos del asombro, cuánto más tendríamos. Sí, no cabe otra frase que la de robar una página. Y fijémonos cómo Martí habla de “una página”, un sentimiento de humildad recubre esas palabras. Una sola, no más, no muchas ni grandes páginas de un libro. Pero una, la nuestra, con todo el derecho a formar parte del libro de la historia humana. Tomemos un libro ya leído y arranquémosle una sola página y probemos luego a leerlo nuevamente. ¿Será igual a cuando estaba completo? ¿Lograremos captar y comprender su contenido como la primera vez? Y si el libro lo toma después otra persona que jamás lo ha leído. No se enterará nunca de lo que decía esa página arrancada. O si lo hace es porque se lo “cuente” otro, como el “café rehervido”, tan criticado por Martí. El vaciar, arrancar y robar la página era muestra del no reconocimiento de los otros, del menosprecio y la no necesidad de aprender de ellos. Es por todas estas razones aducidas, que consideramos estas palabras de Martí síntesis y cúspide de su concepción sobre el verdadero sentido de la conquista española de América.

Una imagen viene en estos momentos, quizás tenga relación con la formación profesional unido además a los fuertes y devastadores terremotos acaecidos en los primeros meses del 2010 en Haití, Chile, Turquía y Cuba, aunque en éste último con menor intensidad. Este fenómeno de la naturaleza es el resultado del desplazamiento y choque de dos placas tectónicas. En ese brutal encuentro se ponen en contacto millones de toneladas de rocas de ambos lados de las placas, las cuales, una vez colisionadas se fusionan y mezclan, dando lugar a nuevas formaciones que llevarán las huellas de sus progenitoras. En un terremoto hay desplazamiento, lo que a diferencia de la conquista aquí se desplazan las dos placas, encuentro, choque, ruptura, y como resultado, destrucción, muerte y, por último, nuevas rocas y minerales producto del “mestizaje” de las que inicialmente colisionaron. ¿Sería acaso la conquista europea de las tierras de nuestra América comparable con un terremoto, o como algunos lo llaman, un temblor? Quizás en las respuestas hayan diferencias, pero en lo que sí estaremos más de acuerdo es que la tierra americana recibió de golpe una sacudida de tal magnitud, que las réplicas se continúan sucediendo quinientos años después.

Llegados al final, hay una frase de Martí referida también al hecho analizado que, lejos de leerla en pasado, o como cuando se mira con nostalgia lo ocurrido, y conociendo su capacidad anticipadora de verdadero “veedor” , la leemos e interpretamos como un aviso, una alerta para su futuro, que es nuestro presente. Nos dijo: “Aquellos tiempos desfigurados y perdidos”⁵³⁴. ¿Nos lo dice por lo que pasó, o, por lo por-venir? ¿Han terminado esos tiempos? O como se pregunta Fornet, ¿ha terminado la conquista? La respuesta a juzgar por la realidad es negativa. Y no sólo lo es porque sea un problema que solamente tiene que ver con políticas imperialistas importadas a nuestros países. No, mucha responsabilidad hay también en los gobiernos nacionales al no implementar y desarrollar políticas encaminadas a garantizar el respeto y legitimación de las diferentes culturas que co-existen, no en igualdad de condiciones, en nuestra América. El peligro real y cierto en que se encuentra hoy la diversidad cultural representada por las distintas etnias de nuestro continente constituye, para nosotros, una persistencia clara del hábito central practicado en la conquista: el atropello del otro en su identidad y en su elemento vital⁵³⁵.

Como demostración de lo planteado, y de que la cuestión expuesta en la pregunta nada tiene de retórica, el periódico *Granma*, de Cuba, daba a conocer la siguiente información: “Más de 248 lenguas originarias de América Latina, están en peligro de extinción, según datos de la UNESCO. Pero el peligro es mayor, el 90% de todas las lenguas del mundo desaparecerán en los próximos 100 años. En el planeta, la mitad de las 6 700 lenguas habladas actualmente corren peligro de desaparecer y, según el organismo de la ONU, este proceso sólo se puede frenar si los gobiernos y las comunidades de hablantes toman medidas urgentes”⁵³⁶. Pero las consecuencias son aún más graves de lo que aparentemente podemos ver, como la punta del iceberg que esconde bajo las aguas la colosal masa de hielo. La lengua es mucho más que un mero medio de transmisión y comunicación entre las personas, con Unamuno decimos que una lengua es una filosofía potencial, toda lengua lleva implícita una filosofía⁵³⁷. Con la progresiva desaparición de muchas de ellas acudimos a un empobrecimiento cultural del resto de la humanidad porque se pierden sus maneras de concebir y explicar el mundo y

⁵³⁴ *Europa. Escenas europeas*, O.C., t 14, p. 101.

⁵³⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “La conquista: ¿Una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí”, o.c., p. 194.

⁵³⁶ Cfr. “En peligro de extinción 248 lenguas originarias en América Latina”, *Granma*, en <http://www.granma.cubaweb.cu/2010/02/22/interna/artic03.html>

⁵³⁷ Cfr. UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Prólogo de Fernando Savater, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 311.

la vida. Con la misma fuerza que la humanidad se une en favor de la protección del medio ambiente, debería volcarse para evitar esta otra devastación de la naturaleza humana. Tengamos en cuenta que para muchas culturas es la lengua su elemento principal para transmitirse de generación en generación. Ya lo hemos expuesto más atrás, tradición cultural que no logra transmitirse está condenada a la desaparición. El valor del idioma no es sólo el del medio fácil y grato de comunicación para todas las obras del comercio humano. Es también el gran archivo psicológico que conserva los valores comunes del espíritu⁵³⁸. Por su parte para el destacado escritor uruguayo José Enrique Rodó la persistencia invencible del idioma importa y asegura la del genio de la raza, la del alma de la civilización heredada⁵³⁹. Al respecto vuelven a ser acertadas y oportunas las palabras de Martí: “Lo que Am. pone en la lengua.-Lo q. por fza. ha de ser la l. (lengua) en Am.-Reflejo de n/carácter autóctono, de n/clima y abundancia, de n/educación mezclada, de n/ cosmopolitismo literario, de n/hábitos fieros e independientes, de n/falta de costumbre de reglas largo tpo. imperantes, de n/amor natural, como reflejo de n/naturaleza, a la abundancia, lujo y hermosura. (...) Los idiomas han de crecer, como los países, mejorando y ensanchando con elementos afines sus propios elementos”⁵⁴⁰.

La suerte del autóctono poco ha cambiado con el fin del régimen colonial, el nacimiento de los Estados-naciones y posteriormente, con la entrada en los tiempos modernos. De México a Chile, aquel que ha logrado sobrevivir, se ha vuelto un extraño en su propia tierra. Ahora, como ayer, se debate entre las garras de la desnutrición, del analfabetismo, de la segregación. Desde ahí, la denuncia del pasado se refuerza con una reivindicación actual por la justicia y el derecho. Constituye el grito de un grupo social viviente, sufrido y marginado. El terrible proceso que empezó hace cinco siglos todavía no termina. Queda por construir el futuro. Un debate difícil, apasionado, cuya salida es incierta y que no solo concierne al mundo amerindio⁵⁴¹.

⁵³⁸ Cfr. GÓMEZ BAQUERO, J., “Nacionalismo e Hispanismo”, *Revista de las Españas*, marzo-abril, 1928, p. 76. En SEPÚLVEDA MUÑOZ, Isidro, “Nacionalismo y transnacionalidad en José Martí”, ALEMANY, Carme/MUÑOZ, Ramiro/ROVIRA, José Carlos, (eds.), *José Martí: historia y literatura ante el fin del siglo XIX, (Actas del Coloquio Internacional celebrado en Alicante en marzo de 1995)*, Universidad de Alicante, 1997, p. 251.

⁵³⁹ Cfr. RODÓ, José Enrique, *El genio de las Raza*, Obras Completas, Madrid, Aguilar, 1967, p. 1213. Cfr. *Ibidem*, p. 252.

⁵⁴⁰ *Europa. La lengua castellana en América*, O.C., t 15, p. 443.

⁵⁴¹ Cfr. KUHN, Christophe/LEMOINE, Maurice, *Pueblos Indios de América Latina*, o.c., pp. 8-9.

Coincidiendo con Fornet, estamos ante una hipoteca histórica y moral que debemos saldar sobre la base del diálogo intercultural, esto es libre y solidario, entre pueblos que se respeten. Aquí está la mano tendida de Martí, su ayuda expresada a través de su pensamiento intercultural que pasaremos, o mejor, continuaremos analizando con más detenimiento.

f. A modo de conclusión

Al establecerse los españoles en América, trajeron consigo la cultura europea: religión, organización social, sistema jurídico, artes, ciencias, agricultura, crianza de animales domésticos, industrias, comercio, vestimentas, diversiones, costumbres en general. Esta cultura que se implanta en el Nuevo Mundo no podía mantenerse idéntica a su tipo de origen. El simple trasplante obligaba a los europeos a modificarla inconscientemente para adaptarla a nuevos suelos y nuevas condiciones de vida. Además, las culturas indígenas ejercieron influencias muy varias sobre los europeos trasplantados. La Conquista decapitó esas culturas nativas: hizo desaparecer la religión, las artes, la ciencia (donde la había), la escritura (entre los mayas y los aztecas); pero sobrevivieron muchas tradiciones locales en la vida cotidiana y doméstica. Hubo fusión de elementos europeos y elementos indígenas, que dura hasta nuestros días⁵⁴².

Todo lo anterior nos lleva a reconocer que nuestros pueblos americanos irrumpieron en el concierto universal de la humanidad vestidos a lo europeo. Los misioneros, muchos de los cuales desempeñaron un papel digno de recordar, nos cristianizaron, enseñaron una lengua y, en sentido general, nos impusieron una cultura. La América no puede mirarse como si fuera sólo una simple prolongación indígena, ni, tampoco, una lineal continuación de Europa; América es algo más, continente de síntesis y cultura original. Como señala Rigoberto Segreó, la más auténtica definición de nuestra naturaleza cultural no se alcanza, tomando uno de los bordes de la síntesis, sino la total integración de lo que coincide con ella.

Mención especial de esa interacción merece el resultado obtenido como consecuencia de la mezcla entre la lengua castellana y las múltiples lenguas autóctonas americanas. Luego de ese intercambio, la lengua castellana no fue nunca más la que llegó a finales del siglo XV a las islas de las Bahamas. Además, aunque se haya conservado de forma

⁵⁴² Cfr. HERNRIQUEZ UREÑA, Pedro, *Historia de la cultura en la América hispánica*, o.c., pp.34-35.

normal en toda la América hispánica, no significa que no existan diferencias en el uso con respecto a la Península Ibérica, ni entre los diferentes pueblos americanos. Como bien apunta Henríquez Ureña, el español derramado sobre territorios vastísimos y pocos comunicados entre sí, presenta menos uniformidad. No existe el “lenguaje hispanoamericano único”⁵⁴³. Para él, en América, hay cinco zonas, de límites no siempre claros, con cinco modos de hablar español. Además en cada una de estas zonas, a su vez, se presentan diferencias de región a región. Las cinco zonas son las siguientes⁵⁴⁴:

1. México y la América Central (Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá).
2. La zona del mar Caribe, que comprende las Antillas, la mayor parte de Venezuela y la Costa Atlántica de Colombia.
3. La zona andina: parte de Venezuela, la mayor parte de Colombia, el Perú, Bolivia, el noroeste argentino.
4. Chile.
5. La zona rioplatense: la mayor parte de Argentina, Uruguay, Paraguay.

Como fruto del intercambio lingüístico muchos de los vocablos indígenas pasaron a enriquecer la “nueva lengua castellana” y los usamos hoy de forma tan natural, sin caer en la cuenta que es una herencia legada por los aborígenes americanos. A modo de ejemplos sirvan los relacionados a continuación⁵⁴⁵:

1. De la familia arahuaca de los indios taínos de las Grandes Antillas: barbacoa, batata o patata, bohío, cacique, caníbal, canoa, carey, cayo, ceiba, cocuyo, guayacán, hamaca, huracán, iguana, macana, maguey, maíz, maní, naguas, papaya, sabana, tabaco, yuca.

⁵⁴³ Constituye esta afirmación un elemento muy importante para el diálogo intercultural. La misma realidad es nombrada de forma diferente, no ya entre pueblos que no comparten una lengua común, sino entre los que tienen la misma lengua. Significa que ninguna forma de expresión lingüística tiene superioridad sobre otra, simplemente es diferente. Y esto guarda relación con lo que ocurre actualmente con muchos inmigrantes, los cuales en el afán de “integrarse” y que los “acepten” lo más rápido posible en la nueva sociedad a la que arriban, pierden los vocablos con los cuales nombran ciertos productos en sus lugares de origen. Incluso van más lejos al tratar de tomar, o mejor “imitar” hasta la entonación en el hablar.

⁵⁴⁴ Cfr. HERNRÍQUEZ UREÑA, Pedro, o.c., p. 9.

⁵⁴⁵ Cfr. Ibídem, p. 12.

2. Del náhuatl, la lengua de los aztecas: aguacate, cacao, coyote, chile, chicle, chocolate, hule, jícara, petaca, petate, tamal, tiza, tomate.
3. Del quechua del Perú: alpaca, cancha, cóndor, guano, llama (animal), mate, pampa, papa, puma, tanda, vicuña, yapa o ñapa.
4. De la familia Caribe: manatí, piragua, probablemente butaca y colibrí.
5. De la tupí-guaraní: ananás, copaiba, ipecacuana, jaguar, mandioca, maraca, ombú, tapioca, tucán.

Para concluir, la historia de lo que pasó, más allá de nuevas lecturas y re-lecturas, no puede revertirse, lo acontecido, acontecido está. De lo que se trata es que seamos capaces de clausurar, de una vez y para siempre, los restos de la conquista que aún persisten en nuestros días. Las venas aún abiertas sobre las que nos llama la atención Eduardo Galeano. Las réplicas del terremoto de 1492. Clausura que significa, al mismo tiempo, apertura hacia una nueva relación entre los diversos pueblos de nuestra región y el resto de la humanidad. No se trata de renunciar, ni desechar lo que hay de europeo en nuestras culturas, que es mucho e importante, sino de rescatar una realidad: además de blancos, somos indios, negros, amarillos, mulatos, todos somos, hoy día, hijos legítimos del continente. Lo importante es incluir a todos, a los que ya estaban y a los que llegaron después, en fin, a quienes modelaron y nos legaron esta síntesis de todas las cosas, este barroquismo natural, racional y cultural que es América⁵⁴⁶. Hace más de quinientos años otro encuentro hubiera sido posible, pero no lo fue. Hagamos entonces que un nuevo encuentro, marcado por la solidaridad, el respeto y la igualdad sí lo sea en nuestros días. Donde no tengamos necesidad de diferenciar entre conquistados y conquistadores, vencedores y vencidos, ajenos y extraños. Nuestra tierra es una gran fragua para la organización y convivencia de seres muy diversos donde todos tenemos cabida⁵⁴⁷. A eso, entre otras cosas, es a lo que nos convoca hoy José Martí.

⁵⁴⁶ Cfr. SEGREGO, Ricardo Rigoberto/VEGA SUÑOL, José, y otros, o.c., p. 87.

⁵⁴⁷ “Personalmente, digo que es preciso no caer en el indigenismo. No podemos contentarnos con el discurso tradicional: soy indio, no quiero saber nada de los blancos. Prácticamente, después de estos quinientos años, en Panamá somos una minoría. Solos, no obtendremos nada. Si queremos reivindicaciones, debemos buscar el apoyo de los otros sectores. Pienso que tengo que aprender a cohabitar con las personas que no son indígenas. Por lo tanto, no soy cerrado....”. Kynyapiler, Kuna, Panamá, 1991. Cfr. KUHN, Christophe/LEMOINE, Maurice, o.c., p. 52.

4.2.5. Pensamientos interculturales martianos

Retomamos en este momento los puntos señalados con anterioridad que nos auxilian en la lectura, en clave intercultural, de la obra martiana.

1. Apuesta por el diálogo con la pluralidad cultural latinoamericana y no sólo con la “cultura criolla” dominante

Martí reconoce la diversidad que nos caracteriza, somos “una América trigueña”, y al mismo tiempo, somos depositarios de una variada herencia cultural que nos identifica. No obstante, “el ser de un color o de otro no merma en el hombre la aspiración sublime”, todos somos iguales. Es condición indispensable trabajar por lograr la unidad, para eso, es imprescindible que seamos capaces de “poner alma a alma y mano a mano los pueblos de nuestra América Latina”. De ahí, la importancia de “ir acercando lo que ha de acabar por estar junto”. No obstante, es bueno aclarar que Martí no se refiere a la conformación de una Confederación de Naciones como sí estimó Bolívar, a lo que llama es al reconocimiento de la igualdad de ideales y a la confraternización de la diversidad americana, manteniendo cada pueblo su independencia. Destaca su identificación plena con los excluidos: el indio y el negro. “Y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América”, fijémonos en que Martí no plantea que la América no andará sin el indio, de hecho hoy anda, pero ¿cómo anda? Por eso puntualiza: “no comenzará a andar bien”. Esta idea la va a plantear en más de una ocasión como muestra de la importancia que le concede, y de ahí, la necesidad de llamar la atención sobre el asunto. Las referencias martianas del tema indígena incluyen tanto al indio centroamericano, sudamericano, como al de Norteamérica. Con relación al negro, su postura es de solidaridad, exaltación de sus potencialidades y exigencia del derecho a que sea tenido en igualdad de condiciones con el resto de los seres humanos. Para él no habrá diálogo total hasta que no se cuente con el negro y éste participe en calidad de igual en este proceso. No hay más distinción por el color de la piel, porque el “hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro”. Total confianza en las posibilidades de los pueblos americanos y la necesidad, por lo mucho a aportar, de que su voz sea escuchada por el resto de la humanidad, pero para eso “hay que devolver al concierto humano interrumpido la voz americana”, porque “esos pueblos tienen una cabeza de gigante y un corazón de héroes”. Mención especial merece su manera de

introducir y enseñar a los niños y las niñas en el conocimiento y respeto por la diversidad cultural. Su revista *La Edad de Oro* constituye punto de referencia importante en la conducción intercultural de las nuevas generaciones.

Para proporcionar una mejor comprensión agruparemos sus pensamientos comenzando con todos aquellos que se relacionan con el indio y luego con el negro. Ya con posterioridad se expondrán el resto de sus ideas, siempre respetando el orden cronológico, lo que nos ayuda a mantenernos atentos para seguir la proyección de su pensamiento en el transcurrir de su vida. Las referencias bibliográficas, con el año de publicación, acompañarán a cada pensamiento sin necesidad de irlos a buscar al final de la página. Como ya explicamos anteriormente, sólo se recogen los más representativos. Las otras muchas referencias se colocan como nota al pie de página.

Para encabezar la exposición que recoge su sentir por los más pobres y excluidos nos viene en auxilio esta siguiente idea martiana, por demás programática de todo su obrar, sin la cual, como ya se ha manifestado, no sólo no se debe, sino, no se puede leer correctamente a Martí. “Cuando sufre lo nuestro, -aunque por otras razones causa segura y creciente de entusiasmo y de fe,- el primer pensamiento ha de ser para el que sufre”⁵⁴⁸.

1.1. El indio⁵⁴⁹

“El hombre (el indio) está dormido y el país duerme con él. (...) ¿Quién despierta a ese pueblo (indígena) sin ventura? ¿Quién reanima a ese espíritu aletargado? No está muerto: -está dormido. No rehúye, espera. El tomará la mano que le tiendan; él se ennoblece con el conocimiento de sí mismo, y esa raza, llena de sentimientos primitivos, de natural bondad, de entendimiento fácil, traerá a un pueblo nuevo una existencia nueva, con todo el adelanto que ofrece la moderna vida, con la pureza de afectos y de vida, el vigoroso empuje, la aplicación creadora de los que conservan el hombre verdadero en la satisfacción de sus apetitos, el cumplimiento de sus necesidades, y la soledad de una existencia escondida y tranquila. (...) Álcesele, redímasele, explíquesele: sea verdad que son”. (*Nuestra América. México, O.C.*, t 6, p. 267, 1875).

⁵⁴⁸ *Cuba. Miscelánea, O.C.*, t 5, p. 73.

⁵⁴⁹ Ver además: t 6, pp. 197, 338; t 7, pp. 110, 165; t 8, pp. 329, 337; t 10, pp. 273, 287, 325-326; t 13, p. 145; t 16, p. 305 y t 18, pp. 129-155.

“Los indígenas nos traen un sistema nuevo de vida. Nosotros estudiamos lo que nos traen de Francia; pero ellos nos revelarán lo que tomen de la naturaleza. De esas caras cobrizas brotará nueva luz. La educación va a revelarlos así mismos. No nos dará vergüenza que un indio venga a besarnos la mano; nos dará orgullo que se acerque a darnosla”. (Ibídem, p. 352-353, 1877).

“Los indios a las veces se resisten; pero se educará a los indios. Yo los amo, y por hacerlo haré. (...) Se pide alma de hombres a aquellos a quienes desde el nacer se va arrancando el alma. Se quiere que sean ciudadanos los que para bestias de cargas son únicamente preparados. (...) ¡Qué gran pueblo no puede hacerse de ellos, haciendo, por ejemplo, a manera de una escuela normal de indios! ¡Un nuevo apostolado es menester!”. (Nuestra América. Guatemala, O.C., t 7, pp. 157-158, 1878).

“O se hace andar al indio, o su peso impedirá la marcha. El indio es discreto, imaginativo, inteligente, dispuesto por naturaleza a la elegancia y a la cultura”. (*Nuestra América. Indios*, O.C., t 8, p. 329, 1884).

“La inteligencia americana es un penacho indígena ¿No se ve cómo del mismo golpe que paralizó al indio, se paralizó a América? Y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América”. (Ibídem, pp. 336-337).

“De casa en casa iría pidiendo piedras para levantar una hermosa Escuela Nacional de Indios”. (*Fragmentos*, O.C., t 22, p. 34)⁵⁵⁰.

1.2. El negro⁵⁵¹

“Todos los hombres de bien, cualquiera que sea su color, son hombres blancos: no hay más ya hombres de color, aunque sean blancos, que los egoístas y los necios (...) ¡Las puertas del alma se abren de par en par a la raza (negra) que estuvo en prisiones y ya vuelve! El banquete humano estaba solitario, porque por la fuerza y por la iniquidad quedaba afuera el más adolorido de los comensales”. (*Nuestra América. Santo Domingo*, O.C., t 7, pp. 308-309, 1884).

“El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígame hombre, y ya se dicen todos los derechos. El negro, por negro, no es inferior ni superior a ningún otro hombre: peca por redundante el blanco que dice: “mi raza”; peca

⁵⁵⁰ Aunque no especifica la fecha, pero todo indica que es de su etapa en los Estados Unidos.

⁵⁵¹ Ver además: t 5, pp. 252, 325; t 7, p. 55; t 11, pp. 70, 72, 73, 237 y t 18, p. 139.

por redundante el negro que dice: “mi raza”. Todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorrala, es un pecado contra la humanidad”. (*Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 2, p. 298, 1893).

“El hombre (...) que proclama su raza, (...) lo que acaso proclama únicamente en esta forma errónea es la identidad espiritual de todas las razas, (...) Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro”. (Ibíd., p. 299).

“¿Y los negros? ¿Quién que ha visto azotar a un negro no se considera para siempre su deudor? Yo lo vi, lo vi cuando era niño, y todavía no se me ha apagado en las mejillas la vergüenza. (...) Yo lo vi y me juré desde entonces a su defensa. (...) La que consiste en irlos levantando con amor, en irlos salvando de sí mismos, en los yerros naturales a que lo expone su pena acumulada, e irlos defendiendo de las exaltaciones de sus propias pasiones”. (*Fragmentos*, O.C., t 22, p. 189).⁵⁵²

“Un niño lo vio: tembló
De pasión por los que gimen”
¡Y, al pie del muerto, juró
Lavar con su sangre el crimen!
(*Versos Sencillos*, O.C., t 16, p. 107, 1891)⁵⁵³

A continuación exponemos el resto de sus pensamientos dentro de este primer punto que analizamos⁵⁵⁴:

“No somos aún bastante americanos: todo continente debe tener su expresión propia: tenemos una vida legada, (...) la América es el exabrupto, la brotación, las revelaciones, la vehemencia”. (*Nuestra América. México*, O.C., t 6, p. 352, 1875).

“Hay que abrir ancho cauce a la vida continental, (...), hay que dar alas a todos estos gemidos, (...) hay que devolver al concierto humano interrumpido la voz americana, que se heló en hora triste en la garganta de Netzahualcoyotl y Chilam; hay que deshelar, con el calor de amor, montañas de hombres; hay que detener, con súbito erguimiento, colosales codicias; hay que extirpar con mano inquebrantable, corruptas raíces; hay que armar los pacíficos ejércitos a que paseen una misma bandera desde el Bravo undoso, en

⁵⁵² No se especifica la fecha, pero al parecer es de su etapa en los Estados Unidos.

⁵⁵³ Éste es el episodio referido en el pensamiento precedente. Por su importancia fue que lo reseñamos en su síntesis biográfica. Cintio Vitier captó de manera maravillosa la significación de este momento de la infancia del Maestro. Para él, “sin el juramento ante el esclavo ahorcado en el Hanábana, no hay Martí”. Cfr. VITIER, Cintio, *Vida y Obra del Apóstol José Martí*, o.c., p. 317.

⁵⁵⁴ Complementarlos con: t 5, pp. 73, 350; t 6, pp. 25, 102; t 7, pp. 98, 111; t 11, p. 48; t 18, pp. 337-342 y t 19, pp. 154, 355.

cuya margen jinetea el apache indómito, hasta el Arauco cuyas aguas templan la sed de los invictos aborígenes”. (*Nuestra América*. Venezuela, O.C., t 7, p. 285, 1881).

“Todo nuestro anhelo está en poner alma a alma y mano a mano los pueblos de nuestra América Latina (...) Pensar es prever. Es necesario ir acercando lo que ha de acabar por estar junto”. (*Nuestra América*. Argentina, O.C., t, 7, p. 325, 1883).

“El Arte como la Literatura, ni se improvisa ni se trasplanta; ni trasplantado, da buen fruto. Para ser poderoso, ha de ser genuino. (...) Se va haciendo despaciosísimamente, mediante la agrupación tenaz e indisoluble de los elementos nativos y distintos que, por los caracteres peculiares de la naturaleza o los productos condensados y resistentes de especiales direcciones del espíritu, constituyen al fin de larga vida el carácter nacional”. (*En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 10, pp. 228-229, 1885).

“Trae cada raza al mundo su mandato, y hay que dejar la vía libre a cada raza, si no se ha de estorbar la armonía del universo, para que emplee su fuerza y cumpla su obra, en todo el decoro y fruto de su natural independencia: ni ¿quién cree que sin atraerse un castigo lógico pueda interrumpirse la armonía espiritual del mundo, cerrando el camino, so pretexto de una superioridad que no es más que grado en tiempo, a una de sus razas?” (*En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 11, p. 72, 1886).

“La trascendencia está ahora en los laboratorios: no en el laboratorio de uno, sino en los laboratorios de todos. Es época de ordenación y de bajar la cabeza para reconocer, no de alzarla para profetizar. ¡Ahora las profecías vienen de abajo!”. (*En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 12, p. 163, 1889).

“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”. (*La Edad de Oro*, O.C., t 18, p. 357, 1889).

“Hermanar es nuestro oficio” (*Cuba. Publicaciones*, O.C., t 5, pp. 52-53, 1892).

“La diferencia fatal y patente en la cultura, cuya igualdad, de influjo decisivo, es la única condición que iguala a los hombres; y no hay igualdad social posible sin igualdad de cultura”. (*Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 3, p. 28, 1894).

2. Necesidad del conocimiento recíproco entre los pueblos latinoamericanos como condición indispensable para establecer un diálogo intercultural fecundo

Es consciente Martí de esta necesidad. Sin conocimiento de unos y otros no puede establecerse ningún tipo de comunicación y diálogo. Pero no cualquier tipo de conocimiento, sino aquel que va a la raíz de los pueblos y sus culturas, ese acercamiento al *otro* que no esconde los defectos, al final cada uno los tiene, sino el que nos posibilita la apertura mutua de los dos lados. No descuida tampoco su mensaje para los niños y niñas, los hombres y mujeres del futuro, lo que no se siembre en ellos hoy no se recogerá mañana. Si queremos construir un mundo que además de pluricultural sea intercultural, atendamos como es debido a los “pinos nuevos”. Su invitación es a estudiar, investigar, hurgar en nuestros archivos la historia pasada y la publiquemos para que se conozca, porque “apenas sabemos en América los unos de los otros”.⁵⁵⁵

“Y no se sabe en la una república lo que hay de fértil, de aprovechable y de grandioso en la otra. (...) Más acá ha de saberse lo que más allá se hace y se vale, más allá de la frontera chiapaneca. Las manos están tendidas; ésta es la hora. (...) Cruzada de unión y de resurrección: trátense y familiarícense todos los poetas de nuestras tierras”. (*Nuestra América. Guatemala*, O.C., t 7, pp. 117, 119 y 177, 1878).

“Vivimos, por incuria, por no registrar nuestros archivos, por no publicar las joyas que guardamos en ellos, en una lamentable ignorancia de los acontecimientos de nuestra vieja historia, que, una vez estudiada y descubierta, será una fuente de provechosísimas lecciones. (...) Los pueblos de una raza deben ser como los hermanos de una familia”. (*Periodismo diverso. Sección constante*, O.C., t 23, pp. 191-192, 1882).

“Para conocer a un pueblo se le ha de estudiar en todos sus aspectos y expresiones: ¡en sus elementos, en sus tendencias, en sus apóstoles, en sus poetas y en sus bandidos!” (*Nuestra América. México*, O.C., t 7, p. 51, 1887).

“No es que todo sea bueno, ni que haya que disimularse lo malo que se ve, porque con cosméticos no se crían las naciones, ni con recrearse contemplando en la frente inmóvil su hermosura; pero todo se ha de tratar con equidad, y junto al mal ver la excusa, y

⁵⁵⁵ Ver también: t 5, p. 160 y t 7, pp. 58, 392.

estudiar las cosas en su raíz y significación, no en su mera apariencia”. (Ibídem, pp. 54-55)⁵⁵⁶.

“De raíz hay que ver a los pueblos, que llevan sus raíces donde no se las ve”. (*Nuestra América. Conferencia Internacional Americana*, O.C., t 6, p. 47, 1889).

“Para eso se publica La Edad de Oro: para que los niños americanos sepan cómo se vivía antes, y se vive hoy en América, y en las demás tierras. (...) Así queremos que los niños de América sean. Hombres que digan lo que piensan, y lo digan bien: hombres elocuentes y sinceros”. (*La Edad de Oro*, O.C., t 18, pp. 301-303, 1889).

“La América ha de promover todo lo que acerque a los pueblos, y de abominar todo lo que los aparte”. (*Nuestra América. Comisión Monetaria Internacional Americana*, O.C., t 6, p. 153, 1891).

“Por toda nuestra América empieza a mostrarse el deseo –como si ya hubiese empezado a cuajar el alma continental- de conocer, por sus raíces y desarrollo, la composición de los pueblos americanos”. (*Nuestra América. México*, O.C., t 7, p. 58, 1891).

“Apenas sabemos en nuestra América los unos de los otros, pero todos vamos a una, como movidos por secreto resorte, estudiando, allegando, proponiendo lo mismo. Saberse de memoria a Taine no vale tanto, para gobernar el territorio de Tepic, como conocer hombre a hombre y costumbre a costumbre el territorio. Ni con galos ni con celtas tenemos que hacer en nuestra América, sino con criollos y con indios”. (Ibídem, p. 59).

“Los pueblos son como los árboles, que nos los conoce bien, ni sabe de los injertos que les puedan convenir o dañar, sino quien los conoce desde las raíces”. (*Nuestra América. Argentina*, O.C., t 7, p. 379, 1891).

“De nuestra América se sabe menos de lo que urge saber (...) De nuestra sociología se sabe poco”. (*Nuestra América. Nuestra América*, O.C., t 6, p. 26, 1894).

3. Aprender a pensar a América desde la propia realidad americana. Sin conducir a regionalismos ni localismos reduccionistas

Constituye, sin duda, uno de los aspectos fundamentales del pensamiento intercultural martiano, nos atreveríamos a decir: el cenit del mismo. Quizás no sea casual la

⁵⁵⁶ Esta misma expresión aparece en: *Nuestra América. Argentina*, O.C., t 7, pp. 330-331.

ubicación dentro de estos puntos, pues son seis los identificados, y a éste le ha correspondido el número tres, localizado en el mismo ojo del huracán americano, metáfora que refleja lo que constituye toda su obra. Aquí queda manifestada la madurez alcanzada y la concreción de un verdadero proyecto identitario para el continente. En momentos en que en América se hacían fuertes las voces, y hoy con empujes renovados continúan, las cuales exhortaban a que la solución a los problemas de nuestros países estaba en importar modelos que nada o, poco, tenían que ver con las condiciones autóctonas. Ejemplos de los cuales, como hemos ya indicado, constituyen los casos de los argentinos Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi. Para ellos, las miradas estaban puestas en Europa, Francia e Inglaterra fundamentalmente, y los Estados Unidos. Pero la grandeza de Martí y la genialidad de su pensamiento no lo llevan al ostracismo vacío y radical de no ver más allá de nuestras fronteras, de donde nos pueden venir cosas útiles y necesarias. La idea martiana se centra en la apertura constante de América al mundo y de éste hacia América, propiciando un continuo aprendizaje, unos de otros, pero, y he ahí donde marca la distancia con los argentinos, manteniendo nuestro “tronco”, nuestro “cuerpo” multicolor, indio, blanco, negro, trigüeño, mestizo. Se trata de “acomodar” lo bueno del “otro” sin que eso conlleve a des-plazamientos, des-instalamientos y des-acomodos de nuestras raíces culturales⁵⁵⁷.

“Las instituciones que nacen de los propios elementos del país, únicas durables, van asentándose, trabajosa pero seguramente, sobre las instituciones importadas, caíbles al menor soplo del viento”. (*Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 5, O.C., t 21, p. 164, 1881*).

“Salvemos nuestro tiempo; grabémosle; cantémosle; heroico, miserable, rafagoso, confundido. Hagamos la historia de nosotros mismos, mirándonos en el alma; y la de los demás, viendo en sus hechos”. (*Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 7, O.C., t 21, p. 226, 1881*).

“De nuestro tiempo y de nosotros mismos hemos de sacar impresiones, asuntos, lecciones, inspiraciones y consejos. Crece el árbol; va el río de manantial a brazo caudaloso y a mar opulento; todo se ensancha, adelanta, se abre; y nosotros los americanos, que hemos tenido en estas tierras la hoguera en que murió Hatuey, y tenemos sobrado el fuego en el seno de nuestros volcanes, ¿hemos de calentarnos aun a

⁵⁵⁷ Ver además: t 5, pp. 195, 196, 440, 469; t 6, pp. 24, 59, 125, 137, 138, 139, 140, 200, 209, 368, 423; t 7, p. 408; t 9, p. 16; t 15, pp. 363, 444; t 21, pp. 163, 164, 226 y t 22, p. 143.

la hoguera de Dido? Los débiles parafrasean: los poderosos, crean”. (*Periodismo diverso. Sección constante*, O.C., t 23, p. 209, 1882).

“Conocer diversas literaturas es el medio mejor de libertarse de la tiranía de alguna de ellas; así como no hay manera de salvarse del riesgo de obedecer ciegamente a un sistema filosófico, sino nutrirse de todos, y ver como en todos palpita un mismo espíritu, sujeto a semejantes accidentes, cualesquiera que sean las formas de que la imaginación humana, vehemente o menguada, según los climas, haya revestido esa fe en lo inmenso y esa ansia de salir de sí, y esa noble inconformidad con ser lo que es, que generan todas las escuelas filosóficas”. (*Europa. Inglaterra*, O.C., t 15, p. 361, 1882).

“Para hablar bien nuestra lengua, no hay como conocer otras: el contraste nos enamora de la nuestra; y el conocimiento nos habilita para tomar de las ajenas lo que a la nuestra le haga falta, y curarnos de los defectos que ella tenga y en las demás estén curados”. (*Periodismo diverso*, O.C., t 23, p.321)⁵⁵⁸.

“¡Tan enamorados que andamos de pueblos que tienen poca liga y ningún parentesco con los nuestros, y tan desatendidos que dejamos otros países que viven de nuestra misma alma, y no serán jamás –aunque acá o allá asome un Judas la cabeza- más que una gran nación espiritual! Como niñas en estación de amor echan los ojos ansiosos por el aire azul en busca de gallardo novio, así vivimos suspensos de toda idea y grandeza ajena, que trae cuño de Francia o Norteamérica; y en plantar bellacamente en suelo en cierto Estado y de cierta historia, ideas nacidas de otro Estado y de otra historia, perdemos las fuerzas que nos hacen falta para presentarnos al mundo. (...) A Homero leemos: pues ¿fue más pintoresca, más ingenua, más heroica la formación de los pueblos griegos que la de nuestros pueblos americanos?”. (*Nuestra América. Argentina*, O.C., t 7, pp. 324-325, 1883).

“Podemos, es claro, escribir n/poema: (Tecum Unam, Sucre, Túpac Amaru, Juárez). Pero no con lengua prestada, ni siquiera con la de Homero, sino con algo que sea en el color y la gracia como el vestido de gala de los magnates indios, penachos de volcán,

⁵⁵⁸ Estas palabras aparecen recogidas dentro de la *Sección constante*. En la p. 319 del mismo tomo (23), se especifica que “este manuscrito de Martí no lleva identificación alguna de haberse publicado, ni aparece entre los trabajos publicados en *La Opinión Nacional*, de Caracas”.

pechos desnudos, lágrimas patriarcales, columpios de plumas; -y transportados por alas invisibles, roídos por águilas coléricas”. (*Libros. Notas*, O.C., t 18, 286)⁵⁵⁹.

“Ahítas (estamos) con nombre de ciencia, de culturas griegas y latinas que no nacen del suelo nativo, ni tienen acomodo, ni mercado, ni influjo posible en él; cerrado así, por esta educación universitaria, falsa y estéril, los caminos naturales y honrosos de la prosperidad en pueblos nuevos”. (*Nuestra América. Honduras*, O.C., t 8, p. 20, 1886).

“La admiración justa y el estudio útil y sincero de lo ajeno, el estudio sin cristales de présbita ni de miope, no nos debilita el amor ardiente, salvador y santo de lo propio”. (*Nuestra América. Conferencia Internacional Americana*, O.C., t 6, 140, 1889).

“De todas las sangres estamos hechos, y hay que buscar al compuesto modos propios. Con una página de Macaulay no vamos a gobernar las escuadras de Guantánamo (...) No (se) espera el correo de Europa o de los Estados Unidos, para saber cómo manda pensar la última novedad”. (*Cuba. Letras*, O.C., t 5, p. 196, 1892).

“¡Ni de Rousseau ni de Washington viene nuestra América, sino de sí misma!” (*Nuestra América. Hispanoamericanos*, O.C., t 8, p. 244, 1893).

“Nuestro pecado hoy no es más, acaso, que el de tenernos en menos de lo que somos”. (*Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 3, p. 81, 1894).

“Así (...) somos los de América. (...) El mundo entero nos interesa. De Francia la luz, y de España y de Inglaterra y de los Estados Unidos. (...) Sajones y latinos. Tomemos uno y otro. (...) Así, reuniendo las dos civilizaciones, aprovecharemos sus ventajas, (...) y, sobre ellas, encumbraremos nuestra nueva entidad americana”. (*Fragments*, O.C., t 22, p. 54 y 98, 1885-1895).

4. Denuncia del vicio de la imitación en nuestros modos de pensar y, en contraposición, la defensa del fomento del hábito de hacerlo desde el contexto y siempre en comunión con sus tradiciones culturales

Aunque está muy vinculado con el anterior y pudieran incluso haberse fusionado, no obstante se ve la intención de Martí de insistir en alertarnos sobre esta nociva práctica. La importancia que le concede a este lastre presente en nuestro continente es palpable en toda su obra. Martí denuncia el vicio de la imitación y la copia sin más. Ya hemos

⁵⁵⁹ La fecha más probable corresponde con la estancia en los Estados Unidos.

visto con anterioridad que es abanderado de la apertura al mundo, tomando y aceptando todo lo que sea útil y provechoso, pero aquí carga contra la idea de que “todo” hay que buscarlo fuera. Sólo el hecho de venir de Europa o los Estados Unidos era, y es todavía, motivo más que suficiente para que se integrase, *sin más*, en nuestros pueblos. A esta práctica es a la que le sale al paso. Y es que interculturalidad no significa imitación y copia de lo ajeno. Reconocimiento, admiración, respeto e intercambio sí, pero copiar y extrapolar *sin más* no⁵⁶⁰.

“Toda nación debe tener un carácter propio y especial (...) ¿Hay vida para los ingenios patrios en una escena ocupada siempre por débiles o repugnantes creaciones extranjeras? ¿Por qué en la tierra nueva americana se ha de vivir la vieja vida europea? (...) No se viene a la vida para disfrutar de productos ajenos: se trae la obligación de crear productos propios. (...) A propia historia, soluciones propias. A vida nuestra, leyes nuestras” (*Nuestra América. México*, O.C., t 6, pp. 227, 270, 312, 1875).

“El estudio es un mérito; pero la imitación es un error: más que error, una dejación de la dignidad de la inteligencia. (...) No se adapta, se innova: la medianía copia; la originalidad se atreve”. (Ibíd., pp. 368 y 449 1876).

“La vida debe ser diaria, movable, útil; y el primer deber de un hombre de estos días, es ser un hombre de su tiempo. No aplicar teorías ajenas, sino descubrir las propias”. (*Nuestra América. Guatemala*, O.C., t 7, p. 97, 1877).

“Hambrientos de cultura, la tomamos donde la hallamos más brillante. Como nos vedan lo nuestro, nos empapamos en lo ajeno. Así (...) hemos trocados, por nuestra forzada educación viciosa, en griegos, romanos, españoles, franceses, alemanes”. (*Cuba. Letras*, O.C., t 5, p. 95, 1878).

“¡En verdad que no es de tierra de Europa de donde han de venir nuestros cultivadores! Somos como notario olvidadizo que lleva en sí, y anda buscando fuera, las gafas con que ve”. (*En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 9, p. 298, 1882).

“¡Por eso anhelamos vivir de origen, en estos tiempos desquiciados en que desfallecemos de copia! La vida nos llega ya recalentada y deforme, ¡y morimos a veces sin haber tenido tiempo para hallarnos a nosotros mismos!” (Ibíd., p.369).

⁵⁶⁰ Consultar además: t 5, pp. 95, 96, 197, 223, 319, 350, 365, 369, 408, 410; t 6, pp. 26, 335, 457; t 7, pp. 99, 148, 210, 211, 351, 389, 408, 428; t 9, pp. 367; 369; t 18, p. 198; t 19, pp. 160, 335 y t 21, pp. 16, 226, 227.

“Reproducir no es crear: y crear es el deber del hombre”. (*En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 11, p. 361, 1888)⁵⁶¹.

“Un libro es estopa y espuma si no arranca naturalmente del carácter. No me dé Vd. café rehervido⁵⁶². No me dé Vd. claves de invernadero. No me le ponga Vd. a la camisa del guajiro cuello de Londres. No me sirva Vd. en cucurucho de Galdós o en un rizo de la señora Bazán, albaricoques de Francia”. (*Cuba. Letras*, O.C., t 5, p. 196, 1892).

5. Defensa de la tarea crítica y liberadora, a desempeñar por la reflexión filosófica en contextos históricos determinados. Llamado a la necesidad de escribir una nueva Historia de la Filosofía

La apuesta martiana es, sin lugar a dudas, por una Filosofía liberadora de las ataduras y las vendas que acompañan a los hombres y mujeres desde el nacimiento. Su objeto debe ser la de acompañarlos y conducirlos en la búsqueda de sentido a la vida. Filosofía que nace de los problemas de su tiempo y, desde ahí, se nutre para sus reflexiones. Alejada de las formalidades y repeticiones vacías de lo ya dicho en otros tiempos, con características y problemas propios. Las Universidades y sus latines (incluida la Filosofía) se apartan de los hombres. Encerrados en sus encumbrados claustros académicos muchos de nuestros filósofos, se pierden en sus pensamientos abstractos, “en las oscuridades del detalle”; mientras los hombres y mujeres andan perdidos en el mundo sin encontrar las “llaves que son la independencia y el amor”. La intención de Martí es sacarla de ese enclaustramiento a que ha sido confinada y se mezcle en la calle con los seres humanos, “conversando como lo hacía Sócrates”. Muy importante es su señalamiento referido a la necesidad de re-escribir la verdadera Historia de la Filosofía, la cual “echará abajo errores y establecerá grandes verdades”. Ya apuntaba hace más de cien años: “Antes se comenzaba con Thales”. Cuando se refiere al papel de la educación y la nueva Universidad incluye, desde luego, a la Filosofía. No encuentra otra palabra que no sea la de “crimen” para señalar las consecuencias del divorcio entre la educación de una época y la época. ¿Qué pasa en nuestras Universidades hoy donde la licenciatura, o como se llama ahora: el grado, en Filosofía está desterrada a un rincón casi a punto de la desaparición por falta de estudiantes? Es contradictorio, y a la vez lógico, lo que sucede. Contradictorio, porque en un mundo como el de hoy, donde asistimos a la

⁵⁶¹ Idea que vuelve a reproducir en el mismo tomo (11) en la página 370.

⁵⁶² “Sin sabor ni color”, *Nuestra América. Paraguay*, O.C., t, 8, p. 48, 1890.

pérdida de sentido en la vida, donde la cuestión que preocupa no es que se crea en Dios, sino que se cree en cualquier cosa, la sociedad “líquida”, del “vale todo”, donde la “cultura de la guerra” y la des-esperanza se pasean como el espíritu sobre las aguas; es este mundo, aquí y ahora, el que necesita de una guía firme, sólida, que bien puede y debe proporcionarla la filosofía. Disciplina dotada de las herramientas necesarias para, en comunión con otras, como la antropología, psicología, sociología, pedagogía, entre otras, proporcionar el antídoto que contrarrestare los despropósitos del mundo actual. Lógico, porque no es la filosofía abstracta, enclaustrada y divorciada de la realidad la que urge. Hay que hacer que descienda a la calle, escuche el palpitante de los problemas, conozca las enfermedades para ayudar a poner la cura, rescate a los nuevos estudiantes para que retornen a las aulas. Pero para eso le urge arrimar el hombro y cargar con la cruz de los millones de seres humanos marginados y excluidos. Hay que hacer “causa común con ellos”. Para Martí lo más importante no es *qué* se escribe, sino *para qué* se escribe. ¿Saber por saber? ¿La verdad por la verdad misma? Con Unamuno diríamos que eso es inhumano. En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda la filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir. Y es que, de hecho, en arte de alcahuetería, aunque sea espiritual, suele no pocas veces convertirse la filosofía. Y otras, en opio para adormecer pesares⁵⁶³. La filosofía necesita de revolucionarse, de volver a ser ese amor sincero por la sabiduría, y no poseedora de la sabiduría. El filósofo es un peregrino permanente de la verdad, no un “sabelotodo”, se hace el filósofo al andar, buscar, conversar, intercambiar, equivocarse, aprender. Nada es irreversible, las crisis son momentos de oportunidades, cambios, re-ordenamientos y re-acomodos. Mucho espera y necesita la humanidad de esa filosofía nueva, liberadora y transformadora⁵⁶⁴.

“Ábranse cátedras públicas, donde se razonan con todos los criterios las cuestiones elementales de la (...) ciencia madre como la filosofía, engendro y resultado natural de ésta última, tanto más real, cuanto más se aleja de las interpretaciones y las adiciones formales con que las desfigura muchas veces el desmedido afán de ciencia humano”. (*Nuestra América. México*, O.C., t 6, p. 233, 1875).

⁵⁶³ Cfr. UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, o.c., pp. 48-49.

⁵⁶⁴ A este punto corresponden también las siguientes ideas: t 5, pp. 101, 102; t 8, p. 289; t 9, p. 445; t 11, p. 263; t 12, pp. 290, 291, 347, 348; t 13, pp. 27, 133; t 14, pp. 398-400 y t 21, p. 167.

“Se busca hoy una filosofía clara, que concilie todas las fuerzas, que no tenga la soberbia de la infalibilidad, ni la pretensión de la supremacía. El hombre tiene una fuerza de conocer: la aplica observando: he aquí lo que se llama ciencia filosófica. Y no debiera llamarse así, porque ciencia es lo inmutable e innegable, y la ciencia filosófica es distinta en cada sistema. Observar con juicio desapasionado, y escribir las observaciones en lenguaje claro, son dos deberes difíciles de la potencia de filosofía” (Ibídem, p. 332).

“Antes se comenzaba con Thales” (*Juicios. Filosofía*, O.C., t 19, pp. 359)⁵⁶⁵.

“Debe tomar el hombre 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 aguarda como ideal anterior, posterior y perpetuo –al objeto en la vida se dedican todos estos realistas objetivos”. (Ibídem, p. 365)⁵⁶⁶.

“Historia de la Filosofía no querrá decir exposición de los diversos sistemas filosóficos, porque eso, dicho de ésta, lleva exposición y no es historia. Quiere decir estudio de los orígenes, desarrollo, estado actual, porque el probable venidero no me compete; de los conocimientos filosóficos, enumerando sus accidentes, sus adelantos, sus reacciones, las razones que ha habido para cada una de estas variantes y el espíritu sucesivo que los ha ido determinando y modificando. Historia de la Filosofía es pues el examen crítico del origen, estados distintos y estados transitorios que ha tenido, por que ha llegado la Filosofía a su estado actual”. (Ibídem, p. 365)⁵⁶⁷.

“Ocúrreme ahora las peticiones de mis alumnos, que quieren texto de Historia de la Filosofía, obra inmensa que nadie aún hecha tiene, que echará abajo errores y establecerá grandes verdades”. (*Fragmentos*, O.C., t 22, p. 251).⁵⁶⁸

“No bien nace (el hombre), ya están en pie, junto a su cuna con grandes y fuertes vendas preparadas en las manos, las filosofías, (...) Y lo atan; y lo enfajan; y el hombre es ya, por toda su vida en la tierra, un caballo embridado. (...) Asegurar el albedrío humano; dejar a los espíritus su seductora forma propia; no deslucir con la imposición de ajenos prejuicios las naturalezas vírgenes; ponerlas en actitud de tomar por sí lo útil, sin

⁵⁶⁵ Al parecer este apunte es de su tiempo de profesor de Historia de la Filosofía en Guatemala, 1877-1878.

⁵⁶⁶ Ibídem

⁵⁶⁷ Ibídem

⁵⁶⁸ Ibídem

ofuscarlas, ni impelerlas por vías marcadas. ¡He ahí el único modo de poblar la tierra de la generación vigorosa y creadora que le falta! Las redenciones han venido siendo teóricas y formales: es necesario que sean efectivas y esenciales”. (*Nuestra América. Venezuela*, O.C., t 7, p. 230, 1882)⁵⁶⁹.

“Este siglo prepara la filosofía que ha de establecer el siglo que viene. (...) Debemos vivir en nuestros tiempos, batallar en ellos, decir lo cierto bravamente”. (*En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t, 9, pp. 226 y 278, 1882).

“Como quien se quita un manto y se pone otro, es necesario poner de lado la Universidad antigua, y alzar la nueva. (...) Universidad brillante, útil en acuerdo con los tiempos, estados y aspiraciones de los países en que enseña”. (*Nuestra América. Agricultura*, O.C., t 8, p. 299, 1883).

“Al mundo nuevo corresponde la Universidad nueva. A nuevas ciencias que todo lo invaden, reforman y minan nuevas cátedras. Es criminal el divorcio entre la educación que se recibe en una época, y la época”. (*Nuestra América. Educación*, O.C., t 8, p. 281, 1883).

“Las universidades y latines han puesto a los hombres de manera que ya no se conocen, en vez de echarse unos en brazos de otros, atraídos por lo esencial y eterno, se apartan, piropeándose como placentas, por diferencias de mero accidente; como el budín sobre la budinera, el hombre queda amoldado sobre el libro o maestro enérgico con que le puso en contacto el azar o la moda de su tiempo; las escuelas filosóficas, religiosas o literarias, encogullen a los hombres; como al lacayo la librea; los hombres se dejan marcar, como los caballos y los toros, y van por el mundo ostentando su hierro (...) Filósofos canijos, filósofos de un detalle o de un solo aspecto; (...) patrón de libro; figurines filosóficos”. (*En los Estados Unidos. Norteamericanos*, O.C., t 13, p. 131, 132, 1887).

“No hay que estar a lo que dice el sabio cuando anda, absorto entre la maravilla, por las oscuridades del detalle, sino cuando con las llaves que saca de él sale al sol claro y religioso a abrir la vida: se ha echado abajo un mundo escolástico, ¿y vamos a fundar otro?: la primera libertad, base de todas, es la de la mente: el profesor no ha de ser un molde donde los alumnos echan la inteligencia, sino un guía honrada, que enseña de

⁵⁶⁹ La idea la había recogido ya en sus apuntes que dejó a Gonzalo de Quesada y Aróstegui, ver *Libros. Notas*, O.C., t 18, p. 290. Retomada, desarrollada y ampliada con posterioridad, como expresión de la necesidad que veía en que se tomara conciencia del asunto.

buena fe lo que hay que ver, y explica su pro lo mismo que el de sus enemigos, para que se le fortalezca el carácter de hombre al alumno, que es la flor que no se ha de secar en el herbario de las universidades. (*En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 12, pp. 347-348, 1889).

“Porque éstos son tiempos de pensar por sí, sin perifollos de frases ni dilaciones inútiles, y lo que el que lee quiere y necesita son hechos en que fundar su juicio; por lo que, le impacientan, con razón, por satisfechos e intrusos, los juicios de otro. (...) Lo que se quiere es saber lo que enseña la vida, y enoja que no nos dejen ver la vida como es, sino con estos y aquellos espejuelos”. (*Nuestra América. Argentina*, O.C., t 7, p. 369, 1890).

6. Exigencia de establecer como cauces del intercambio intercultural la solidaridad y la igualdad entre la pluridiversidad presente en nuestro continente

Como era habitual en él, no se limitaba a mostrar el problema sin proponer el cómo ayudar y contribuir a solucionarlo. El diálogo martiano tiene su principio y fundamento en la humildad de los participantes, conscientes ambas partes que tienen algo que comunicar sin caer en pretensiones impositivas y hegemónicas. Pero además, en actitud de escucha permanente para aprender del otro, de su verdad, la cual vendrá a complementar y enriquecer la nuestra, ya que todos buscamos, porque nos es necesaria, la verdad iluminadora y mensajera de vida, para no andar a ciegas dando tumbos y tropiezos. Pero cada uno busca con lámparas de diferentes colores, que difieren por su diseño y por el color de la luz emitida, pero no porque una sea más importante que la otra, “como si cabeza por cabeza, y corazón por corazón”, no fueran iguales todos los hombres y mujeres de la Tierra. La naturaleza del hombre es la misma por todo el universo. Su llamado será, pues, al diálogo sincero y entre iguales, a donde se acude con la convicción de trabajar unidos en pos de una convivencia convertida en un verdadero “concierto de mundos”. Esta última palabra escrita en plural encierra todo lo que hemos venido tratando. Una única palabra carga sobre sí el reconocimiento y respeto por los “mundos” que quiere decir, “culturas”, “tradiciones”, “pueblos diferentes”. Concierto de culturas, ahí, condensado en una palabra, como cuando dentro de un minúsculo grano de

maíz encuentra espacio, más que suficiente, para acomodar toda la gloria del mundo⁵⁷⁰. Esta sería su propuesta y apuesta por un diálogo que no contribuya a: desunir, imponer, destruir y restar, sino que se convierta en espacio para: unir, aprender, construir y sumar “mundos”. Un mundo de “mundos”, una cultura de “culturas”. Un mundo como un gran “laboratorio de culturas”⁵⁷¹.

“Vengo a comunicar lo poco que sé, y a aprender mucho que no sé todavía”. (*Nuestra América. Guatemala*, O.C., t 7, p. 97, 1877).

“Los puentes son las fortalezas del mundo moderno. Mejor que abrir pechos es juntar ciudades. ¡Esto son llamados a ser todos los hombres: soldados del puente!” (*En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 9, p. 432, 1883).

“¿Qué importa que vengamos de padres de sangre mora y cutis blanco? El espíritu de los hombres flota sobre la tierra en que vivieron, y se le respira. ¡Se viene de padres de Valencia y madres de Canarias, y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Tamanaco y Paracamoni, y se ve como propia la que vertieron por las breñas del cerro del Calvario, pecho a pecho con los gonzalos de férrea armadura, los desnudos y heroicos caracas!” (*Nuestra América. Indios*, O.C., t 8, p. 336, 1884).

“Y así son los hombres, que cada uno cree que sólo lo que él piensa y ve es la verdad, y dice en verso y en prosa que no se debe creer sino lo que él cree, lo mismo que los cuatro ciegos del elefante, cuando lo que se ha de hacer es estudiar con cariño lo que los hombres han pensado y hecho, y eso da un gusto grande, que es ver que todos los hombres tienen las mismas penas, y la historia igual, y el mismo amor, y que el mundo es un templo hermoso, donde caben en paz los hombres todos de la tierra, porque todos han querido conocer la verdad”. (*La Edad de Oro*, O.C., t 18, p. 460, 1889).

“Concierto de mundos”. (*Cuba. Letras*, O. C., t 5, p. 181, 1890).

“Los pueblos todos deben reunirse en amistad y con la mayor frecuencia dable, para ir reemplazando, con el sistema del acercamiento universal, por sobre la lengua de los istmos y la barrera de los mares, el sistema, muerto para siempre, de dinastías y de grupos”. (*Nuestra América. Conferencia Monetaria Internacional Americana*, O.C., t 6, p. 153, 1891)⁵⁷².

⁵⁷⁰ “Toda la gloria del mundo cabe en un grano de maíz”, *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 2, p. 459.

⁵⁷¹ Complementar con: t 5, pp. 70, 253, 468; t 6, pp. 80, 91; t 7, pp. 118, 199; t 8, p. 442 y t 23, p. 44.

⁵⁷² Idea que vuelve a repetir en la página 165 del mismo tomo (6).

“Ni uniones de América contra Europa, ni con Europa contra un pueblo de América. (...) La unión, con el mundo, y no con una parte de él; no de una parte de él, contra otra. Si algún oficio tiene la familia de repúblicas de Américas, no es ir de arria de una de ellas contra las repúblicas futuras”. (Ibídem, p. 160).

“La naturaleza del hombre es por todo el universo idéntica, y tanto yerra el que suponga al hombre del Norte incapaz de las virtudes del Mediodía, como el de corazón canijo que creyese que al hombre del Sur falta una sola siquiera de las cualidades esenciales del hombre del Norte.(*Cuba. Educación*, O.C., t 5, p. 260, 1892).

“Esta es tal vez la clave del error sociológico: tomar como inferior una raza porque se le ve (porque está) en uno de los grados inferiores de su desarrollo. (...) Y así se va, por la ciencia verdadera, a la equidad humana: mientras que lo otro es ir, por la ciencia superficial, a la justificación de la desigualdad, que en el gobierno de los hombres es la de la tiranía”. (*Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 18*, O.C., t 21, pp. 431, 432, 1894).

4.2.6. “Nuestra América”

a. Presentación

Los escritos martianos han sido objeto de atención por innumerables investigadores. Pero, sin dudas, el “record olímpico” está, y creemos lo estará por mucho tiempo todavía, en posesión del texto al cual nos acercamos en este momento. Se ha convertido en algo similar a lo que acontece con la canción *La guantanamera*, que cuando cualquiera la escucha enseguida la asocia con Cuba. De la misma manera, cuando decimos “Nuestra América”, inmediatamente pensamos en Martí⁵⁷³. El 1 de enero de 1891 en *La Revista Ilustrada* de Nueva York y, posteriormente, el 30 del propio mes y año en las páginas de *El Partido Liberal* mexicano, ve la luz este texto⁵⁷⁴ que, como ya hemos dicho, constituye la expresión máxima de la madurez alcanzada por su pensamiento americanista. Su texto cenital. Las tablas de la ley nombradas “Nuestra América”⁵⁷⁵. La Carta Magna martiana⁵⁷⁶. Su testamento filosófico. Pero, ¿cuál es el género de este texto, cuya extrañeza no escapa a ningún lector mínimamente atento?, se

⁵⁷³ Lo de la relación entre la más internacional de las canciones cubanas y el Apóstol no es casualidad, es éste quien presta parte de sus *Versos Sencillos* para que sirvan de letra e inspiración.

⁵⁷⁴ En las Obras Completas sólo se recoge la edición aparecida en México.

⁵⁷⁵ Cfr. VITIER, Cintio, *Vida y obra del Apóstol José Martí*, o.c., p. 320.

⁵⁷⁶ Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Introducción a José Martí*, o.c., p. 47.

pregunta Roberto Fernández Retamar. Difícil resulta no ver en él, por una parte, un balance analítico de cuanto Martí llegó a saber sobre nuestra patria grande, su historia, sus componentes, sus riesgos; por otra, un proyecto que mira al amenazado porvenir. Pensador y poeta están allí identificados en grado sumo. En él “se junta el análisis penetrante del científico al vuelo poético del creador de mitos”⁵⁷⁷. Coincidiendo con Retamar, el texto, que no es una crónica, sí es, a la vez, un ensayo y un poema. O, si se quiere, un ensayo poemático, cuya densidad conceptual e imaginística es tanta que ya fue considerada verdaderamente espeluznante. Volcará sobre él, de manera tan sintetizada, pero al mismo tiempo, sin perder un ápice de fuerza y vigor sus valoraciones, todo lo que había vivido y recogido de sus estancias en pueblos del continente, porque su más profundo método de conocimiento fue siempre la participación⁵⁷⁸. No escribió nada no experimentado en sí mismo, como tampoco nos aconsejó hacer algo, que él previamente no había hecho ya porque, para Martí, será siempre “hacer nuestra manera de decir”⁵⁷⁹. Las diversas exégesis realizadas de la obra se mueven en un amplio espectro de intereses y lecturas, desde el acercamiento político, pasando por un análisis de la forma de organización del Estado, programa revolucionario, proyecto sobre cómo concebir a América Latina, hasta los de carácter marcadamente lingüísticos. No obstante, en todas las revisiones efectuadas para la presente investigación, subyace un denominador común resumido en la primera palabra de su título: “Nuestra”. Aunque nos encontramos con un pronombre posesivo, no es justamente su posesividad lo que marca el rol principal. “Nuestra”, es ante todo, sentido de pertenencia, autenticidad, responsabilidad, compromiso y entrega. No olvidemos, que se consideraba hijo legítimo de estas tierras y, nacido de ella, su deber no puede ser otro que el de defender y representar en todo momento, a aquello de lo cual descende: “De América soy hijo: a ella me debo” nos dijo, al salir de Venezuela para radicarse definitivamente en los Estados Unidos. La América, su América, nuestra América, se convierte, para siempre, en su “familia extendida”, tomando prestada la expresión de la investigadora cubana Ana Cairo⁵⁸⁰. Expresión, que no la encontramos al inicio de su contacto con la tierra mexicana, o en su periplo por Guatemala. No, fue dicha en 1881,

⁵⁷⁷ Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, “Forma y Pensamiento en José Martí”, ALEMANY, Carmen/MUÑOZ, Ramiro/ROVIRA, José Carlos, (eds.), *José Martí: historia y literatura ante el fin del siglo XIX*, o.c., p. 38.

⁵⁷⁸ Cfr. VITIER, Cintio, *Vida y Obra del Apóstol José Martí*, o.c., p. 321.

⁵⁷⁹ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 2, p. 183.

⁵⁸⁰ Cfr. CAIRO, Ana, *José Martí y la novela cubana*, Universidad de Santiago de Compostela, 2003, p. 18.

luego de que en su mente estuvieran dando vueltas hace ya bastante tiempo, y con más presencia desde 1875, los temas americanos. Y diez años más tarde nos entrega el texto que ahora analizamos.

“Nuestra América” pone de relieve que lo de José Martí no fue una de esas genialidades a las cuales él también nos tiene acostumbrados, sino que cuanto allí se dice es el resultado de una experiencia trasformadora y de meditaciones desveladas, que desde entonces acosaban su sueño. Nos advierte con claridad que hay dos Américas, la que él denomina nuestra América, que distingue de la otra América, “la América que no es nuestra”. Años más tarde Rubén Darío intentaría describir poéticamente esa América nuestra definiéndola como “la que reza a Jesucristo y habla en español”, premisas ambas que la historia ha confirmado falsas, porque estrechan el significado que José Martí quiso ofrecer⁵⁸¹. Apunta Carlos Rafael Rodríguez, que el gran mérito de este ensayo consiste en haber visto, más allá de la realidad dolorosa de sus días, el peligro que desde entonces nos acechaba, que ni su mirar certero y su alerta oportuna, ni su acción como conductor de pueblo pudieron impedir.

Por su parte, para Fernández Retamar, estamos en presencia de un trabajo capital en la obra martiana y en todo nuestro pensamiento. En el año 2011 arribamos al ciento veinte aniversario de su publicación y, sin embargo, mantiene plena vigencia. Constituye una verdadera guía para la interpretación y la acción que nos corresponden en estos tiempos, es un señalamiento insuperado de la identidad cultural de los pueblos que llamó con el nombre abarcador de su título. Allí está la afirmación rotunda de la originalidad de sus tierras. Esta actitud es de vital importancia, porque constituye el mayor sustento histórico del ideario martiano: es a partir de esta afirmación, de esta confianza, de este desafío, que se articula el resto de su pensamiento. Para el destacado investigador cubano, este texto que echó luz sobre nosotros mismos, había venido siendo anunciado desde muy temprano en la obra martiana. Ya en *El presidio político en Cuba* (1871) menciona países latinoamericanos, aunque todavía no los presenta como un conjunto orgánico, con caracteres específicos. Su captación de los rasgos esenciales de nuestra patria mayor comienza a gestarse verdaderamente durante los años 1875 y 1876 en que vive su destierro en México. Experiencia que se continentalizó cuando se trasladó a Guatemala entre 1877 y 1878. Es en este país, aunque ya se habían esbozado en México, donde empiezan a hacerse más frecuente en él las expresiones “madre

⁵⁸¹ Cfr. RODRÍGUEZ, Carlos Rafael, “José Martí, anticipador de nuestro tiempo”, o.c., pp. 145-146.

América” y “nuestra América”. El nuevo destierro en Venezuela (1881), contribuyó a profundizar en él su visión de la patria grande por la que había peleado y soñado Bolívar⁵⁸². El contacto con las tierras americanas produce un ensanchamiento de su horizonte intelectual y afectivo. El acercamiento espiritual a nuestra América se acentuó en la misma medida en que su comprensión de esa realidad se hizo más completa. La pequeña porción de tierra de su Cuba, que para él, hasta ese momento, llenaba su concepción de lo propio, experimenta en su mente un proceso de dilatación sin precedentes. Lo propio, con referencia a lo cubano, pasa a significar lo propio-americano, lo propio-nuestro-americano. Para él hablar de Cuba era también hacerlo de América⁵⁸³. La independencia de Cuba tomaba una nueva dimensión al ubicarla en el contexto continental. Esa relación familiar que se establece y lo vincula al continente se va transformando a medida que su conocimiento de la América se profundiza. Una visión más amplia y más analítica lo lleva a discernir, tras el descubrimiento casi concomitante de las patrias de Lincoln y de Bolívar, que existen dos América diferenciadas en el espacio y en el tiempo, pero que una sola de ellas es el alfa y el omega de su americanismo: “nuestra América”⁵⁸⁴.

“En América hay dos pueblos, y no más que dos, de alma muy diversa por los orígenes, antecedentes y costumbres, y sólo semejantes en la identidad fundamental humana. De un lado está nuestra América, y todos sus pueblos son de una naturaleza, y de cuna parecida o igual, e igual mezcla imperante; de la otra parte está la América que no es nuestra”⁵⁸⁵.

Martí está cada vez más convencido de que la otra América usurpa el nombre que ostenta; que se aleja de sus orígenes; que pierde sus rasgos autóctonos, desfigurada por la desaparición de la población de las reservas indias y por la inmigración europea que la sumerge. Utilizada primero de manera esporádica, y luego a la par de otras expresiones afines, como “la América española”, “la América que habla español”, “la América castellana”, “la América de habla castellana”, “Hispanoamérica”, “Suramérica” “la América del Sur”, “la América Latina”, “la América indohispánica”,

⁵⁸² Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, “El credo independiente de la América nueva”, o.c., pp. 151-152.

⁵⁸³ “Yo nací en Cuba, y estaré en tierra de Cuba aun cuando pise los no domados llanos del Arauco. El alma de Bolívar nos alienta; el pensamiento americano me transporta”. Cfr. *Nuestra América. Guatemala*, O.C., t 7, p. 111.

⁵⁸⁴ Cfr. ESTRADA, Paul, *José Martí: Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*, Ediciones DOCE CALLES, S.L., Madrid, p. 594.

⁵⁸⁵ *Nuestra América. Honduras*, O.C., t 8, p. 35.

etc.⁵⁸⁶, la expresión “nuestra América” acaba por aparecer sistemáticamente bajo su pluma, sin ser no obstante exclusiva, y acaba por liberarse del adjetivo variable que tanto tiempo la acompañó.

Resulta interesante constatar que en estos años existía también una tendencia encaminada a distinguir no una, ni dos, ¡sino tres Américas! De esa manera, la Conferencia de 1889-1890 se convertía por ejemplo en la prensa francesa en el “Congreso de las tres Américas” (título de una obra de Amédée Prince), y en Nueva York, unos jóvenes escritores publicaban en 1893 la revista *Las tres Américas*. Para unos, influidos por los cuadros rígidos de la geografía clásica, esas tres Américas eran la del Norte, la del Centro y la del Sur; para los demás, con la entrada de Brasil en la familia republicana, eran las Américas anglófona, hispanófona y lusófona. Sin embargo, Martí atribuye un interés secundario a esas subdivisiones convencionales, con excepción de lo que podía afectar a las Antillas. La existencia de dos Américas no descansa para él, en consideraciones arbitrarias, accidentales o biológicas. Ambas Américas se enraízan en dos historias, se manifiesta por dos espíritus, se inscriben en dos destinos⁵⁸⁷.

A tono con la lectura intercultural de la obra martiana que venimos desarrollando, Antonio Melis interpreta como concepto clave de este escrito programático, la necesidad vista por Martí de construir las nuevas naciones con los “elementos naturales del país”. Esto significa, en primer lugar, la exigencia de rechazar los modelos extranjeros, nacidos de otras realidades históricas y sociales, que vuelven a plantear, aunque sea de manera solapada, otra forma de subordinación. Pero conlleva también el abandono de toda perspectiva de construir una nación a partir de la marginación o la humillación de algunos de sus componentes. Por lo que se refiere a la presencia indígena, tiene delante de sus ojos la experiencia reciente del país latinoamericano más proyectado hacia la modernización. En la Argentina regida por el gran intelectual,

⁵⁸⁶ Las más raras en sus obras fueron “la América Española” (por razones evidentes en un patriota cubano) y “la América Indohispánica” (que detentamos una vez en una carta de 1894 a Román Mayorga, O.C., t 8, p. 42). “Iberoamérica” no encuentra sitio entre ellas por tener entonces un rezago español. “La América latina”, cuya promoción iban asegurando con éxito, desde hacía una veintena de años Bilbao, Calvo, Torres Caicedo, Hostos y algunos otros, es una expresión sobre todo presente en Martí de 1879 a 1885, aunque en la *Revista Guatemalteca* en 1877 ya se había expresado a nombre de “...nosotros los latinoamericanos” (O.C., t 7, p. 104) y aunque en 1889, en sus cartas confidenciales a Gonzalo de Quesada sobre las interioridades de la Conferencia panamericana, la expresión surgió de nuevo inopinadamente (O.C., t 6, pp. 122 y 128). Suele escribir “América Latina” con mayúsculas. Obsérvese que no desdén el uso de “Hispanoamérica”. Cfr. ESTRADA, Paúl, *José Martí: Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*, o.c., p.596.

⁵⁸⁷ Cfr. Ibídem, p. 598.

Domingo Faustino Sarmiento, se persigue sin escrúpulos una “solución final” del problema indio. Se liquidan a los moradores autóctonos de la pampa en campañas de aniquilación, con el aplauso de los intelectuales⁵⁸⁸.

Es correcta la formulación anterior, pero sólo parcialmente. Ya hemos visto con anterioridad que Martí parte del reconocimiento de la autoctonía y la especificidad de esta América multicolor; donde se han imbricado descendientes de europeos, indios y africanos. El indio posee una enorme importancia para él, como dueño de la tierra y hombre que ya fue capaz de levantar sobre ellas culturas originales y enteramente propias, destruidas por el europeo. Lo que en lo adelante se haga, tendrá que contar de manera primordial con el concurso suyo. Hasta aquí tenemos una parte de la cuestión. Pero, a nuestro juicio, “Nuestra América” es más que eso. Hay en él un programa de alcance planetario, equilibrador del mundo. Donde, en realidad, el ir a la raíz de las características de cada pueblo americano, con la diversidad cultural que nos caracteriza, es elemento, más que importante, imprescindible, “con todos y para el bien de todos”. Pero Martí llama a devolver, como tuvimos ocasión de ver más arriba, a la Humanidad lo que la Conquista le privó. Busca hacerle puesto en el coro mundial a las voces de los pueblos nuestro-americanos. En otras palabras, “Nuestra América” se convierte en un verdadero y auténtico programa armonizador y relacionador de “mundos”.

Realizada esta presentación del texto martiano, proponemos pasar a otro aspecto relacionado con él. El sintagma nuestra América es reflejo, además, de un camino transitado. Martí llega a él empleando, como ya hemos visto, las otras denominaciones que en su época servían para referirse a la porción del continente americano localizado entre el Río Bravo y la Patagonia. El origen de esta concepción martiana hay que buscarlo, por tanto, en esas otras denominaciones, porque si a él le hubiera parecido suficiente con éstas, no habría existido la necesidad de un nuevo nombre, empleamos nombre conscientes de que “nuestra América” es mucho más que una simple expresión para significar algo. En particular, y por la preponderancia que ha mantenido la expresión América Latina, realizaremos ese “camino” que conduce desde sus orígenes hasta llegar a José Martí con nuestra América.

⁵⁸⁸ Cfr. MELIS, Antonio, “José Martí y el indio americano”, OTTMAR, Ette/HEYDENREICH, Titus, (eds.), *José Martí 1895/1995 Literatura-Política-Filosofía-Estética*, Latinoamerika-Studien 34, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main, 1994, p. 95.

b. De América Latina a Nuestra América

Para auxiliarnos nos apoyaremos en dos importantes e iluminadores textos, frutos de las investigaciones de dos compatriotas latinoamericanos. El primero, uruguayo, y el segundo, chileno.

En su conocido escrito, el uruguayo Arturo Ardao⁵⁸⁹ (1912-2003) expone cómo el nombre dado por Colón a las tierras a que arribó en 1492 fue el de Indias, del cual derivaría el de Indias Occidentales. Respondía de esta forma a la idea de la asiaticidad de dichas tierras, sin sospechar todavía de que constituyeran un, hasta entonces desconocido, continente. Es decir, para los europeos, en ese momento, no existe la idea y menos el nombre de América. No será hasta que, Américo Vespucio (1454-1512), al cabo de su viaje descubridor del Río de la Plata y del litoral atlántico austral, de (1501-1502) en su célebre carta de 1503 *Mundus Novus*, es decir, Nuevo Mundo, se tome conciencia de que las tierras “descubiertas” no coincidían con ninguna de las que hasta entonces eran recogidas en los planisferios de la época. Más allá de cualquier hipotética anticipación, se registra en ella por primera vez de manera cierta, la revolucionaria ideación por el hombre europeo de una nueva parte del mundo, diferente de Europa, Asia y África. La verdadera idea de América, como un Nuevo Mundo contrapuesto al viejo, es entonces que realmente nace. Apenas cuatro años más tarde, en 1507, el continente descubierto fue bautizado con el nombre de América, tomado del revelador⁵⁹⁰. No parece coincidir en esta fecha el chileno Miguel Rojas Mix. En un informe sobre los restos de Colón afirmaba la Real Academia de la Historia en 1878: “En vano...se esfuerzan a probar que el nombre de América...empezó a estar en uso desde el año 1509...Europa acabó por aceptarlo, con excepción de España, que los resistió hasta muy cerca de nuestros días, pero sin desterrar por eso el de Indias del lenguaje oficial”⁵⁹¹. Habría que revisar la fuente a partir de la cual el uruguayo se sirve para hacer su afirmación, pero no es objetivo nuestro en estos momentos. Más importante para nosotros es seguir el hilo conductor, el cual ya nos marca un punto de referencia importante: el giro en la denominación del nuevo continente. Que por demás, como se deja apreciar, no será del todo aceptado por la intelectualidad española la cual seguirá usando el de Indias hasta bien avanzada la ocupación de estas tierras.

⁵⁸⁹ Cfr. ARDAO, Arturo, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, 1980.

⁵⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 16-17.

⁵⁹¹ Cfr. ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, Editorial Lumen, Barcelona, 1991, p. 12.

En la génesis del término América Latina destaca Ardao tres etapas. En una primera, aun después de la Independencia no existen ni la idea ni el nombre de América Latina; en una segunda, hace su aparición la idea, pero sin la compañía del nombre, en el carácter sustantivo que llegaría a asumir; en una tercera, aparece el nombre con que la idea cuaja históricamente⁵⁹².

En la temprana fecha de 1823 se presenta ante el Congreso de los Estados Unidos la doctrina Monroe. La cual será responsable, de acuerdo con Miguel Rojas Mix, de crear el mayor problema de identidad de los americanos del sur, en la medida que la doctrina, en su evolución, se apropiaba del gentilicio “americano”⁵⁹³.

En los trabajos de Ardao y Rojas Mix hay puntos comunes. Para ambos, es significativa la huella del pensamiento francés de la época. Y, aunque no lo ubican como “autor intelectual” del término, sí reconocen su influjo en el medio académico hispanoamericano. Es en ese ambiente donde comienza a forjarse la segunda etapa señalada por el uruguayo. Una ideología compuesta para legitimar, dentro de una visión de identidad planetaria, la política expansionista de Napoleón III. Y ambos coinciden en señalar a la figura de Michel Chevalier (1806-1879) como su principal ideólogo⁵⁹⁴.

⁵⁹² La primera etapa corre desde fines del siglo XVIII hasta comienzos del segundo tercio del siglo XIX. La que iba a ser llamada más tarde América Latina, o sea, la que se extiende al Sur de los Estados Unidos, es nombrada de distintos modos: Nuevo Mundo, América, América del Sur, América Meridional. La segunda etapa se extiende desde fines de la década del 30 hasta fines de la década del 50 del siglo XIX. Aparece y crece la idea de la latinidad de toda la América del Sur o Meridional, en el más amplio sentido de estos términos. Esta idea aparece primero en algunos escritores franceses que comienzan a distinguir en el Nuevo Mundo, dos grandes áreas determinadas por las etnias —o razas, conforme al léxico de la época— que han llevado a cabo su civilización respectiva: la sajona y la latina. La recogen luego publicistas hispanoamericanos residentes en Europa, sobre todo en París y Madrid. Existía ya la idea, pero no todavía el nombre de América Latina. El advenimiento de la tercera etapa se marca cuando esos mismos publicistas hispanoamericanos, por el uso cada vez más frecuente de aquella adjetivación, pasan a sustantivarla en la denominación que resulta del término compuesto América Latina. Ello se ha producido ya a finales de la década del 50. Cfr. ARDAO, Arturo, o.c., pp. 25-27.

⁵⁹³ Cfr. ROJAS MIX, Miguel, o.c., p. 119. De hecho, hoy día el gentilicio se emplea en mayor medida, y casi que diríamos de forma exclusiva, para referirse a los residentes en los Estados Unidos. ¿Qué quiere esto decir si nos ubicamos en la primera parte del siglo XIX? Pues que lo que antes se utilizaba para significar un todo, comienza a ser propiedad de una de las partes. Comenzaba a marcarse la necesidad de buscar una alternativa identitaria, teniendo en cuenta las características culturales propias de la América meridional, o del Sur.

⁵⁹⁴ En la fecha de 1836 el francés planteaba lo siguiente: “Las dos ramas, latina y germana se han reproducido en el Nuevo Mundo. América del Sur es, como la Europa meridional, católica y *latina*. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona. Cfr. ARDAO, Arturo, o.c., p. 29. La cursiva es nuestra. Esta idea lanzada como a vuelo de pájaro, hay que verla muy bien en el contexto de ese final del primer tercio del XIX. Se estaba en vísperas de producirse una sacudida profunda de la conciencia continental por la expansión alarmante de los Estados Unidos. Primero sería la guerra de México con la consiguiente anexión de gran parte de su territorio, y, posteriormente, las incursiones de Walker por el área centroamericana. Parecía que ya nada se podría interponer a los intereses norteamericanos abocados a caer sobre las naciones del sur del continente. Es entonces cuando aquella sacudida conceptual a la vez que emocional, tiene lugar, precipitando la dramática necesidad de levantar

Aunque hay coincidencia respecto al lugar donde se dio a conocer la expresión América Latina, sin embargo, no lo hay para señalar quién y cuándo lo hizo. El escenario parisino de inicios de la segunda mitad del siglo XIX se marca como el lugar de referencia. En cuanto a la persona, para Rojas Mix, el primero fue el chileno Francisco Bilbao (1823-1865) y le siguió el colombiano José María Torres Caicedo (1830-1889). Bilbao habla de la América latina en una conferencia dada en París el 24 de junio de 1856, que se conoce con el título de “Iniciativa de la América”; utiliza allí el gentilicio “latinoamericano” y, en otros escritos, habla de “raza latinoamericana”. Tres meses después, el 26 de septiembre, José María Torres Caicedo, también en París, escribe *Las Dos América*⁵⁹⁵. Agrega Rojas Mix, que Bilbao no sólo fue el primero en utilizarlo, sino que le dio su sentido actual –muy distante de las concepciones de la “latinidad” de entonces. No se trata de borrar al colombiano, que fue quien más hizo para difundir la idea, pero no se puede olvidar al chileno, porque además fue quien mejor entendió esta denominación como un paradigma de identidad anticolonial y antiimperialista, concluye.

Para Arturo Ardao, en cambio, la primacía es para el colombiano. Al respecto señala: “Torres Caicedo es, en efecto, en cuanto hemos podido verificar, el hispanoamericano que con más temprana conciencia de su porvenir histórico, aplicó –en español- el calificativo de latina. Aplicación del calificativo convertida rápidamente, por él mismo, en el nombre de América Latina. Sólo que, también en cuanto hemos podido verificar, lo hizo por primera vez en 1856, no en 1851, como por error –o acaso por errata tipográfica- en aquellas mismas palabras se expresa”⁵⁹⁶.

A los efectos de nuestro trabajo las diferencias de criterios entre los investigadores uruguayo y chileno, no representan impedimento alguno en la consecución de nuestro objetivo. Ya sea Bilbao o Torres Caicedo, tomamos como punto de inflexión la fecha de

frente a la otra América, una imagen unificante, tanto como incitante, de la América propia. Pues bien: frente a la América de raza **sajona**, la América de raza **latina**, o sea, una América **latina** pronto convertida en América **Latina**. Cfr. Ibídem, p. 67. Las negritas son textuales.

⁵⁹⁵ Cfr. ROJAS MIX, Miguel, o.c., p. 344.

⁵⁹⁶ Cfr. ARDAO, Arturo, o.c., p. 74. Se refiere a un texto de Torres Caicedo fechado en 1875 donde planteaba: “Desde 1851 empezamos a dar a la América española el calificativo de latina; y esta inocente práctica nos atrajo el anatema de varios diarios de Puerto Rico y de Madrid. Se nos dijo: En odio a España desbautizáis la América. No, repusimos; nunca he odiado a pueblo alguno, ni soy de los que maldigo a la España en español. Hay América anglo-sajona, dinamarquesa, holandesa, etc.; la hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo, ¿qué denominación científica aplicarle sino el de latina? Claro es que los Americanos-Españoles no hemos de ser latinos por lo Indio, sino por lo Español... Hoy vemos que nuestra práctica se ha generalizado; tanto mejor”. Cfr. TORRES CAICEDO, José María, *Mis ideas y mis principios*, París, 1875, T. I., p. 151. En Ibídem, pp. 73-74.

1856 como la referencia más convenida para la aparición y asentamiento del calificativo de latina en condición de identidad para los pueblos meridionales de la América. Además de coincidir en que su autoría corresponde a un representante de nuestras tierras, y no como algunos han querido hacer recaer en intelectuales franceses en fecha más tardía⁵⁹⁷. A partir de la fecha ya señalada, comienza todo un proceso de evolución y carga de sentido de la denominación América Latina, hasta que llegamos a José Martí. Al cual, Rojas Mix, califica como el fundador del concepto moderno de América Latina. Si con lo anterior podemos coincidir; no lo estaremos cuando plantea que Martí utiliza poco la expresión y para explicarlo expone una serie de ideas que no es menester exponer aquí. No es nuestro interés, ni tampoco aporta nada a nuestro trabajo, señalar cada una de las veces en las cuales el Apóstol cubano emplea la denominación. Sólo hacer notar que luego de una revisión realizada, con la ayuda de la edición digital de sus obras, citada en varias ocasiones, comprobamos la aparición en 9 de los 25 volúmenes con un total de 29 instancias. Demostrando el reconocimiento y aceptación que se había realizado ya de la expresión. Además, Martí conoció de la existencia tanto de Torres Caicedo, al cual menciona en varios de sus trabajos⁵⁹⁸, como de Francisco Bilbao⁵⁹⁹, y no es de extrañar algún acercamiento a los trabajos de ambos pensadores. En lo que sí podemos estar de acuerdo con el chileno, es en cuanto a que Martí termina de definir la personalidad hispanoamericana, completando el sentido del hispanoamericanismo de los iniciadores de las campañas libertadoras en el continente. Al mismo tiempo va a representar su superación. En realidad el latinoamericanismo que aparece a la vuelta del siglo es la imagen de Nuestra América. Martí fue uno de los fundadores del concepto moderno de América latina, porque superó la visión de comunidad lingüística o puramente cultural. La noción de Nuestra América, resignifica y carga semánticamente la de América latina, dándole una noción independiente de la “latinidad” gala, y distanciándola, por igual, tanto del panamericanismo cuanto del hispanoamericanismo

⁵⁹⁷ En esta dirección, Arturo Ardao explica la posible causa de tal error. De acuerdo con él, existe la equivocada creencia, varias veces repetida en los últimos tiempos, de que la denominación “América Latina” no surgió sino en la década del 60, por obra de los ideólogos de Napoleón III, con el fin de justificar su odiosa aventura mexicana. Tal equivocada creencia tiene por fuente un estudio publicado en 1968 por el investigador norteamericano John L. Pelhan, bajo el título de *Panlatinismo, la intervención francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica*. Francesa en sus orígenes la primera idea de la latinidad de nuestra América, fue, en cambio, hispanoamericana y antiimperialista, también en sus orígenes, la denominación continental a que ella condujo. Cfr. ARDAO, Arturo, o.c., pp. 87-88.

⁵⁹⁸ Cfr. *Nuestra América. Hispanoamericanos*, O.C., t 8, p. 163 y *En los Estados Unidos. Escenas Norteamericanas*, O.C., t 9, p. 58.

⁵⁹⁹ Cfr. *Nuestra América. Argentina*, O.C., t 7, p. 352.

posterior a la independencia de las naciones americanas⁶⁰⁰. Es decir, Martí no deja de lado la expresión América Latina por haber encontrado una mejor. No es este el caso. Nuestra América asume a América Latina, ésta se incluye en la primera pero con un sentido y una significación mucho más profunda y abarcadora. Desde nuestra apreciación, una diferencia fundamental entre las dos expresiones está en la direccionalidad desde donde surge. Nos explicamos, lo de latina viene desde *arriba*, alude, sí, a la presencia de rasgos identitarios, pero que llegaron con posterioridad a las tierras americanas. Llega montada en el caballo del conquistador, recordemos las mismas palabras de Torres Caicedo: “Claro es que los Americanos-Españoles no hemos de ser latinos por lo Indio, sino por lo Español”. Sin embargo, Nuestra América, llega desde *abajo*, a pie y descalza. Equilibra la relación entre los diferentes elementos que forman la pluralidad social de estas tierras. No excluye actores, pero re-compone y re-ordena la relación entre ellos. Nuestra América no es *sólo* latina, es además quechua, aimara, azteca, yoruba, conga, lucumí, etc. Nuestra América radicaliza su significación en el sentido que parte de la raíz socio-cultural de nuestras tierras.

Como señalamos más arriba, también la frase nuestra América tiene su camino recorrido. No es Martí, por muchos, el primero en emplearla como veremos.

La autora chilena Sara Almarza, presenta una detallada investigación sobre el origen y posterior evolución de la expresión Nuestra América. Su estudio analiza en qué momento, por qué y quiénes comienzan a utilizarla, dejando a un lado las que se habían empleado hasta entonces: “esta América”, “la América” y la conocida “Indias Occidentales”⁶⁰¹.

Los primeros hallazgos se localizan en el siglo XVII en el marco de la literatura. Apunta la autora, que la mención más temprana que se ha consignado hasta el momento se localiza en el poema “Al agasajo con que Cartagena recibe a los que vienen de España” del jesuita colombiano Hernando Domínguez Camargo (1606-1659)⁶⁰². Los ejemplos se

⁶⁰⁰ Cfr. ROJAS MIX, Miguel, o.c., p. 152.

⁶⁰¹ Cfr. ALMARZA, Sara, “La frase Nuestra América: historia y significado”, *Caravelle*, Publiés Avec le Concours du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1984, No. 43, pp.5-22.

⁶⁰² Revisado el mencionado poema encontramos efectivamente lo siguiente: “Ésta (la ciudad), de *nuestra América* pupila, de salebrosas lágrimas bañadas”. Cfr. EVIA, Xacinto de, *Ramilletes de varias flores poéticas*, Estudio de Rodrigo Pesántez Rodas, Edición de José J. Labrador Herraiz, Ralph A. Difrancó, Frente de Afirmación Hispanista, A.C., México, 2009, p.322. El subrayado es nuestro. Es evidente que el poeta se está refiriendo a la ciudad de Cartagena que, como apunta nuestra autora, parece insinuar cómo la ciudad sería el faro que dirigiría a los españoles a su llegada al Nuevo Mundo, o, quizás, quiere resaltar el lugar estratégico ocupado por la misma en el contexto del mar Caribe.

sucedarán a lo largo de los siglos XVII y XVIII, pero presentando un sentido ambivalente. En algunos usos abarca a todo el continente y en otros, se refiere a una región determinada: la Nueva España por ejemplo⁶⁰³. Lo que sí resulta claro, es que, poco a poco, la expresión Nuestra América se va incorporando con más presencia al uso, independientemente de los matices, vacilaciones y sentidos diferentes.

En el siglo XIX, con el inicio del movimiento independentista americano, la expresión parece dejar su lugar a un lenguaje más enfático, aguijoneado por las circunstancias históricas. El torbellino de nuevos giros hace innecesario su empleo, la que no es suficiente ya, pues la eminente ruptura con la Metrópoli va acompañada con una nueva retórica: “arrancarse las cadenas de la servidumbre”, “romper el cetro de la opresión”, etc. Sin embargo, la frase no desaparece del todo, pues es posible encontrarla en escritos tardíos de Simón Bolívar⁶⁰⁴.

Señala la autora que en el momento en que muchos latinoamericanos comenzaban a mirar hacia los Estados Unidos como paradigma a seguir e imitar, irrumpe la figura de José Martí. Considera, lo que está en total correspondencia con lo que llevamos planteando en toda la investigación, que en Martí desde muy temprano crece la disyuntiva entre lo autóctono y lo que es ajeno. En su palabra late una honda preocupación por señalar la tarea del continente ante la formación de una cultura propia. En su constante batallar por un continente de carácter único, la expresión Nuestra América aflora una vez más conteniendo un profundo contenido ideológico, el de preservar nuestra identidad. Martí parece ser, apunta Almarza, el primero que elabora a través de su palabra una teoría de lo que es una cultura original de América. De esta manera, su ensayo “Nuestra América” es una declaración y una nueva proclama de lo que significa ser americano⁶⁰⁵.

c. Antecedentes de la necesidad de un pensamiento autóctono americano

Cintio Vitier ha afirmado, con esa claridad y profundidad que siempre caracterizó su pensamiento, que para la defensa de nuestro *deber ser histórico* se escribió “Nuestra América”⁶⁰⁶. Este “ensayo-poemático” había tenido ya su prólogo en el discurso

⁶⁰³ Cfr. ALMARZA, Sara, o.c., p. 10.

⁶⁰⁴ Cfr. Ibídem, p. 20.

⁶⁰⁵ Cfr. Ibídem, p. 21.

⁶⁰⁶ Por su parte, Raúl Fornet-Betancourt plantea que “Nuestra América” es el nombre de la utopía histórico-social que Martí quiere ver realizada en y por las sociedades de nuestras naciones. Es, ante todo,

pronunciado por Martí para los delegados a la Primera Conferencia Internacional Americana, el 19 de diciembre de 1889. Dos textos comunicados de manera magistral⁶⁰⁷. Pero esa necesidad de autoctonía en el espíritu y la forma del gobierno de nuestras Repúblicas, no era idea totalmente nueva, ni para serlo tenía que carecer de antecedentes, pues lo original, es precisamente lo que viene de un origen a lo que es fiel⁶⁰⁸.

Para comprobar esta aseveración de Vitier nos remitidos a uno de los más importantes próceres americanos. Encontramos en el “Discurso de Angostura” (15 de febrero de 1819) pronunciado por Bolívar una temprana formulación de estas ideas. Tengamos en cuenta la admiración que siempre experimentó Martí por el venezolano del cual se ha dicho fue su más fiel discípulo⁶⁰⁹:

“¿No sería muy difícil aplicar a España el código de libertad política, civil y religiosa de Inglaterra? Pues aun es más difícil adaptar en Venezuela las leyes del Norte de América. ¿No dice el *Espíritu de las Leyes* que éstas deber ser propias para el pueblo que se hacen? ¿qué es una gran casualidad que las de una nación puedan convenir con otra? ¿qué las leyes deben ser relativas a lo físico del país, al clima, a la calidad del terreno, a su situación, al género de vida de los pueblos? ¿referirse al grado de libertad que la constitución puede sufrir, a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones a sus riquezas, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus modelos? ¡He aquí el código que debíamos consultar y no el de Washington!”⁶¹⁰.

Camino hacia la independencia, política, de las naciones sudamericanas comenzaba a forjarse la idea en defensa de la necesidad de un pensamiento autóctono, acorde a las características de nuestras tierras frente a modelos “extranjeros”. Sacudirse de todo aquello que no se avenía con la idiosincrasia nuestra. De acuerdo con Teodosio Fernández, el Libertador había descubierto tempranamente lo que los románticos

novedad histórica; novedad a fraguar en su perfil concreto en la lucha histórica por la emancipación política y económica, así como por la liberación cultural de los pueblos todos que la componen. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 74-75.

⁶⁰⁷ A este discurso hicimos referencia en varios momentos anteriores. Para el que se acerque al estudio de “Nuestra América” resultará muy provechosa la lectura del anterior, lo que coadyuvará a una mejor comprensión del segundo.

⁶⁰⁸ Cfr. VITIER, Cintio, “Las imágenes en nuestra América”, o.c., p. 165.

⁶⁰⁹ Leopoldo Zea, haciendo mención de la continuidad en Martí de las ideas del Libertador planteó: “Martí, el gran padre de la Revolución cubana, Bolívar, su gran abuelo”. Cfr. ZEA, Leopoldo, “La Revolución cubana en la dialéctica de la historia”, o.c., p. 76.

⁶¹⁰ BOLÍVAR, Simón, *Discursos, proclamas y epistolario político*, Editorial Nacional, Madrid, 1981, p. 224.

defensores de la emancipación mental razonarían con insistencia: la ineficacia de las soluciones políticas de inspiración extranjera implantadas en los nuevos países, la necesidad de conocer la realidad y la historia propias, de gobernar desde aquellos países y para aquellos países⁶¹¹.

El mismo Teodosio señala cómo esas reflexiones se iniciaron en México a partir de 1875, y no fueron ajenas al ambiente mexicano de la Reforma triunfante, donde personalidades de relieve como Ignacio Manuel Altamirano (1834-1893) y Guillermo Prieto (1818-1897) se habían colocado al frente de una renovación cultural⁶¹². Acerquémonos a uno de los escritos de Altamirano de 1871 para confirmar lo planteado.

“¿Qué viene a hacer a México la leyenda caballeresca de Europa? Cada país tiene su poesía especial, y esta poesía refleja el color local, el lenguaje, las costumbres que le son propias. ¿Cómo traer a México los castillos feudales que se elevan en las rocas y se pierden entre las tinieblas, cómo evocar los recuerdos de hazañas que no se conocen su historia, cómo vestir a un “caporal” la armadura de acero bruñido, y dar a un indio vendedor de guajalotes el aspecto de un escudero? (...) ¿No le parece a usted que en nuestra historia hay bastantes asuntos para enriquecer con ellos la poesía heroica? (...) Dejemos pues a España sus caballerías de la Edad Media, que no conocemos bastante, y busquemos en el tesoro de los recuerdos nacionales las riquezas que nos darán fama”⁶¹³.

La toma de conciencia de los intelectuales del continente en torno a lograr una identidad a través de la cultura: de un arte y una literatura americanos, capaces de romper las ataduras de la dependencia de la metrópoli, se va expandiendo. Lo que había iniciado Bolívar al vincular unidad con cultura, con mayor fuerza en la unidad lingüística, irá resonando en otras partes americanas.

⁶¹¹ Cfr. FERNÁNDEZ, Teodosio, “José Martí y la invención de la identidad hispanoamericana”, ALEMANY, Carmen/MUÑOZ, Ramiro/ROVIRA, José Carlos, (eds.), *José Martí: historia y literatura ante el fin del siglo XIX*, o.c., p. 44.

⁶¹² Recordemos que la fecha de 1875 es también la que marca el arribo de Martí a la tierra mexicana y conoció muy bien a los dos escritores. Del primero expresó: “un mexicano de raza india (...) (cuyo) gesto (...) parecía decretar, faz a faz de la historia, la suerte de una familia de pueblos libres (...) el indio precoz (...) indio, americano y demócrata” Cfr. *Nuestra América. Hispanoamericanos*, O.C., t 8, p. 237. Y sobre el segundo: “es Guillermo Prieto poeta fecundísimo”. Cfr. *Nuestra América. México*, O.C., t 6, p. 308. Al igual que con Torres Caicedo y Bilbao, de estos dos mexicanos las referencias e influencias las recibe muy de cerca. En muchos textos martianos de su período en la tierra azteca, y aun posterior, se percibe el desarrollo de estas ideas.

⁶¹³ ALTAMIRANO, Ignacio Manuel, “Carta a una poetisa” (1871), *La literatura nacional*, edición y prólogo de José Luis Martínez, tomo III, México, 1949, pp. 126-129, cita tomada en, FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Introducción a José Martí*, o.c., pp. 227-228.

Un último ejemplo correspondiente al inicio del tercio final del siglo XIX, lo hallamos en el escritor chileno Daniel Barros Grez (1834-1904). Este texto que exponemos lo redacta en 1867.

“Estoi íntimamente convencido, no diré de la utilidad de las Bellas Artes, sino aún más, de la necesidad que todo pueblo tiene de cultivar su literatura, pues de otro modo, no adquirirá jamás la independencia de espíritu que ha menester para adelantar por sí mismo en el camino de la civilización. He dicho *su literatura*, porque a ningún país le es dado aspirar a la autonomía intelectual, si no cultiva una literatura propia, hija de su clima; que retrate su cielo, que dé el perfil de sus montañas; que dibuje sus bosques i sus valles, i ponga de manifiesto todo el esplendor de su naturaleza para despertar en el corazón de los hombres el amor a lo bello. (...) Nuestra espléndida naturaleza es digna de ser cantada en lira de oro. La tragedia, la comedia, la novela, etc., no necesitan mendigar asuntos estraños (*sic*), cuando tenemos en nuestra historia una multiplicidad de hechos interesantísimos, i cuya simple representación, ya sea plástica, ya narrativa, entraña provechosas lecciones”⁶¹⁴.

La coincidencia en el sentido y las intenciones en estos tres escritos anteriores, redactados en momentos diferentes de la historia decimonónica americana, va demostrando y afianzando el valor de la cultura propia (lenguas, costumbres, literaturas, pensamientos) como factor aglutinador y concienciador de lo que nos une y, al mismo tiempo, nos diferencia de otros. ¿Por qué buscar fuera lo que necesariamente hay que hallar y desarrollar desde dentro? A la independencia política faltaba aun otra más importante, “las redenciones han venido siendo formales –es necesario que sean esenciales”, ya habíamos apuntado con anterioridad en Martí. Hay que asegurar la libertad espiritual, sin ella la política estará incompleta. Como bien señala Rojas Mix, el arte tiene una capacidad de liberación para Hispanoamérica: la libera del colonialismo. Tiene potencial pedagógico: educa al pueblo. A través de la lengua, de la descripción de lo real y de la reescritura de la historia, crea vínculos; desarrolla el espíritu progresista y prepara al pueblo para la verdadera libertad⁶¹⁵.

Este espíritu que surcaba el ambiente intelectual del continente influyó en el pensamiento de Martí. Le insufló su aliento. Bebió y se nutrió de él. ¡No lo copió!; lo

⁶¹⁴ BARROS GREZ, Daniel, *Pipiolos y pelucones*, Santiago de Chile, 1867, v. II, p. 92 y ss. En ROJAS MIX, Miguel, o.c., p. 81.

⁶¹⁵ Cfr. ROJAS MIX, Miguel, o.c., p. 84.

leyó, re-interpretó y re-elaboró. Lo que nos entrega Martí, ya no sólo en “Nuestra América”, como ha quedado demostrado, es un verdadero proyecto de sociedad, a la cual Rojas Mix llama “mestiza”, preferimos, “sociedad intercultural”. Ya Pedro Henríquez Ureña lo había calificado como “iniciador de una revolución política” e “iniciador de una revolución literaria”⁶¹⁶, agreguemos pues, el de iniciador, en nuestro pequeño y humilde espacio geográfico, de una verdadera revolución intercultural.

d. “Nuestra América”: Testamento filosófico y modelo de una filosofía nuestra americana

Será este el último punto introductorio antes de pasar al análisis de las más importantes ideas interculturales del ensayo.

Cuando tratamos los fundamentos de la filosofía martiana y nos acercamos a la cuestión de si era factible considerarlo o, no, como filósofo, al margen de la diversidad de criterios analizados, conveníamos en su intencionada actitud de reflexionar sobre los aspectos esenciales del quehacer humano. No fue su preocupación la de dedicarse a presentar de una forma sistematizada, como un tratado único, su pensamiento filosófico. Pero lo anterior no constituyó impedimento para coincidir en la originalidad, profundidad y trascendencia del alcance de su obra. Al respecto, el filósofo cubano Pablo Guadarrama, ha reflexionado sobre lo planteado y coincide en que a Martí no se le juzgará nunca por la mayor o menor carga filosófica que esté contenida en su obra, sino por el efecto práxico-espiritual que desempeñó en su tiempo y ha seguido teniendo en las nuevas generaciones⁶¹⁷.

Una primera mirada a la forma y estilo en que está escrita “Nuestra América”, alejada de los tradicionales cánones de las obras consideradas de pensamiento, puede hacer inclinar la opinión de muchos a que nos enfrentamos a un texto meramente literario, a lo sumo, con algunos barruntos, si se quiere “filosóficos”, y hay hasta quien los pueda calificar de “pre-filosóficos”. Se trataría entonces de considerar por separado la *forma* y

⁶¹⁶ Cfr. HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *Introducción a Nuestra América*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1980, p. 7, en AINSA, Fernando, “Creencias del aldeano vanidoso. La utopía de *Nuestra América*”, VV.AA., *Trascendencia cultural de la obra de José Martí*. Actas del Simposio Internacional celebrado en Praga, del 21 al 23 de octubre de 2002, edición de Anna Housková, Facultad de Filosofías y Letras, Universidad Carolina de Praga, 2003, p. 10.

⁶¹⁷ Cfr. GUADARRAMA, Pablo, “Humanismo práctico y desalienatorio en José Martí”, OTTMAR, Ette/HEYDENREICH, Titus, (eds.), *José Martí 1895/1995 Literatura-Política-Filosofía-Estética*, o.c., p. 30.

el *pensamiento* contenido en la obra. Si esto es factible en otros autores, no lo es, sin embargo, en José Martí. En casos como el suyo, la separación entre las dos líneas (forma/pensamiento), es producto de una abstracción hecha a menudo con fines didácticos, ya que sobre Martí es necesario decir lo que en 1875, a sus veintidós años, él dijera de (Víctor) Hugo: “Su forma es parte de su obra, y un verdadero pensamiento”⁶¹⁸. De acuerdo con su concepción de la realidad, de la vida, nunca consideró ambos elementos separados, sino estrechamente fundidos. Prefirió utilizar para referirse a los que otros llaman elementos de fondo o contenido el sustantivo “esencia”, como se constata cuando se refiere a los pintores impresionistas franceses en 1886: “Toda rebelión de forma arrastra una rebelión de esencia”⁶¹⁹. De esta manera, para Martí no habrá nunca letras que pretendan expresar algo hasta que no haya una esencia que expresar en ellas. De ahí el convencimiento, de estar ante un texto reflejo de una *esencia* de alcance filosófico, a pesar de que la *forma* no se ajuste a lo convencional.

Esta misma inquietud la podemos encontrar en Miguel de Unamuno haciendo referencia al ámbito español. En su conocido libro *Del sentimiento trágico de la vida*, planteó lo siguiente: “Nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta”⁶²⁰.

En México, años más tardes, esas palabras volverían a resonar en la introducción con que José Gaos presentara su *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*. Pero en ese memorable texto, Gaos, quien se ciñe a la Edad Contemporánea, engloba a España y a la América española, y habla de cierta “literatura especial, que se llama (...) de pensamiento, o pensamiento (...) a secas”, una de cuyas especializaciones es la filosofía. Más adelante plantea que los pensadores considerados por él (entre los que está José Martí) al enfrentar los españoles la decadencia de su patria, y al querer los hispanoamericanos lograr o cimentar la independencia de las suyas, realizan operaciones:

“De política en la amplia acepción etimológica del término (...) y no sólo en la acepción más estricta (...) Y casi podría agregarse que en la medida en que (ese) pensamiento se aleja (...) de la política en la acepción amplia hacia la filosofía pura, desciende (...) en

⁶¹⁸ Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Introducción a José Martí*, o.c., p. 357. Sobre la cita de Martí, cfr. *Traducciones. Mis hijos*, O.C., t 24, p. 16.

⁶¹⁹ *Crónicas. Arte*, O.C., t 19, p. 305.

⁶²⁰ Cfr. UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, o.c., p. 311.

originalidad y valía. En cuanto a la *forma*, la del tratado o curso sistemático y metódico es la de la parte también menos original y valiosa (...) (siéndola la más) la del ensayo y el artículo y la del discurso, de estilo de valor estético en muchos casos, sumo en algunos (...) Los más grandes pensadores de lengua española desde el Siglo de Oro de las letras españolas son (...) (sus) grandes prosistas”⁶²¹. Aunque, agregamos, también sería justo consignar a los grandes poetas, porque ante todo, la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia⁶²². Abundando en lo anterior, el propio Gaos en un escrito a propósito del destacado filósofo español Juan David García Bacca, volvía sobre la necesidad de rastrear el pensamiento filosófico español en las obras de la literatura. Habla de una “filosofía literaria” que sería la española y apunta que la filosofía española resulta ser, no la que podría representar Suárez, ni siquiera filosofía *stricto sensu*, sino la filosofía *lato sensu* que sería el fondo ideológico de la comedia y el auto de Calderón o de la literatura española en general⁶²³.

Podemos coincidir, a partir de las anteriores reflexiones de Unamuno y Gaos, en que el pensamiento de lengua española está desarrollado y desplegado en gran parte de nuestras letras antes que en textos de explícita voluntad filosófica. Fernández Retamar apunta que Unamuno va más lejos, y llega a afirmar que está en nuestra vida, en nuestra acción y por supuesto, todo esto es aplicable, paradigmáticamente, a Martí. Lo anterior no significa el pretender ignorar las diferencias entre una obra de pensamiento y otra de marcado estilo literario. Lo que sucede es que Martí ofrece dificultades muy grandes para ser visto sólo en una u otra faceta, porque su unidad se resiste a cualquier partición. En él pensador y escritor van de la mano y cualquier separación que se pretenda hacer empobrece la recepción de su mensaje.

Puestas sobre la mesa estas necesarias aclaraciones, para Raúl Fornet-Betancourt, con el cual coincidimos plenamente, “Nuestra América” no es ya un texto que puede y debe ser considerado como una obra de profundo matiz filosófico, sino que en él, encontramos un ejercicio real de un modelo específico de filosofar, de un modelo martiano de hacer filosofía⁶²⁴.

Su propuesta se fundamenta a partir de cuatro argumentos que pasamos a explicar:

⁶²¹ GAOS, José, *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*. Cfr. FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, “Forma y Pensamiento en José Martí”, o.c., pp. 33-34.

⁶²² Cfr. UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, o.c., p. 22.

⁶²³ Cfr. GAOS, José, “Filosofía y Literatura, según un filósofo español”, *Cuadernos Americanos*, Número 6, Noviembre-Diciembre, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945, pp. 112 y 114.

⁶²⁴ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “José Martí y la filosofía”, o.c., pp. 50-55.

1. “Nuestra América” constituye un verdadero manifiesto de la inculturación.

Se parte de la experiencia histórica de que se ha copiado demasiado lo que provocó la ignorancia de las condiciones socio-político-culturales autóctonas de los países latinoamericanos. El crear ha sido sustituido por el copiar⁶²⁵. A partir de esta concepción, Martí llama a devolverle el protagonismo necesario a lo que es propio, a lo nuestro americano. Es a partir de lo anterior que unimos nuestro voto al de Fornet-Betancourt en cuanto a considerar a “Nuestra América”, y con ella todo el pensamiento intercultural martiano, un ensayo que ensaya pensar América desde sí misma; desde sus profundidades propias, pero también desde sus problemas heredados.

No agotamos este primer momento si no nos acercamos a dos aspectos ahondadores en él y considerados por Fornet. El primero de ellos da cuenta, cómo en el texto Martí no sólo considera a América como objeto de una práctica de pensar inculturado, sino que lo transforma en sujeto de ese pensar. Relacionándolo con nuestras consideraciones, se reúnen aquí los puntos primero y segundo, es decir, su apuesta por el diálogo con la diversidad cultural latinoamericana, y para eso, el indispensable conocimiento recíproco entre los pueblos que conforman nuestro continente. Como apunta Fornet, en “Nuestra América” se ensaya la voz nuestra-americana; y oímos en ese texto no sólo un discurso *sobre* sino el discurso *de* la América que ensaya su ser sujeto de un discurso que se expresa en “español”, pero cargado significativamente por lo mundos afro-americanos e indígenas⁶²⁶. El pensamiento martiano trasciende el discurso en que se reflexiona sobre el indio, el negro y el “mestizo autóctono”. A través de él, los que nos interpelan son los propios sujetos, con sus propias voces y en sus propias lenguas. Apuesta Martí, por sustituir los inter-locutores e inter-mediarios, es quizás por eso, que Fornet, parafraseando frases de Martí habla de la América que aprende afro y que aprende indio⁶²⁷. Pero el aprender pasa siempre, o así debería ser, primero por el conocer. Los

⁶²⁵ Ya tuvimos ocasión de ver, y ahora se podrá comprender mejor, el por qué de su insistencia en que “reproducir no es crear: y crear es el deber del hombre”. Además de todas sus ideas contenidas en el punto donde recogimos su denuncia del vicio de la imitación en nuestros hábitos de pensar. El divorcio creciente entre lo que se aplicaba (y se aplica aún) y lo que en realidad se necesitaba (y se sigue necesitando), lejos de producir el desarrollo justo de nuestros pueblos, los sumía en situaciones de dependencia cada vez mayores de modelos foráneos, al mismo tiempo provocaba el despojo y la consiguiente pérdida de las tradiciones originarias.

⁶²⁶ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “José Martí y la filosofía”, o.c., p. 52.

⁶²⁷ Al respecto el mexicano Luis Villoro apunta cómo desde el siglo XVI, los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos, lo otro, lo otro juzgado y manipulado para su explotación o, por el contrario para su redención. Somos nosotros, señala, los no indios, los que decidimos por ellos. Somos nosotros quienes los utilizamos, pero también quienes pretendemos salvarlos. Mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo *objetos* de la historia que otros hacen. La verdadera

miembros de una sociedad no pueden practicar espontáneamente el cambio de valor si ignoran la existencia de valores que son distintos a los suyos. Es decir, no se aprende lo que no se conoce, en la América tiene que producirse ese conocimiento mutuo entre nuestros pueblos, porque “apenas sabemos en nuestra América los unos de los otros”. Ese conocimiento profundo que va a la raíz y no queda en las ramas. Ese que deja traslucir no sólo lo bueno y esconde bajo tierra lo que nos avergüenza. Todo forma parte de nuestra historia, esa que, por incuria, por no registrar nuestros archivos nos lleva a vivir en una lamentable ignorancia.

Quedaría incompleta la propuesta martiana sin este último momento. El cual consideramos, muy particularmente, como la expresión más acabada de su pensamiento intercultural. Si más arriba habíamos analizado las ideas que ya se respiraban en el ambiente latinoamericano abogando por una vuelta hacia los valores nacionales (tales fueron los casos de Bolívar, Altamirano, Barros Grez, además de Torres Caicedo y Bilbao), Martí, haciendo causa común con ellas, da la vuelta de tuerca. Es entonces, que llegamos al tercero de nuestros puntos, señalado como central: pensar a América desde su propia realidad. Sin conducir a regionalismos ni localismos reduccionistas. En este mismo sentido, recuerda Fornet, que Martí practica un pensamiento inculturado que él mismo calificó en su escrito de 1876, durante su estancia en México, de comunicativo⁶²⁸, que se sabe es *comercio*, intercambio; y que, por ello, no puede ser sino en la forma de un proceso vivo de comunicación *con* y de apertura *a*. Su modelo de pensar inculturado es así modelo para la universalidad del pensar, y no para su encerramiento en un área cultural determinada; porque inculturación designa ahí el saber estar en, pero sabiendo justo que esa “raíz” del pensar es lo que le permite brotar al aire y emerger para la comunicación con las otras manifestaciones culturales⁶²⁹.

2. “Nuestra América” como cualidad de ser un pensamiento que se presenta y articula desde la marginación.

Si el encuentro con las tierras y los problemas de su madre América constituyen verdaderos fenómenos catalizadores de su pensamiento, su identificación con los

liberación del indio es reconocerlo como *sujeto*, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros siempre los hemos juzgados; sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Cfr. VILLORO, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, Paidós Mexicana, S.A. y Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1998, p. 79.

⁶²⁸ Cfr. *Nuestra América*. México, O.C., t 6, p. 361.

⁶²⁹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “José Martí y la filosofía”, o.c., p. 52.

oprimidos y marginados es cosa que Martí experimenta desde niño y en su propia tierra natal. Recuérdese la profunda huella dejada al ver al negro muerto cuando apenas contaba 9 años de edad. De la cual, como ya planteamos, Vitier consideró que sin tal experiencia no habría habido Martí. Es decir, y en esto coincidimos una vez más con Fornet, en que para él esta marginación no es condición metafísica de exterioridad, sino condición histórica, es decir, el resultado de un proceso de despiadada y sistemática destrucción de los elementos “naturales” de América. Dentro de estos últimos se encuentra el indio, y en cuanto a él, resulta interesante llamar la atención sobre un detalle. Pudiera parecer que Martí habla de un indio que está ausente, o más distante, como *indirectamente*, pues en su tierra fueron sometidos a políticas férreas de exterminio. Lo que no va a significar que en su *totalidad* desaparecieron de la geografía cubana⁶³⁰. No obstante, hay que reconocer que en Cuba, fundamentalmente, el indio será (es) *objeto* de estudio especialmente con fines arqueológicos. Pero, precisamente, el que un cubano haya retomado la bandera del indígena en América Latina es fiel reflejo del pensar comprometido con los excluidos y marginados, y aunque ausentes “físicamente”, los indios siboneyes, taínos y guanahatabeyes que poblaron la tierra de la mayor de las Antillas se hacen presentes a través de su palabra y se unen al concierto de voces del resto de las comunidades aborígenes del continente. Es, por tanto, una filosofía que hace suya la tarea de contribuir a la transformación del mundo histórico. Ese *deber ser histórico* sobre el que Cintio Vitier advirtió como intención primordial de Martí al concebir su ensayo.

3. “Nuestra América” como ensayo de un pensar previsor.

Lo entendemos con Fornet, como el momento en que en Martí se conjugan en un único movimiento el aspecto analítico del *veedor* de realidades y el aspecto *idealista* del *visionario* de realidades transfiguradas. Pues el pensamiento *previsor* de Martí no es simplemente el pensamiento del idealista sin freno, sino que es reflexión organizadora, planificadora y sobre todo transformadora de realidades. Cuando en 1892 se refería al Partido Revolucionario Cubano, fundado por él, decía: “Puede ser la obra ardiente (...) de un veedor”⁶³¹. Y el ensayo “Nuestra América” es fiel reflejo de ello. El argumento central, de acuerdo con Cintio Vitier⁶³², es sencillo y lo resume señalando dos peligros pre-vistos por Martí y sobre los cuales llama la atención. Los peligros internos y

⁶³⁰ Sobre este importante momento volveremos con fuerza en el último capítulo.

⁶³¹ Cuba. Política y Revolución, O.C., t. 1, p. 366.

⁶³² Cfr. VITIER, Cintio, “Las imágenes en nuestra América”, o.c., p. 171.

externos. Los primeros serían: el aldeanismo (provincialismo, nacionalismo intelectual) y el desarraigo (la búsqueda de las soluciones de nuestros problemas a partir de modelos importados). Los externos, por su parte, los provenientes del “vecino formidable que no lo conoce”. Vecino formidable el cual, de acuerdo con la lectura que venimos realizando, no sólo se refiere ya a cercanía geográfica, como es el caso referido por Vitier Vitier, los Estados Unidos, “el gigante de siete leguas”. Para nosotros ese vecino es más abarcador, es el modelo globalizador europeo-occidental-hegemónico con expresas intenciones de alcance planetario, como “los cometas en el cielo (...) que van engullendo mundos”. Reflejo de la presencia de una razón erigida sobre supuestas bases de universalidad y carácter absoluto. Auxiliándonos de diferentes lecturas sobre el ensayo, lo que sin dudas enriquece el análisis y la reflexión, observamos la coincidencia en cuanto a la capacidad previsor y al mismo tiempo transformadora del pensamiento que ensaya Martí en “Nuestra América”. O sea que, Martí no aventura ideas sino que propone *planes*, diría Fornet. Nosotros agregamos, Martí hace una representación de la América que se busca, de un modelo sobre cómo debe ser. Es un *veedor/transformador*, porque si “dejar de prever es un delito público”, mayor sería el dejar de “obrar por incapacidad o por miedo, en acuerdo con lo que se prevé”⁶³³. Lo que él dijo sobre Emerson, perfectamente se le puede y se le debe aplicar, “escribía como veedor y no como meditador, (...) veedor privilegiado”⁶³⁴. Ese es, y no otro, el que se nos descubre en su “ensayo-poemático”.

4. “Nuestra América” como práctica de un pensar relacionador.

“Yo tuve gran placer cuando hallé en Krause esa filosofía intermedia, secreto de los dos extremos, que yo había pensado en llamar Filosofía de Relación”⁶³⁵. Pensamiento relacionador y no relativista. La capacidad razonadora del hombre es la misma en todas las latitudes del universo mundo, pero su materialización está vinculada al contexto donde se produce. “Nuestra América” es una apuesta por un pensamiento filosófico ecuménico, inclusivo y no excluyente. Todos somos buscadores de la verdad, salimos tras ella con “lámparas de colores diferentes”. Hay que desterrar toda forma de imposición de una única razón y forma de concebir y hacer filosofía, como si el único modelo válido fuera, por llamarlo de alguna forma, el griego. Ya vio Martí el

⁶³³ Cuba. Discursos Revolucionarios, O.C., t 4, p. 221.

⁶³⁴ En los Estados Unidos. Norteamericanos, O.C., t. 13, p. 22.

⁶³⁵ Filosofía, O.C., t 19, p. 367.

desbalance en el mundo, el cual no ha hecho más que acentuarse en nuestros días. De ahí, la necesidad imprescindible de equilibrar la balanza con las herramientas del diálogo, la intercomunicación y la solidaridad, “es un mundo lo que estamos equilibrando”⁶³⁶, expresó de manera diáfana. “Nuestra América”, sintetiza las intenciones martianas de buscar esa filosofía clara, que desate nudos, libere al hombre de todas las ataduras y de la “vida postiza”, pero para lograrlo tiene que ser conciliadora de todas las fuerzas, tejida a través de la razón que discurre, se manifiesta y expresa en cada contexto cultural. Su filosofía de relación es una especie de asamblea universal de razones relativas y no absolutas, intercomunicadas, aportadoras y no abarcadoras, propositivas y no impositivas. Coincidimos con Fornet en que, sólo una filosofía semejante es capaz de potenciar una forma de pensar adecuada a la infinita variedad relacional del universo. Para Martí, comunión y solidaridad serán la clave para llegar a conseguir la universalidad en la que cada ser humano se siente, a la vez, él y todos. Las ideas recogidas en los puntos quinto y sexto de la lectura en clave intercultural de su obra, encuentran perfecto acomodo en este último aspecto del modelo de filosofar martiano presentado en “Nuestra América”.

e. Ideas centrales⁶³⁷

“Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea. (...) Lo que quede de aldea en América ha de despertar”. Con esta concluyente y sin rodeos idea, da inicio a su ensayo. No podía ser realmente de otro modo, fiel a sus principios, el análisis lo comienza por la casa, por dentro. No hay que temer el que se conozcan nuestras insuficiencias, no hay mejor manera de poner remedio a los males que conocerlos sin ambages, “conocer es resolver”. El peligro interno del provincialismo y el regionalismo intelectual queda cuestionado desde el mismo primer párrafo en la imagen del “aldeano vanidoso” que habita nuestras tierras y al que llama Martí a que despierte de su letargo. El mundo no es sólo nuestra área geográfica; es más amplio, plural y diverso. A

⁶³⁶ Cuba. *Política y Revolución*, O.C., t 3, p. 142.

⁶³⁷ Como todas las citas a las cuales nos referiremos se circunscriben exclusivamente a un solo texto, lo dejamos indicado aquí: *Nuestra América*, O.C., t 6 pp. 15-23. Cuando se emplee otra referencia, tanto de las Obras Completas como externa a ellas, se especificará. Nos valdremos, además, de la Edición Crítica de Cintio Vitier, (VITIER, Cintio, “Edición Crítica de “Nuestra América”, *Vida y Obra del Apóstol José Martí*, o.c., pp. 348-355), para explicar las numerosas imágenes que utiliza Martí en el texto. Siguiendo la misma metodología utilizada cuando hicimos la revisión de su huella intercultural, aquí sólo indicaremos las ideas consideradas como rectoras y sintetizadoras de su pensamiento. A partir de las mismas, el lector interesado podría emprender una lectura completa del ensayo y extraer aquellas ideas que más le interese resaltar.

reconocerlo y ponernos en disposición de interactuar con él es, desde el mismo comienzo, su alerta.

La importancia del conocimiento de la historia es capital en el pensamiento martiano. Es en “Nuestra América”, donde definió mejor que nunca y tal vez mejor que nadie, en unas fórmulas diamantinas, la importancia del conocimiento de la historia propia en la formación de una conciencia latinoamericana⁶³⁸. Nos sitúa, a partir de un sintetizado análisis sociológico, en la realidad nuestra americana. ¿Cómo éramos? ¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos en realidad? El indio, el negro, el mestizo y el campesino vuelven a tener una enorme importancia. Éramos lo que no habíamos querido ser, nos desvistieron para arroparnos con atuendos ajenos.

No obstante, apuntamos con Paul Estrade, la insuficiencia de proponerse el estudio sistemático de la Historia americana. Si el propósito no está acompañado por otros, hasta puede ser contraproducente. La finalidad de tal estudio histórico, el enfoque, la mirada, el sentimiento, el lenguaje deben ser también americanos, o apuntar hacia una americanidad futura y ayudar a que el lector se encamine a ella. La función fundadora de la historia patria es omnipresente en la obra martiana. La historia coadyuva, lo cree firmemente, a crear al hombre americano. Nuestra América debe saber de dónde viene para conocerse a sí misma. El historiador de nuestra América debe desentrañar este pasado para que sus paisanos tengan presente las debilidades heredadas y los errores cometidos. Acercándose a la historia colonial teniendo a bien restaurar lo propiamente americano, tan menospreciado por los cronistas e historiadores metropolitanos. De reequilibrio y de reajuste se trata en esa misión; es una cuestión de justicia y dignidad, nada de pretensión y soberbia, nada de “valgo más que tú”, la ciencia al servicio de la rehabilitación⁶³⁹. Consciente Martí del valor descolonizador de la historia, también “Nuestra América” es una atinada reflexión sobre las consecuencias de la Conquista.

“Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El

⁶³⁸ Cfr. ESTRADE, Paul, “Las exigencias de una nueva historiografía Latinoamericana en la óptica de José Martí”, ALEMANY, Carme/MUÑOZ, Ramiro/ROVIRA, José Carlos, (eds.), *José Martí: historia y literatura ante el fin del siglo XIX*, o.c., p. 208.

⁶³⁹ Cfr. Ibídem, pp. 211-212.

campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza (...) Con los pies en el rosario, la cabeza blanca y el cuerpo pinto de indio y criollo, vinimos, denodados, al mundo de las naciones. Con el estandarte de la Virgen⁶⁴⁰ salimos a la conquista de la libertad”.

Pero el tiempo inicial quedó atrás. La historia continuó su curso. Tras siglos de colonización ese “pueblo joven”, inmaduro, se ha hecho adulto. Se necesita entonces, para avanzar y crecer, de la unidad y el diálogo con toda la pluralidad continental. No más el predominio de la razón “universitaria de unos sobre la razón campestre de otros”. Se adelanta con todos, con nuestro mundo mestizo, multicolor, los oprimidos, con los que había (y hay) que hacer causa común. Se habían hecho las revoluciones políticas que propiciaban algún cambio en la forma, pero no en el espíritu. Urge una revolución cultural, que si bien es cierto es un proceso más lento que el político, sin embargo es la garantía de consolidación de las transformaciones políticas.

“Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la tundan y talen las tempestades; ¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas!⁶⁴¹ Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes⁶⁴². (...) Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse, (...) El deber urgente de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento”.

“El continente descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón, entra, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes

⁶⁴⁰ “el estandarte de la Virgen”: Se refiere a la Virgen de Guadalupe, cuya imagen, tomada por el cura Miguel Hidalgo Costilla (1753-1811) del Santuario de Atotonilco, fue bandera de su ejército en la guerra de liberación iniciada el 16 de septiembre de 1810. Cfr. VITIER, Cintio, “Edición Crítica de “Nuestra América”, *Vida y Obra del Apóstol José Martí*, o.c., p. 351.

⁶⁴¹ “Los gigantes que llevan siete leguas en las botas”. Alusión a un personaje fabuloso de cuentos para niños (como *Pulgarcito*, de Charles Perrault), utilizado aquí para simbolizar la desproporción y el peligro de los países más poderosos (cuyo desarrollo es “siete veces” más rápido) en sus relaciones con los más pequeños y débiles. Ya en “Meñique”, en *La Edad de Oro* (julio de 1889), Martí había ilustrado para los niños de nuestra América, mediante el cuento de Laboulaye, la tesis de que “el saber vale más que la fuerza” (O.C., t 18, pp. 310-324). En su última carta a Manuel Mercado (Campamento de Dos Ríos, 18 de mayo de 1895) consagrará políticamente, a partir del relato bíblico (1 Samuel 17), la imagen del pastorcillo David como vencedor del gigante Goliat. (O.C., t 4, p. 168). Cfr. *Ibidem*, p. 348.

⁶⁴² “como la plata en las raíces de los Andes”: Otro símil telúrico le sirvió a Martí para expresar una idea semejante en su carta a Federico Henríquez y Carvajal fechada en Montecristi, el 25 de marzo de 1895: “Hagamos por sobre la mar, a sangre y a cariño, lo que por el fondo de la mar hace la cordillera de fuego andino” (O.C., t 4, p. 112). Cfr. *Ibidem*, pp. 348-349.

que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenía por base la razón; la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia: no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu. (...) Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”.

Un vez más señala la necesidad de rescatar el pensamiento que sintonice con la realidad americana. Que nazca y se desarrolle a partir de las condiciones propias. El buen gobernante en América es aquel que sabe cómo está constituido su país, no el que conoce mucho sobre cómo se hace en otras tierras. Se lee para aplicar lo que sea provechoso, pero en ningún caso para copiar exactamente lo que está escrito o dicho. Se necesita potenciar y estimular en nuestros países lo que nos acerque a nuestras raíces, a nuestros orígenes. Es esta, como ya apuntamos, la manera de ser verdaderamente originales, fieles a lo nuestro. Así empezaremos a ser americanos hundiendo las manos en la masa nuestra para levantarla con el sudor de *todos* sus hijos. Puede suceder que el resultado muchas veces no sea el más deseado, el error forma parte de la apuesta y nos hace más humanos, es decir, seres que pueden incurrir en errores, pero siempre será el fruto del esfuerzo creador: No hay que temer, hay que intentar: “El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!”.

“El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda, sino para el mejor estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país. Conocerlos basta, sin vendas ni ambages (...). Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos (...) Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías”.

“Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son. Cuando aparece en Cojímar⁶⁴³ un problema, no van a buscar la solución a Dantzig. Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!”.

⁶⁴³ Pueblo costero de La Habana.

“El buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país”.

Nos detenemos ahora en la siguiente idea, porque aunque pueda parecer que está ya superada con la introducción del estudio de nuestra historia continental en los diferentes niveles de enseñanza de los sistemas de educación nacionales (tampoco estamos muy de acuerdo, porque mucho nos resta por hacer en esta dirección), sin embargo hay que ubicarse en el tiempo en que la expresó Martí. Bueno será recordar que en las pocas bibliotecas abiertas al público (sociedades, liceos, colegios), los más de los libros de historia procedían de Francia, de España, de Inglaterra, de E.U., y la mitad de ellos no iban traducidos al español. Bueno será recordar también que el primer libro sobre los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas –*La Cuba Primitiva* de Antonio Bachiller y Morales-, sólo se saca a la luz en 1880, destinado a unos cuantos lectores privilegiados. Bueno será recordar que la historia “profana”, entonces en competición con la “sagrada”, se reducía frecuentemente a aprender de memoria unas enumeraciones de dinastías y cronologías, ocupando además la materia un espacio estrecho en los programas escolares⁶⁴⁴. Hay algo más que nos gustaría resaltar. Fijémonos cómo Martí no desdeña el conocimiento ajeno. Sólo clama porque se inserte el propio, “nos es más necesario”. Conozcamos a América primero y al extranjero también, pero sobre la base sólida del conocimiento exhaustivo de nuestra historia.

“Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano (...) La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria”.

⁶⁴⁴ Cfr. ESTRADA, Paul, “Las exigencias de una nueva historiografía Latinoamericana en la óptica de José Martí”, o.c., p. 208.

Las dieciséis palabras de su pensamiento siguiente: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”, bastarían para encabezar el prólogo del libro que proyectaba para hacer “inmediatamente”, *El alma americana*. Desde y hacia ellas confluyen en total coherencia, sus previsores llamados y advertencias para construir ese *deber ser* americano. Con Cintio Vitier decimos, que constituye la muestra más genial de nuestra jardinería histórica. Injertar es implantar un injerto, el que se hace *adaptando al tronco del patrón* unas o más yemas procedentes de un tejido vivo de una planta a otra para que quede unida a ella y *brote con su savia*⁶⁴⁵. Observemos con atención, porque el empleo de las palabras en Martí tiene un valor primordial. Injertar es muestra de necesidad interna y al mismo tiempo reconocimiento de que *otro* puede aportarte eso necesitado. Por tanto, refleja la importancia de la relación y la inter-comunicación enriquecedora. Es decir, injertar es sinónimo de apertura, para dejar atrás lo que quede de aldea en América. Pero, ojo, también es introducir sin dañar, sin lastimar, se injerta para salvar, mejorar, aportar algún elemento deficitario en la planta original, pero la protagonista seguirá siendo ella, el tronco, el cuerpo se mantiene invariable, por eso se adecua a sus características y condiciones. No cualquier injerto para cualquier planta, en un tono aristotélico: no cualquier materia para cualquier forma. Sólo aquel que se ajusta y se aviene a ella. Se injerta tejido vivo, que es lo mismo decir tejido con vitalidad, utilidad, con sustancialidad. No todo lo que brilla es oro. No se injerta para estar a la moda de lo que manda la hora del momento. Se hace para “poner de moda la virtud”⁶⁴⁶ del respeto y la solidaridad entre toda forma de pensamiento sincero, conducente a la conformación de un mundo donde todos puedan ser interlocutores de unos y otros. De un mundo donde los puestos ocupados en la comunicación sean intercambiables, donde los que hablan no sean siempre los mismos y pasen luego al puesto del que los escuchaba, y se conviertan así en sus atentos receptores⁶⁴⁷.

⁶⁴⁵ Cfr. MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, Editorial Gredos, S.A., segunda edición, I-Z, Madrid 1998, p. 61. Además, Cfr. VV.AA., *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia de la Lengua Española, Vigésima segunda edición, Madrid, 2001, p. 866.

⁶⁴⁶ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 1, p. 296.

⁶⁴⁷ La noción de injerto, naturalmente, habla muy bien de la transculturación o criollización, ya que los brotes culturales injertados, al reordenarse y ser nacionalizados, ganarán en longevidad, resistencia y calidad, al tiempo que le dan una mayor variedad y complejidad al tronco de la cultura local y por ende al árbol imaginario de la identidad nacional. Ciertamente, es fácil ver que Martí no era un aislacionista. Si estuviera entre nosotros, vería la conveniencia de injertar ciertas expresiones de la cultura global a cualquiera de las culturas nacionales de la América Latina, o bien ya en una conexión más generalizadora, a lo que él llamaría “cultura de Nuestra América”. Cfr. BENITEZ ROJO, Antonio, “Reflexiones sobre identidad nacional y globalización cultural”, PLOTKIN, Mariano/GONZÁLEZ LEANDRI, Ricardo,

Para entender mejor lo que nos viene decir a continuación, debemos partir por comprender qué entiende aquí Martí por naturaleza y falsa erudición. Aunque ya nos hemos referido antes a este aspecto, no obstante vale la pena profundizar un poco en él. Cuando habla de naturaleza se está refiriendo a lo que es natural de nuestras tierras, “el hombre natural”, sinónimo de lo propio, lo autóctono. Las costumbres, tradiciones, lenguas, culturas de nuestros pueblos, eso es lo que es natural, lo no natural sería lo otro, lo posadquirido, lo ajeno. La falsa erudición, es la que se busca en las enseñanzas foráneas que nada tienen que ver con esa “naturaleza” nuestra americana. En eso si está el dilema, y no entre la civilización y la barbarie de Sarmiento. He ahí, una vez más ejemplificada, la causa principal del fracaso inicial de nuestras repúblicas luego de independizarse del dominio colonial español. Se ensayó demasiado la práctica de importar modelos, europeos y norteamericano, sin tener en cuenta el mosaico social y cultural nuestro⁶⁴⁸. En palabras de Horacio Cerutti, queriendo ser lo que no se era, lo único que se logró fue deformar un poco lo que se era, sin alcanzar lo que “utópicamente” (en el sentido peyorativo cotidiano del término) se pretendía llegar a ser⁶⁴⁹. Fijémonos en los sintagmas empleados por Martí. El “mestizo autóctono” (que sin embargo no implica la anulación de las diferencias culturales) parece una contradicción, porque el mestizo no debiera representar lo autóctono, lo mestizo debería ser *a posteriori*, pero esa otra realidad es también parte importante de nuestra autoctonía, tripulantes de la barca nuestra americana con los cuales hay que contar para hacer avanzar la embarcación. En contraposición está el “criollo exótico”, para el que su

(Eds.), *Localismo y globalización. Aportes para una historia de los intelectuales en Iberoamérica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Historia, Madrid, 2000, p. 48.

⁶⁴⁸ La segunda mitad del siglo XIX estuvo signada por la hegemonía del pensamiento liberal como mito unificador de las elites latinoamericanas, y del positivismo cientificista como filosofía de Estado. El proyecto modernizador, imbuido de esta ideología con importantes componentes biologicistas, no podría llevarse a cabo, por lo tanto, sin una transformación radical de las sociedades. Ésta consistiría en desembarazarse del peso muerto representado por el pasado colonial a través de la inserción de los países en el mercado internacional de bienes e ideas, y al mismo tiempo en sortear los límites impuestos por los componentes raciales de sus respectivas sociedades. La herramienta para superar esta última barrera consistió sobre todo en promover la inmigración europea complementándola en algunos casos con intentos, casi siempre frustrados, de cuasi exterminio (cultural, y en algunos casos físicos) de los grupos nativos estigmatizados como inferiores. Sin embargo, la percepción de la manera en que la cultura occidental debía ser absorbida por Hispanoamérica era diversa. Mientras, por ejemplo, Domingo Faustino Sarmiento escribiendo en 1845 desde su exilio chileno interpretaba la realidad argentina (y por extensión latinoamericana) en términos de una tensión entre dos polos, “civilización y barbarie”, en lo que la cultura europea representaba lo primero y la nativa esto último; José Martí trabajado por su larga experiencia neoyorquina planteaba esta incorporación en términos de injerto. Cfr. PLOTKIN, Mariano/GONZÁLEZ LEANDRI, Ricardo, (Eds.), *Localismo y globalización. Aportes para una historia de los intelectuales en Iberoamérica*, o.c., p. 18.

⁶⁴⁹ Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Identidad y dependencias culturales”, SOBREVILLA, David, *Filosofía de la cultura*, Trotta, Madrid, 1998, p. 135.

mente divaga en buscar las soluciones en otras latitudes. Salen como “adivinar por el mundo”, ese criollo exótico aplicaba las mismas fórmulas empleadas por la colonia, vaciaba lo aprendido sin tener en cuenta que el “tronco” debía permanecer siendo nuestro. Ya en otro momento del ensayo nos comunica las consecuencias de tales prácticas: “la colonia continuó viviendo en la república”. ¿Continúo o continúa? Volvemos a lo que ya habíamos anteriormente analizado de la necesidad de clausurar todas las venas abiertas por la Conquista, y ésta es una de ellas.

“El libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”.

Y entonces, la pregunta que se hace a continuación se entiende en toda su magnitud:

“¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen (...) América, (...) padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y las ideas y formas importadas que han venido retardando, por su falta de realidad local, el gobierno lógico”.

No obstante, el diálogo sincero y solidario entre la rica diversidad cultural americana no debe eludir las críticas que podamos hacernos con el ánimo de mejorarnos mutuamente. La crítica constructiva, abierta y transparente como ejercicio del criterio, forma parte de las herramientas que nos propone para el pleno ejercicio del intercambio. Ver los problemas y no proponer remedio, es para Martí falta grave, “o no es hombre, o no es hombre honrado”. Por eso: “Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola mente ¡Bajarse hasta los infelices y alzarlos en los brazos! ¡Con el fuego del corazón deshelar la América coagulada! ¡Echar, bullendo y rebotando, por las venas, la sangre natural del país! En pie, con los ojos alegres de los trabajadores, se saludan, de un pueblo a otro, los hombres nuevos americanos. Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la Naturaleza. Leen para aplicar, pero no para copiar”.

A continuación nos enfrentamos con un pensamiento martiano de mucha valía, pero pudiera parecer a algunos que ha ido perdiendo presencia en nuestro tiempo. Pero la historia actual vuelve a confirmar al veedor Martí. Aunque científicamente está demostrado la no existencia de pruebas que confirmen la división humana por razas, hasta el momento no se ha logrado localizar algún gen específico a una raza y que, por consiguiente, la haga distinta y superior a otra; sin embargo, tal creencia sigue viva en ciertos sectores sociales. Qué son estas palabras sino reflejo de lo anterior: "Nosotros no somos racistas, pensamos simplemente que cada uno debe estar con los de su raza", así se expresaba el secretario general del Movimiento de Resistencia Afrikánder, por sus siglas en Inglés, y conocido desde finales de los ochenta por liderar a la minoría que se oponía al fin del apartheid en Sudáfrica⁶⁵⁰. Ante él, y ante todos los que apoyan tales prácticas anti-interculturales y anti-humanas, se alza hoy la voz del pensador cubano porque pecan, no ya contra la población concreta del sureño país africano, no, pecan contra toda la Humanidad.

“No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la Humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas”.

Hasta aquí, las principales ideas representativas del pensamiento intercultural martiano recogidas en “Nuestra América”. No se puede menos que estar de acuerdo, en que la noción de peligro, internos y externos, subyace como elemento cohesionador en el escrito. Su profunda visión anticipadora nos alerta de los mismos. Pero el impetuoso y acelerado desarrollo de la historia pasa por encima y obnubila la capacidad de hacer frentes a ellos. Por eso es tan importante la tarea de volver la mirada a los grandes veedores de la humanidad que nos proponen una indagación profunda, un itinerario en vertical, hacia las raíces, hacia lo esencial, donde se puede intentar resolver toda contradicción. A partir de ahí, nuestros países, los del “continente de la luz”, se salvarán porque “le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real”. Habrá muchos que no se quieran embarcar en esta tarea titánica, esos que preferirán seguir

⁶⁵⁰ Cfr. “Sudáfrica y las zancadillas en el camino al mundial”, *Granma*, en <http://www.granma.cubaweb.cu/2010/04/15/interna/artic06.html>

mirando al *occidente* por no tener “fe en su tierra” y se avergüenzan de sus orígenes. Esos “sietemesinos” no acaban de comprender “que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americana”. Pero a pesar de todos los obstáculos, “¡ya suena el himno unánime; la generación actual lleva a cuestas, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí⁶⁵¹, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva!”

4.3. Un primer epílogo

Llegados al final del análisis, hay un aspecto que tratamos de localizar explicitado en sus escritos, lo que vendría a complementar muy bien nuestros resultados, pero no nos fue posible. Nos referimos a su definición de cultura. Pero, el no haberla definido conceptualmente no significa que no podamos, luego de haber entrado en la interioridad de su obra, interpretarlo y tratar que Martí se exprese a través de nosotros en este sentido. Lo primero en lo que estaría de acuerdo es en que la cultura es un producto humano, un resultado de su ingenio y la interacción con la naturaleza y los otros seres humanos con los cuales entra en relación. Pero un invento vivo y en constante transformación y evolución. No estático. No aparecido una vez y al que hay que permanecer aferrados y atados para siempre. En todo su pensamiento trasluce la historicidad y contingencia de las culturas humanas. Apartándose de esta manera de toda pretensión sacralizadora y dogmatizadora de cualquier intento por definir la cultura. Utilizando su propia terminología, sería como un árbol, que crece y se ramifica a partir de un tronco común. Con las raíces en la tierra, en *su* tierra, de la cual se nutre. Pero al mismo tiempo, en continua interacción (continuos injertos) con los recursos de otras latitudes, como el viento proveniente de miles de kilómetros de distancia, o el

⁶⁵¹ “regó el Gran Semí (...) la semilla de la América nueva”: En su artículo “Maestros ambulantes” (*La América*, New York, mayo de 1884, O.C., t 8) había escrito Martí: “¡Urge abrir escuelas normales de maestros prácticos, para regarlos luego por valles, montes y rincones, como cuentan los indios del Amazonas que para crear a los hombres y a las mujeres, regó por toda la tierra las semillas de la palma moriche el Padre Amalivaca!” (O.C., t 8, pp. 291-292). La imagen del Gran Semí (o Grande Espíritu) procede sin duda de la figuración mítica del Padre Amalivaca, propia de los indios tamanacos, sobre el cual da preciosas informaciones, seguramente conocidas por Martí, su amigo venezolano Arístides Rojas. Otro aspecto del mito que debió impresionar a Martí es que Amalivaca le fracturó las piernas a sus hijas “para imposibilitarlas en su deseo de viajar y poder de esta manera poblar la tierra de los tamanacos”, señalando así a los indígenas el camino de la fidelidad a lo propio, que es para Martí el camino fundamental de América. Cfr. VITIER, Cintio, “Edición Crítica de “Nuestra América”, *Vida y Obra del Apóstol José Martí*, o.c., p. 355.

compuesto orgánico formado a partir de productos de diferentes regiones que, una vez agregados a la tierra, la hacen más apta para el desarrollo y crecimiento del árbol⁶⁵².

La lectura intercultural realizada de la obra de Martí nos demuestra lo que ya habíamos comentado cuando se trató sobre su concepción de la filosofía y el papel del filósofo. En sus pensamientos, agrupados en los seis puntos anteriores y confirmados luego en “Nuestra América”, trasluce toda una concepción filosófica muy propia, de una profundidad a toda prueba y al mismo tiempo novedosa. ¿Qué toma distancia de la manera y la forma empleados por los grandes sistemas de la filosofía (occidentales)? Es cierto. Pero, que Martí, desde su labor teórica, no se comportara atendiendo a los patrones tradicionales del quehacer filosófico, no impiden estudiar en toda su magnitud su concepción de la vida desde una perspectiva de ultimidad, como es propio de la filosofía. Un ejercicio de la razón no a lo “griego”, sin desconocerlo ni dejarlo de lado, sino que asume el suyo nacido de su realidad. Este estilo anunciaba una nueva forma de desplegar la actividad filosófica por parte del hombre latinoamericano, en donde lo central es, escudriñando científicamente la realidad, buscar las verdades, más que preocuparse por concebir sistemas. En correspondencia con lo anterior, y quizás sin proponérselo desde el punto de vista conceptual, Martí nos aportó una filosofía de la liberación latinoamericana que descansa, independientemente de otros conceptos que se derivan de la problemática ontológica, gnoseológica, científica, religiosa, moral, etc., en tres conceptos principales: Emancipación-Identidad-Integración. Los cuales, se pueden traducir como: Conquistarnos-Reconocernos-Unirnos⁶⁵³.

⁶⁵² Así también parece concebir la cuestión el escritor y crítico cubano Antonio Benítez Rojo. Parte él de dos preguntas. La primera: ¿Pero qué podría entender Martí por cultura? Para intentar responder de la manera siguiente: En primer lugar algo vivo, algo que crece, que aumenta de grosor, que echa raíces, que echa ramas; que se transforma sutilmente día a día, ganando una complejidad que sólo es perceptible en un período de tiempo más o menos largo. También algo que nace y depende de la tierra, esto es, la tierra en tanto superficie de lo Nacional, pues es precisamente la tierra lo que inviste al tronco de nacionalismo; a una tierra europea, una cultura europea; a una tierra latinoamericana, una cultura latinoamericana. La segunda sería: ¿Cómo vio esta cultura? La vio en continuo estado de criollización; esto es, un mestizaje no sólo debido a los injertos pasados hechos sobre el tronco aborigen, sino además a los injertos futuros. Este punto es importante por lo novedoso, pues al reconocer la conveniencia del injerto continuo, podemos asegurar que Martí nunca vio la cultura latinoamericana en términos de una homogeneizada y estable entidad, sino como un árbol en perenne transformación gracias a los sucesivos injertos. Cfr. BENITEZ ROJO, Antonio, “Reflexiones sobre identidad nacional y globalización cultural”, PLOTKIN, Mariano/GONZÁLEZ LEANDRI, Ricardo, (Eds.), *Localismo y globalización. Aportes para una historia de los intelectuales en Iberoamérica*, o.c., pp. 48-49.

⁶⁵³ Cfr. ESCALONA DELFINO, José Antonio, “Martí. Educación e identidad. Hacia un pensamiento de la unidad”, VV.AA., *Revista Santiago*, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba, Enero-Junio, No. 78, 1995, p 90.

Atendiendo a la lectura realizada de la obra martiana por José A. Escalona, consideramos válida la propuesta. Lejos estamos de increparla y criticarla. No obstante, la nuestra, en clave intercultural, nos conduce, también a una propuesta tridimensional, pero con algunas diferencias en sus elementos internos. Insistimos en que ambas propuestas pueden y tienen el derecho a co-existir pues parten de lecturas diferentes de la misma obra original.

Tratando de captar el espíritu filosófico intercultural martiano, diferenciamos tres momentos principales en él:

- I. **Re-conocimiento:** El cual nos indica en primer lugar: distinción y aceptación de la diversidad cultural presente en nuestro continente. Por eso planteamos, en este momento inicial, que hay en Martí un reconocimiento y no un simple conocimiento. En cuanto a éste último distinguimos dos niveles:
 - a) Propio: significa ese conocimiento que va a la raíz de cada cultura, de cada pueblo. Rescata lo autóctono, lo propio. Diríamos, ir a la búsqueda de “lo mío”, lo que me proporciona identidad y hace diferente del otro. Lo que me identifica y define como cubano, mexicano, chileno, guatemalteco, etc. Debe tenerse muy en cuenta que cada una de estas culturas no son monolíticas. Hay están incluidas, entre otras, las comunidades Aimaras, Quechuas, Wayúus, Yanomanis, Cunas, Mapuches, Zapotecas, Guaraníes, la población afroamericana, asiática, árabe, europea. Estamos hablando de un conocimiento intra-cultural.
 - b) Ajeno (del otro): conocimiento del pueblo vecino, de la “otra” cultura, que nos lleva a salirnos de uno para entrar en el otro y viceversa. Está en relación con esa advertencia martiana de que “apenas sabemos en nuestra América los unos de los otros”. Significa reconocimiento y toma de conciencia de lo que “somos”. De lo cubano, haitiano, dominicano, pasamos a lo caribeño. De lo boliviano, argentino, chileno, colombiano, a lo sudamericano. De lo nicaragüense, guatemalteco, hondureño, salvadoreño, a lo mesoamericano. Este conocimiento, a su vez, hace tomar conciencia de la necesidad de:
- II. **Unidad:** en este segundo nivel, asistimos al momento en el cual nos reconocemos e identificamos formando parte de algo que trasciende los límites

de lo propio y del marco más cercano de referencia, de las *fronteras*⁶⁵⁴ más próximas o aquellas que se tocan. La visión se extiende más allá del horizonte y nos damos cuenta que las raíces propias se entremezclan con las raíces de los otros. Hablamos entonces de lo “nuestro”, y ya no sólo del Caribe, Centro o Sur América, decimos entonces “Latinoamérica”, o “Nuestra América”, o “Madre América”. Pero eso que identificamos como “nuestro” no significa pérdida de lo “propio” del nivel anterior, por el contrario es asumido y puesto en relación, en comunicación, se propicia entonces el “concierto de mundos” al nivel nuestro americano. De esta manera, en que la pluridiversidad de nuestros pueblos se reconocen en una unidad, pasamos al siguiente y último nivel:

- III. **Apertura:** donde “nuestra América” se abre al mundo o, a los otros mundos, para “devolver al concierto universal la página arrancada del libro de la humanidad”, pero también para recibir lo útil y provechoso que los demás tienen y que necesitamos. Es el momento en que “el mundo se injerta en nuestras repúblicas”, pero conscientes de que el tronco sigue el de nuestras repúblicas. Momento en que el intercambio intercultural puede alcanzar su mayor esplendor y desarrollo.

Esta propuesta suscitará polémicas, críticas e interrogantes. Entre estas, puede encontrarse la siguiente: ¿Hay que transitar “necesariamente” por cada uno de los momentos para llegar al último? La respuesta evidentemente es negativa. La misma realidad lo demuestra. Se produce en la actualidad intercambio intercultural en el tercer nivel sin el conocimiento necesario entre cada uno de los pueblos latinoamericanos, incluso sin haber logrado un conocimiento satisfactorio hacia el interior de cada cultura nacional. Lo que sí planteamos es lo siguiente: en la medida que seamos capaces los latinoamericanos de saldar las deudas que aún persisten en los niveles primero y segundo, no sólo será más fructífera la relación intercultural con el resto de la humanidad, sino también en el importante diálogo entre cada una de las familias culturales de nuestro continente. Partimos de la tesis de que cada nivel aporta solidez a nuestra identidad: propia, local, regional y, mientras más sólida se haga ésta, estaremos

⁶⁵⁴ “Siendo consciente de que esos procesos históricos son procesos en *frontera*; y por eso las fronteras que separan a los universos culturales específicos, son al mismo tiempo el territorio donde se pueden descubrir los puentes para transitar de una a otra y constatar la interacción entre ellas”. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 184.

en mejores condiciones para asistir al encuentro con los otros mundos, para dar de lo nuestro y recibir de los otros⁶⁵⁵.

⁶⁵⁵ La propuesta martiana encuentra también resonancia en otros contextos, como es el caso del europeo. Es lo que viene a comunicar Edgar Morin en *Pensar Europa*: “Tenemos que volver a enraizarnos en Europa, para abrimos al mundo, del mismo modo que tenemos que abrimos al mundo para volver a enraizarnos en Europa”. Cfr. GIMÉNEZ ROMERO, Carlos, “El caleidoscopio cultural europeo: entre el localismo y la globalidad”, *Interculturalidad. Documentación Social. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada*, No. 97, Octubre-Diciembre, Madrid, 1994, p. 9.

Capítulo II. La Filosofía Intercultural

“Se busca hoy una filosofía clara, que concilie todas las fuerzas, que no tenga la
soberbia de la infalibilidad, ni la pretensión de la supremacía”

Nuestra América. México, O.C., t 6, p. 332.

I. La filosofía intercultural, una clave para leer hermenéuticamente nuestro tiempo

1.1. Nuestro tiempo

Nos adentramos en este segundo momento de nuestra investigación, con el intencionado propósito de corroborar finalmente la hipótesis presentada al inicio. Si a estas alturas no cabe duda, acerca de la muy marcada presencia, de un profundo pensamiento en favor del respeto e inter-comunicación entre las tradiciones culturales americanas, basadas en el diálogo abierto, equitativo y sincero, dentro de toda la obra de José Martí, nos queda, sin embargo, demostrar su vinculación, correspondencia e incidencia en lo que postula en la actualidad la Filosofía Intercultural. A eso estará dedicado especialmente este capítulo. Al final del cual, podremos confirmar, o no, que el filósofo cubano constituye un genuino precursor e inspirador de esta nueva actitud filosófica tributaria de “nuestro tiempo”⁶⁵⁶. Y, conscientes de la indisoluble relación con el momento histórico por el que atravesamos, proponemos una sucinta, pero necesaria, caracterización del mismo. Si en el primer capítulo nos referimos al “tiempo de Martí”, ahora lo haremos a ese “nuestro tiempo”.

⁶⁵⁶ La filosofía intercultural, o mejor dicho, el movimiento filosófico que se reconoce con ese nombre, debe tanto su emergencia articulada en cuanto tal como su desarrollo teórico en gran medida a los nuevos desafíos planteados por la agudización de la expansión, económicas, científicas y culturales para globalizar el neoliberalismo en todo el planeta, sobre todo en los últimos veinticinco años del pasado siglo XX. Es o intenta ser una respuesta a los desafíos de la globalización del neoliberalismo a partir de la reactivación y movilización de las potencialidades de la humanidad en sus más diversas memorias e identidades culturales. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia, tomo 37, Aachen, 2004, p. 133.

¿Asistimos a una época de cambios o a un cambio de época? Pregunta que ha suscitado las más variadas, y encontradas, opiniones como muestra de que algo nuevo, o no⁶⁵⁷, ha irrumpido en nuestro mundo. Se torna como la característica esencial lo que se ha dado en llamar *globalización*; asistimos, pues, a un *mundo globalizado*. Y puede que no sea una palabra particularmente atractiva o elegante. Pero absolutamente nadie que quiera entender nuestras perspectivas en este tiempo puede ignorarla. En Francia la palabra es *mondialisation*. En España y América Latina, *globalización*. Los alemanes dicen *Globalisierung*. Ha pasado de ningún lugar a estar casi en todas partes⁶⁵⁸. Llegamos hasta el punto de sostener que afirmaciones del tipo “vivimos en un mundo globalizado”, no sólo constituyen el resultado de alguna investigación, sino de la experiencia misma. Es la característica principal del ciclo histórico en el que hemos entrado después de la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989 y de la desaparición de la Unión Soviética, resalta Ignacio Ramonet⁶⁵⁹.

No entraremos en un análisis de este fenómeno sobre el cual se ha escrito tanto que casi una vida entera no bastaría para revisarlo⁶⁶⁰. No obstante, algunos elementos sí nos

⁶⁵⁷ Al respecto Isidoro Moreno apunta que, constituye un error entender la globalización como una “nueva era” que rompe con todo lo anterior, bien por ser resultado de la llamada “revolución de las nuevas tecnologías de la información”, bien por suponer una estrecha “interdependencia” entre todos los territorios y países del mundo. En realidad, la globalización ni es un fenómeno radicalmente nuevo, sin apenas conexiones con tiempos anteriores, ni es una simple prolongación de lo previamente existente. Si fuera necesario presentar un símil, la definiría como un nuevo eslabón, con características diferenciales, de una cadena que comenzó a existir hace aproximadamente quinientos años. Esta cadena es la que conviene denominar *mundialización*, y consiste en una creciente interdependencia entre los diferentes territorios y pueblos del planeta que comenzó a acelerarse hace 550 años. Desde entonces, el proceso de interdependencia es un proceso real y sin vuelta atrás, salvo en el caso de hecatombe planetaria por causas naturales o por la acción humana. La globalización sería la fase actual de la mundialización desigualitaria. Cfr. MORENO, Isidoro, “Globalización y Cultura”, ROCHE CÁRCEL, Juan A./OLIVER NARBONA, Manuel, (Eds.), *Cultura y Globalización. Entre el conflicto y el diálogo*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2005, pp. 65-87. Por su parte, Fornet-Betancourt señala que aunque la palabra globalización es relativamente nueva, el fenómeno que con ella se designa es un fenómeno tan antiguo como los imperios que la humanidad conoce. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *La interculturalidad a prueba*, Concordia, Serie Monografías, tomo 43, Aachen, 2006, p. 83.

⁶⁵⁸ Cfr. GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Grupo Santillana de Ediciones, S.A., Madrid, 2000, p. 20.

⁶⁵⁹ Cfr. RAMONET, Ignacio/GEORGE, Susan, y otros, *Los desafíos de la globalización*, Ediciones HOAC, Madrid, 2004, p. 17.

⁶⁶⁰ Una búsqueda en internet del término globalización arroja más de cuatro millones de referencias. Señalamos sólo algunas a las cuales puede acercarse el lector interesado y ayudarle a complementar lo que exponemos en este apartado. Cfr. BECK, Ulrich, “¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización”, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1998; BARAÑANO, Ascensión/GARCÍA, José Luis/CÁTEDRA, María/DEVILLARD, Marie J, (Coord.) *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*, Editorial Complutense, S.A., Madrid, 2007; ROCHE CÁRCEL/Juan A./OLIVER NARBONA, Manuel, (Eds.), *Cultura y Globalización. Entre el conflicto y el diálogo*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2005; LISÓN ARCAL, José C., *La globalización que nos quieren vender, una visión cultural*, NIVOLA libros y ediciones, S.L., Madrid, 2003; SINGER, Peter, *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2003; RAMONET, Ignacio/ GEORGE, Susan, y otros, *Los desafíos de la*

gustaría destacar para lograr comprender mejor cómo la Filosofía Intercultural es producto de una necesidad básica nacida al calor de este complejo proceso al que corresponde hacer frente hoy toda la humanidad. Lo primero que quisiéramos señalar es lo relacionado con que la globalización no sólo atañe al mundo de la economía. Abarca a todas las esferas de la vida, entre ellas, con especial fuerza, el mundo de la cultura, o mejor sería decir, de las culturas⁶⁶¹. Su signo distintivo es la creciente interdependencia e interrelación entre las naciones, culturas y personas, las cuales se han visto impulsadas, gracias al acelerado desarrollo de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías, alcanzando verdaderos niveles no imaginados hace apenas veinte años. Aunque, como ya expusimos, en realidad hace ya bastante tiempo vivimos en una *sociedad mundial*, de manera que la tesis de los supuestos espacios cerrados es ficticia. De tal manera que no hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás. Si lo anterior no resulta cuestionable, sí lo es, sin embargo, la pregunta de hasta qué punto se da dicha sociedad. Cuestionamiento que se puede convertir, empíricamente, en la pregunta de cómo y hasta qué punto los hombres y las culturas del mundo *se perciben* en sus diferencias respectivas y hasta qué punto esta autopercepción, desde el punto de vista de la sociedad mundial, se torna relevante desde el de la conducta⁶⁶². De acuerdo con el investigador alemán, en la expresión “sociedad mundial”, “mundial” significa según esto *diferencia*, *pluralidad*, y “sociedad” significa estado de *no-integración*, de manera que la sociedad mundial se puede comprender como una *pluralidad sin unidad*. Si es cierta la existencia de esa estrecha conexión, no se señala, sin embargo, que la “interdependencia”, como la complementariedad, nunca se dan en abstracto: es igualitaria o es desigualitaria, y la globalización es esto último, tiene una naturaleza fuertemente asimétrica. Por ello no pueden extenderse las posibilidades que se proclaman, ni puede ampliarse la democracia, ni ser respetada la diversidad, ya que la

globalización, Ediciones HOAC, Madrid, 2004; STIGLITZ, Joseph E., *El malestar en la globalización*, Santillana Ediciones Generales, S.L., Madrid, 2002; HINKELAMMERT, Franz, J., (Compilador), *El huracán de la globalización*, San José, DEI, 1999, *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, DEI, 1981, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1988, *El grito del sujeto. Del teatro del mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*, San José, DEI, 1988.

⁶⁶¹ Tampoco se puede, ni se debe, descuidar el hecho de que la globalización neoliberal se concretiza igualmente en la expansión de una política cultural que es, en definitiva, la otra cara de su política económica. De modo que si en economía el paradigma del mercado capitalista total se nos presenta como el único horizonte posible, así también se intenta universalizar una cultura que pretende ser la única viable, y frente a la cual por tanto tampoco tenemos alternativa. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 305.

⁶⁶² Cfr. BECK, Ulrich, “¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización”, o.c., p. 28.

globalización consiste, precisamente, en vaciar aquella y destruir esta, al estar basada en la lógica del Mercado sin reglas para la obtención del máximo beneficio⁶⁶³.

Es decir, con la creciente globalización *actual*, avanza un proceso que trata de imponer un único, y por tanto, uniformizador sistema cultural. Sistema que trata de establecer idénticos patrones de estilos de vida, formas de vestir, descansar, pensar, categorizar y hasta interpretar el mundo. Tal parecería que nos acercamos a la simplificación de ese “concierto de mundos” soñado por Martí, para llegar al “concierto de un *solo mundo*”⁶⁶⁴. Es por eso que Isidoro Moreno, muy acertadamente, quiere dejar claro que esa interdependencia no se trata en modo alguno de interculturalidad, de diálogo entre culturas en un plano de igualdad y libre relación entre ellas, y ni siquiera de una homogenización o “mestizaje” a partir de diversas culturas, algunos de cuyos elementos se amalgaman más o menos coherentemente, sino de la imposición de una cultura particular, es decir la cultura occidental, y aún más concretamente la norteamericana, que pretende convertirse en global, en cultura única en todo el planeta, admitiendo sólo muy limitados elementos de otras culturas⁶⁶⁵. En la misma dirección apunta Anthony Giddens. Para él, la globalización no está evolucionando de manera equitativa, y de ninguna forma es totalmente benigna en sus consecuencias. Muchas personas que viven fuera de Europa y Norteamérica la consideran, y les desagrada, una occidentalización –o incluso americanización–, que los Estados Unidos es ahora la única superpotencia, con una posición económica, cultural y militar dominante en el orden mundial⁶⁶⁶. Muchas de las expresiones culturales más visibles de la globalización son estadounidenses: Coca-Cola, McDonald’s, la CNN. Su concluyente afirmación de que: en lugar de una aldea global, alguien podría decir, esto parece un saqueo global, apunta la urgente

⁶⁶³ Cfr. MORENO, Isidoro, “Globalización y Cultura”, o.c., p. 67.

⁶⁶⁴ De La Paz a Uagadupu, de Kioto a San Petersburgo, de Orán a Amsterdam, las mismas películas, las mismas series televisadas, las mismas informaciones, las mismas canciones, los mismos eslóganes publicitarios, los mismos objetos, las mismas ripas, los mismos coches, el mismo urbanismo, la misma arquitectura, el mismo tipo de apartamentos, con frecuencia amueblados y decorados de forma idéntica. Por todas partes triunfa la *world cultura*, la cultura global. Instantaneidad, omnivisión y ubicuidad, antaño superpoderes de las divinidades del Olimpo, pertenecen ya al ser humano, que percibe cómo se ha reducido su mundo y cómo se ha convertido en exiguo el globo terrestre. Nunca en la historia de la humanidad las prácticas propias de una cultura se impusieron como modelos universales tan rápidamente. Cfr. RAMONET, Ignacio, *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Debate, S.A., Madrid, 1997, p. 63.

⁶⁶⁵ *Ibíd.*, p. 74.

⁶⁶⁶ Cabe precisar que hoy en día, el término “eurocentrismo” ya no es muy acertado, porque el “centro” en sentido militar, político, económico y cultural de la globalización en curso es más bien Estados Unidos, y hasta en el campo filosófico, es la tradición anglosajona junto a la europea-continental que se impone a nivel mundial. En términos culturo-filosóficos, más preciso sería hablar de un “occidento-centrismo” que de un simple “eurocentrismo”. Cfr. ESTERMANN, Josef, “De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas”, *Concordia*, No. 46, 2004, p. 76.

necesidad de prestar la mayor atención posible y, desde todos los ámbitos del quehacer humano, a este fenómeno⁶⁶⁷.

En realidad es imposible cerrar los ojos a la historia de la humanidad y al carácter autóctono de las civilizaciones y las culturas. La pluralidad de las civilizaciones es un hecho histórico. Pero un mundo en que las fronteras tienen cada vez menos importancia no lleva necesariamente a la cooperación y la integración. Y sí puede acarrear una pérdida de identidad, de seguridad humana, cultural y social, lo que es fuente de intolerancia, rechazo, rebeldía y conflicto. Para Ignacio Ramonet la globalización es ante todo una imposición (o intento de imposición). Así que es inútil alimentar la menor ilusión sobre el hecho de que pueda contribuir, sin imposición exterior, a preservar, alentar y desarrollar la diversidad de cualquier tipo: social, educativa o cultural⁶⁶⁸. Se hace evidente, por otro lado, que nos encontramos en una época de crisis de las tradiciones, que hasta ahora habían garantizado la relativa seguridad de nuestras referencias de orientación. Es decir, nos encontramos ante la cuestión de qué hacer con nuestras tradiciones, en un tiempo en que las pone en crisis. Vivimos en un tiempo donde experimentamos una creciente dificultad para articular las respuestas tradicionales a las cuestiones decisivas e incluso la percepción de éstas como tales con el curso de la vida cotidiana, con el diario de la gente. Y un tiempo, por último, que se caracteriza por la ambivalencia y la contradicción en que se desarrolla.⁶⁶⁹

A esa globalización actual la cataloga Zygmunt Bauman como *negativa*, descontrolada y no complementada ni compensada por una fuerza homónima de signo “positivo”, que, hoy por hoy, sigue siendo una posibilidad que se antoja bastante distante y, según algunos pronósticos, puede que sea ya del todo vana. Agrega el destacado sociólogo polaco, que gracias a la libertad de movimiento de la que goza, la globalización “negativa” se especializa en romper aquellos límites y fronteras que no pueden aguantar la presión y en practicar numerosos orificios de gran tamaño (imposibles de tapar) en aquellas fronteras que aún se resisten a las fuerzas que se empañan en desmantelarlas.⁶⁷⁰

⁶⁶⁷ Cfr. GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Grupo Santillana de Ediciones, S.A., Madrid, 2000, pp. 27-28.

⁶⁶⁸ Cfr. RAMONET, Ignacio/CHAO, Ramón/WOZNIAK, Jacek, *Abecedario (subjetivo) de la globalización*, o.c., pp. 148-149.

⁶⁶⁹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, oc., pp. 16-17.

⁶⁷⁰ Cfr. ZYGMUNT Bauman, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2007, p. 125.

Pero, paradójicamente, en medio de esta situación, se ha producido un fenómeno muy interesante relacionado con la resistencia de las culturas locales, periféricas, colocadas al margen de esta “bola de nieve”. Tradiciones culturales que se debaten entre la supervivencia y la desaparición, la tradición y la modernidad, la *civilización* y la *barbarie*, han aceptado el reto y, a partir de la toma de conciencia, comprenden que el modelo cultural hegemónico euronorteamericano no es la culminación de un proceso lógico al que deben necesariamente incorporarse todos los pueblos, sino una entre múltiples formas culturales que ha desplegado la humanidad. Esto es, la diversidad cultural es precisamente la característica central de la especie humana. Apuntamos con Fornet- Betancourt que, bajo las condiciones de un “espíritu de la época” dominante, es decir, de una ideología en pleno ejercicio de su función de control social y espiritual, pueden emerger la protesta, la resistencia, la crítica y hasta experiencias alternativas que testimonian a su vez que el ser humano no coincide nunca plenamente con la época en la que vive. Porque el ser humano es un tejido de tradiciones, que son, ciertamente buenas y malas, ambivalentes; pero que constituyen la memoria con la que se instala y vive en una época⁶⁷¹.

Para Anthony Giddens, la globalización es la razón del resurgimiento de identidades culturales locales en diferentes partes del mundo. Si uno se pregunta, por ejemplo, por qué los escoceses quieren más autonomía en el Reino Unido, o por qué hay un fuerte movimiento separatista en Quebec, la respuesta no se va a encontrar sólo en su historia cultural. Los nacionalismos locales brotan como respuesta a tendencias globalizadoras, a medida que el peso de los Estados-nación más antiguos disminuye⁶⁷². La utilización de los medios nacidos al calor de este proceso globalizador, como son los de comunicación, están siendo una herramienta muy útil de la que se valen estas culturas para también lograr llevar e *injertar* su mensaje al mismo *tronco* de los centros culturales de poder⁶⁷³. Resulta evidente, propone José Lisón Arcal, que al contrario de

⁶⁷¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, o.c., p. 19.

⁶⁷² Cfr. GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, o.c., pp. 225-226.

⁶⁷³ La otra cuestión no menos importante, es la insuficiente disponibilidad de estos medios en los países subdesarrollados, consecuencia del injusto e insostenible orden económico internacional actual. Sobre este asunto se hace eco el Informe Mundial de la UNESCO del año 2009: *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*. En él se señala que, en efecto, aunque los nuevos medios facilitan sin duda nuestro acceso a la diversidad cultural al brindar mayores oportunidades al diálogo intercultural y la diversificación de voces, las asimetrías implícitas en la brecha digital continúan limitando las posibilidades de un verdadero intercambio cultural. Además, el ingente número y variedad de opciones, así como los retos culturales que estas suponen, pueden dar lugar a diversas formas de aislamiento y

lo que suele ser la opinión tan extendida como errónea, los medios de comunicación globalizados también pueden contribuir al mantenimiento de la diversidad cultural. Incluso podría afirmarse que, en cierto modo, estos medios de comunicación de masas están contribuyendo más al mantenimiento de la diversidad y las identidades culturales diferenciadas que a la homogenización⁶⁷⁴. El tema central del “Tercer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural”, efectuado en 1999, centró sus debates precisamente sobre el análisis del desarrollo actual de las culturas bajo las condiciones del fenómeno de la globalización. Como parte de las conclusiones a las que arribaron sus participantes, se da cuenta de que, el desarrollo de culturas contextuales en África, Asia, América Latina e incluso en Europa y Norteamérica da pie para sostener la tesis de que, aún en el contexto de la globalización, las culturas son prácticas de vida que generan dinámicas específicas para dar cuenta de la relación que mantienen con lo que van reconociendo como sus “tradiciones”, es decir, con aquellas referencias fundamentales que se comparten en común y se convierten para la gente en fuente de identidad y, por lo mismo, también en fuente de reconocimiento mutuo como miembros de tal o cual cultura⁶⁷⁵. De esta forma, los asistentes al evento arriesgaban la idea de que

repliegue culturales. En los últimos años se ha producido una concentración de poder en manos de un número muy reducido de empresas multimedia transnacionales y de unos pocos participantes del sector mundial de los medios de comunicación. La participación, por citar un ejemplo, de África en el comercio mundial de productos creativos, por ejemplo, continua siendo insignificante (menos del 1% de las exportaciones mundiales), a pesar de la abundancia de talentos creadores con que cuenta. Cfr. “Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural, en <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001847/184755S.pdf>

⁶⁷⁴ Cfr. LISÓN ARCAL, José C., *La globalización que nos quieren vender, una visión cultural*, o.c., p. 69. De igual manera, en el citado anteriormente *Informe Mundial de la UNESCO*, se constata que, aunque la erosión cultural se ha convertido en una cuestión cada vez más preocupante en el plano internacional a causa de la percepción que se tiene de los paradigmas occidentales transmitidos por conducto de la tecnología, a menudo se exagera la relación de la mundialización con la uniformización y la homogeneización cultural. Los intercambios comerciales y las transferencias culturales conllevan sin excepción procesos de adaptación y, en un entorno internacional cada vez más complejo e interactivo, no es frecuente que tengan lugar unilateralmente. Además, las raíces culturales son profundas y, en muchos casos, están fuera del alcance de influencias exógenas. En este sentido, la mundialización se entiende mejor como un proceso multidireccional con muchas facetas, que comprende la circulación, cada vez más rápida y de mayor volumen, de prácticamente todo –capitales, mercancías, información, ideas, creencias, personas– por ejes que cambian constantemente. Todas las tradiciones vivas están sometidas a una continua reinvenición de sí mismas. La diversidad cultural, al igual que la identidad cultural, estriba en la innovación, la creatividad y la receptividad a nuevas influencias.

⁶⁷⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, (Ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Documentación del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, Descleé de Brouwer, S.A., Bilbao, 2003, p. 18. Aunque hay que decir, por otro lado, que el optimismo de esa perspectiva fue en cierta forma problematizado. Pues, si bien se compartían las razones que hablaban a favor de dicha perspectiva, se observó sin embargo que el énfasis puesto en aclarar la dialéctica entre tradición y modernidad en las culturas había llevado a dejar de lado un aspecto fundamental para el esclarecimiento del tema en general, a saber, la cuestión del poder en los centros culturales. Cfr. *Ibídem*, p. 19.

el proceso globalizador actual no acabará definitivamente con las tradiciones culturales autóctonas de pueblos ancestrales.

Reforzando lo que venimos exponiendo, Clodivis Boff al analizar y reflexionar en torno al documento presentado a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Santo Domingo en 1992, daba cuenta de cómo en América Latina, se está dando, en los niveles populares, una especie de *modernidad emergente*, la cual es resultado de hacer frente, a esa *modernidad triunfante* burguesa. “Ele tem na verdade uma visão parcial, clasista, da modernidade: só vê a *modernidade triunfante* ou burguesa. Não vê o reverso dessa modernidade, que é a das classes oprimidas, portadoras atuais ou potencias de uma *nova modernidade*, uma modernidade *emergente*, mais avançada e rica (embora menos “de moda”).⁶⁷⁶

Así tenemos, que nos encontramos ante la clásica moneda con sus dos caras. Por un lado, un mundo sumergido (y que emerge) en un proceso de interconexión e interdependencia en constante crecimiento, que todo hace presagiar es imparable e irreversible, lo que no quiere decir, no *trans-formable*. Proceso que, de la manera que se nos presenta, no aporta la mejor variante posible, donde la asimetría se lleva el protagonismo. Y, por el otro, la diversidad cultural como un hecho, donde confluyen una variedad de culturas, las cuales son fácilmente distinguibles a partir de observaciones etnográficas, aun cuando los límites que señalan los territorios de una cultura específica sean más difíciles de determinar de lo que parezca a primera vista. De lo que se trataría entonces como prioridad, no sólo para el presente, sino para el futuro de la humanidad, es que seamos capaces de conciliar y propiciar un proceso de construcción encaminado a encauzar todas las culturas del mundo sobre la base del reconocimiento de su igualdad, y sus derechos a existir y desarrollarse, todo eso en el

⁶⁷⁶ Cfr. BOFF, Clodovis M., “¿Para Onde Irá a Igreja da América Latina? (Análise da proposta central do Documento preparatório a Santo Domingo)”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, 50, Vozes, Petrópolis-RJ, 1990, p. 282. En esta dirección, destaca el filósofo argentino Juan Carlos Scannone que, producto de las síntesis culturales entre las culturas tradicionales latinoamericanas y la cultura moderna están surgiendo distintos movimientos, entre los cuales señala el así llamado neo-comunitarismo de base. De acuerdo con él, tales síntesis se están dando en distintos ámbitos de la vida y la cultura, a saber, en los ámbitos: religioso, económico y artístico. En todos ellos parecen estar surgiendo frutos nuevos del encuentro entre las culturas autóctonas y aportes irrenunciables de la modernidad, que plantean la posibilidad real de una *modernidad alternativa*. Por consiguiente, se trata de relaciones interculturales (entre la cultura moderna noratlántica y la propia). La sintaxis cultural emergente parece responder a un *ethos* dialógico nuevo, porque supera tanto la pura copia (colonial o neocolonial) como la mera lucha o resistencia cultural (tanto fundamentalista como sesudo-revolucionaria), y expresa una semántica que ya no es sólo tradicional ni sólo moderna (según los modelos noratlánticos), sino históricamente creativa. Cfr. SCANNONE, Juan Carlos, “Normas éticas en la relación entre culturas”, SOBREVILLA, David, *Filosofía de la cultura*, o.c., p. 239.

marco de un proyecto universal continuo. En otras palabras, aunar esfuerzos entre todas las ramas del saber, en nuestro caso desde la filosofía, para *re-formular, re-pensar y re-aprender* a gestionar la diversidad cultural, a partir del diálogo sincero y solidario, que nos permita dar el salto cualitativo, y no meramente cuantitativo, desde las sociedades multiculturales hacia verdaderas sociedades interculturales⁶⁷⁷. Al mismo tiempo, contribuiríamos a propiciar el giro necesario para revertir la dinámica de la globalización actual, tratando de hacer frente a la pregunta que, como un grito de desesperación, lanzó Ignacio Ramonet a los intelectuales de todo el mundo⁶⁷⁸. De igual manera, de lo que se trata es de abrir pistas para una práctica de la interculturalidad como alternativa concreta de vida a los procesos de la globalización neoliberal que nos quieren hacer creer que un mundo global (en sentido capitalista) es sinónimo de mundo universal. Además de indicar cómo la universalidad del mundo crece desde abajo, desde las experiencias contextuales y desde las memorias plurales de la humanidad⁶⁷⁹.

Sólo antes de finalizar esta sucinta contextualización, nos gustaría volver la atención y la mirada a José Martí para tratar de comprender, desde sus concepciones ya analizadas, cómo vería el fenómeno de la globalización. Consideramos que no dudaría en incorporarla a sus metáforas empleadas en “Nuestra América”, donde habla de “los cometas en el cielo que van engullendo mundos”, o, “el gigante de siete leguas” que aplasta y somete todo a su designio. Pero conociéndolo ya a estas alturas de la investigación, su postura se encaminaría primero a “plantarle cara” y aceptar el reto. Pero con la intención precisa e inmediata de revertir el curso actual de los acontecimientos, consciente además de la contingencia de este presente. Su apuesta no entraría en contradicción con la necesidad de la transformación intercultural de la filosofía que dé como resultado una nueva actitud ante el pensamiento filosófico y desemboque en la nueva filosofía que “se busca hoy y que concilie todas las fuerzas, que no tenga la soberbia de la infalibilidad, ni la pretensión de la supremacía”, que su

⁶⁷⁷ Debemos encaminarnos hacia una suerte de diversidad reconciliada en que la armonía del todo nazca de nuestra actitud receptiva hacia el Otro y de la resonancia inherente a esa actitud. La diversidad cultural es la condición *sine qua non* del diálogo intercultural, y viceversa. Sin un verdadero diálogo, la dinámica interna del cambio (que es la esencia misma de la diversidad cultural) no se nutre y la diversidad muere o periclita. El diálogo, comprendido el interreligioso (concebido como intercambio de pareceres entre todas las corrientes espirituales e intelectuales), no supone abandonar las convicciones propias, sino mantener una actitud de apertura de espíritu. Debe contemplarse como un proceso complejo, siempre abierto y sin fin. Cfr. “Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural”, en <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001847/184755S.pdf>, o.c.

⁶⁷⁸ ¿A qué esperan los intelectuales del mundo para evitar que la civilización se hunda en la fascinación del caos? Cfr. RAMONET, Ignacio, *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, o.c., p. 13.

⁶⁷⁹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 171.

camino (método) sea el del diálogo tanto intercultural como intracultural, propiciando de esta manera una actitud dialógica que posibilite el desarrollo de continuos *injertos* en el *tronco* de nuestras culturas latinoamericanas, abiertas a la vez al pensamiento contemporáneo mundial.

1.2. La filosofía hacia el camino en el que se hace cargo y carga con la realidad

Ante esta situación no le queda otra salida a la filosofía, para ser fiel consigo misma y su propósito de amor por la sabiduría y la búsqueda de la verdad, que el de hacerse cargo de su época, cargar con ella y asumir una actitud de compromiso. Para dejar atrás la figura del mero espectador pasivo, y así involucrarse desde, con y para su contexto. Para cómo ya nos alertó Martí “hunda las manos en la masa y la levante con la levadura de su sudor”. Es esta la manera que concebimos la verdadera filosofía.

Durante la preparación de sus clases para el curso de 1898, Wilhelm Dilthey hacía un llamado a convertir el filosofar en un verdadero diálogo con su realidad para realmente poder comprender los signos de la época y arrojar luz sobre la existencia de los hombres y mujeres. Estas fueron sus palabras: “Sólo de la comprensión del presente puede surgir la palabra filosófica justa. Intentamos, pues, comprender los caracteres fundamentales de nuestros días, que condicionan a la generación actual e imprimen el sello a su filosofía”⁶⁸⁰.

Sólo un filosofar contextual, como bien apunta Fornet, puede ser auténtico y comprometido. Compromiso que comienza por cargar con la realidad de los más desfavorecidos y que hace dejación, de una vez para siempre, de la postura elitista. Que sin renunciar a lo “culto” se arrima a lo “popular”. Lo que en nada tiene que ver con la vulgarización ni con la simpleza; pero sí, y mucho, con la simplicidad y la sencillez. Popular indica en este contexto la voluntad de un filosofar *con* la gente, y no por la gente; de hacer filosofía y pensar nuestro tiempo con los más afectados, sin ostentación ni artificios. Se deberían inventar formas de articulación con las prácticas sociales y culturales de la gente y pensar en desarrollar una especie de “pastoral” de la filosofía⁶⁸¹.

⁶⁸⁰ Cfr. DILTHEY, Wilhelm, “*La cultura actual y la filosofía*”, *Obras Completas*, tomo VIII, México, 1954, p. 240, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, o.c., p. 47.

⁶⁸¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 22-23.

En esta misma dirección parece apuntar el filósofo italiano Gianni Vattimo. Si Raúl nos habla de esa posible “pastoral” de la filosofía; el italiano, durante un encuentro propiciado en la Universidad de Deusto, lanzaba su propuesta de una “consejería filosófica” para precisamente aconsejar y ayudar a las personas en la búsqueda de respuestas a los agobiantes problemas que deben hacer frente en este nuestro mundo de hoy. Ante la excesiva materialidad actual, la necesidad de “servicios de palabra” se torna vital. Vattimo cree que “la filosofía puede ayudar a la gente a relativizar sus propios absolutos, mostrando que la existencia se ha concebido de muchos modos diferentes. ¿Qué hacen los filósofos en la sociedad? Empiezan a hacer también lo que se llama *consejería filosófica* (...). Todo me parece que está muy relacionado con la aplicación de la filosofía hoy (...). Resulta curioso para el futuro de nuestra sociedad que, cuanto menos necesitamos producir objetos, porque estamos ya invadidos por los objetos, tanto más necesitamos servicios de palabra, como pueden ser una escuela de teatro, el psicoanálisis, una *consejería filosófica*, un curso privado de ontología hermenéutica, etc., que ayuden a la gente a sobrevivir no simplemente en términos materiales (...) sino, sobre todo ayuden a dar sentido, como un saber/sabor, a la existencia”⁶⁸².

En otras palabras, la filosofía necesita de un “cambio de marcha”⁶⁸³ que la haga moverse de verdad y a mirar y a ver y hacer ver y a decir. Que no sean su “momia y su esqueleto” lo que se tengan por verdadera filosofía, porque como apuntó Ortega y Gasset, la filosofía se murió hace mucho tiempo. Urge que no se quede en la cátedra, como un ave disecada en el museo de historia natural, por el contrario, que salga y vuele libre acompañando al humano ser⁶⁸⁴.

De esta manera la filosofía, en palabras de Fernet-Betancourt, puede ayudar a “recontextualizar” y “rememorizar” las contradicciones inherentes a nuestro tiempo, buscando respuestas a partir de las tradiciones anuladas por la cultura hegemónica en cada uno de los contextos particulares. Contradicciones que en muchos casos las hemos

⁶⁸² Cfr. VATTIMO, Gianni/ORTIZ-OSÉS, Andrés, y otros, *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2007, pp. 41-42.

⁶⁸³ Cfr. FERRATER MORA, José, *Cambio de marcha en la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1974. En esta obra el filósofo español presenta su propuesta de una filosofía “integracionista”. Que integrara orientaciones “humanistas”, por un lado, y “científicas” o “cientificistas”, por otro. Cfr. p. 104 y sgs.

⁶⁸⁴ Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, “La momia de la filosofía”, *Obras Completas*, Tomo XII, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 304-305. Otro interesante análisis sobre la “crisis de identidad de la filosofía” presenta Carlos Beorlegui en su obra, ya citada, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, en las páginas 227-231.

recibido de generaciones que nos antecedieron y que probablemente tengamos que transmitir sin haberlas resuelto. Pero también se hace necesario dar el salto de las críticas de los tipos de racionalidad a la crítica de las prácticas culturales, sociales, religiosas y académicas concretas, poniendo en tela de juicio las maneras y hábitos de llevar y concebir la vida en la sociedad actual, despertando una conciencia crítica de los actores y actrices que salen a escena cada día en la representación teatral de la vida cotidiana, que al final de cuentas, serán siempre la fuerza mayor para propiciar el cambio radical del modelo de vida imperante hacia formas alternativas humanas y humanizantes. Pero que precisan de una guía (filosófica) segura que los oriente e ilumine. Así se corregirían muchos de los llamados “ideales” de los que hace gala nuestro tiempo, como son la idea de la autonomía, la primacía de la libertad individual, que ha llevado, al decir de Fornet, al “desencantamiento” del mundo y del ser humano y fomentado un individualismo malagradecido, también en el ámbito de la filosofía. Agregaríamos el marcado acento de la competitividad, donde nos concebimos unos a otros como competidores en una misma carrera por hacernos de una posición que el “otro” pone en peligro. Olvidándonos que fue precisamente ese uno de los sabios consejos del pensador chino Lao-Tse: “El pueblo no competirá entre sí”⁶⁸⁵. Ese otro se ha convertido en un verdadero obstáculo al que hay que superar y reducir a toda costa. Donde el ser cada vez mejor que el otro en todos los sentidos se constituye en motor que moviliza nuestras energías. De lo que se trata no es de anular los ideales, sino de corregirlos y complementarlos, afirmando valores como la responsabilidad, la comunidad y el agradecimiento. Con esto no se trata de poner al día a la filosofía, como si el día fuera lo que está de moda, y que no queda “más remedio” que estar acorde con ella. Por el contrario, lo decisivo es estar a la altura de las preocupaciones y esperanzas de las víctimas del orden dominante, olvidadas y marginadas, en nuestra época para que nuestro quehacer filosófico sea un ejercicio de vivo acompañamiento. Pensar *bien* nuestro tiempo; pensarlo desde la opción por hacer bien a los que no están bien en este mundo para que alguna vez podamos llamarlo, sin mala conciencia y en sentido pleno, “nuestro” tiempo⁶⁸⁶.

⁶⁸⁵ Cfr. TSE-LAO, *Tao Te Ching*, Traducción de José Ramón Álvarez, SAGA, México, 2004, p. 43. Esa “competición a ultranza de todos contra todos” que también denuncia Stéphane Hessel. Cfr. ¡*Indignaos!*!, Prólogo de José Luis Sampedro, Ediciones Destino, Barcelona, 2011, p. 48.

⁶⁸⁶ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 23-25.

He aquí que, llegados a este momento, nos encontramos con una categoría muy presente en la experiencia religiosa judía y en el pensamiento filosófico actual, la *memoria* o *recuerdo*⁶⁸⁷. Esa memoria, que en una de sus “tesis intempestivas sobre el apocalipsis” el teólogo alemán Johannes Baptist Metz, recuerda no sólo lo conseguido, sino también lo destruido, no sólo lo realizado, sino también lo perdido, y así se rebela contra la victoria de lo devenido y existente⁶⁸⁸. La memoria que disiente y convoca a la interrupción del orden hegemónico imperante y con ayuda de la cual la filosofía intercultural pugna por hacer realidad esa “cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra”⁶⁸⁹. Que en correspondencia con Martí devuelva al mundo la verdadera polifonía que lo caracteriza incorporando, como verdaderos protagonistas, a los que no han tenido hasta ahora voces y han sido los grandes ausentes en este coro “mundial”.

Es por eso que para Juan José Tamayo, la teología (como también la filosofía) no puede asumir acríticamente las ideas ilustradas de “historia” y “progreso”. Lo que significaría el no tratar de entenderla a partir de sus posibles éxitos, siempre efímeros y siempre beneficiosos para los triunfadores, sino de sus costes humanos; no a partir de las batallas ganadas por los conquistadores, que imponen su ley, sino de las derrotas cosechadas por los perdedores; no a partir de la ley de la evolución lineal, que permite progresar a los “mejores” y deja en la cuneta a los “peores”, sino a partir de la ley de la involución. El precio del progreso de Occidente y esto, como veremos más adelante, coincide plenamente con los postulados de la filosofía intercultural, ha sido la opresión y la esclavitud de los pueblos conquistados. La historia no es historia progresiva para todos, sino historia de un progreso selectivo a favor de los menos y en contra de los más. Esa historia que, leída desde los pobres, es vista como cautiverio, como fracaso, como derrota⁶⁹⁰.

Por su parte Manuel Reyes Mate nos recuerda cómo cada gran construcción ética se mueve en torno a un eje específico. Así en la ética aristotélica ese eje era el concepto de virtud; en la ética kantiana es el deber; y en la ética contemporánea es el de la responsabilidad. Pero aquí hablamos de la responsabilidad histórica, es decir se trata de pensar en la responsabilidad que afecte a generaciones presentes en virtud de hechos

⁶⁸⁷ Cfr. TAMAYO, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, S.A., Madrid, 2004, p. 155.

⁶⁸⁸ Cfr. BAPTIST METZ, Johannes, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 28.

⁶⁸⁹ Cfr. BENJAMIN, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989, p. 178. Corresponde a la segunda de sus Tesis de la filosofía de la historia.

⁶⁹⁰ Cfr. TAMAYO, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, o.c., p. 157.

históricos pasados. Acude para fundamentar su propuesta a Max Horkheimer⁶⁹¹; el cual, apunta a que los actos criminales que uno comete o los sufrimientos injustos que causa a otro están presentes en quienes lo sufren, pero para que sobrevivan a esa vivencia hay que recurrir a una conciencia humana que los recuerde. Sin esa memoria, aquellos hechos y aquellas experiencias se extinguen y no se podrá entonces decir que tuvieron lugar. El olvido afecta a la verdad y a la existencia del hecho. En total correspondencia con sus ideas asumimos que es impensable la justicia sin la memoria, porque el olvido ataca, destruye o disuelve la verdad y la existencia de la injusticia. Una vez disuelta la injusticia no hay razón para la justicia. Y somos muy conscientes, de que el hombre sabe por experiencia, que la especie humana avanza olvidando, por eso la injusticia se repite. Dirigiendo ahora la mirada a una referencia obligada en el tema que nos ocupa como lo es sin duda Walter Benjamin⁶⁹², nos señala cómo cuando habla del Día del Juicio no piensa tanto en el día en que se dará a cada cual lo suyo, sino en el día en que todas las injusticias serán “citadas”, es decir, comparecerán ante todos, se harán públicas, saldrán de su invisibilidad. Está pensando en las injusticias olvidadas, declaradas in-significantes, cuya visibilidad va a alterar profundamente los conceptos dominantes de justicia, fabricados para dar satisfacción a aquellas injusticias que merecen ser visibles. De lo que se pide a la memoria es que sea juez en asuntos de verdad y de existencia, es decir, se le atribuyen competencias epistémicas propias hasta ahora del logos. La memoria alcanza entonces el nivel del logos. Se trata de pasar de esa significación de la memoria como *sensus interno*, es decir, del sentimiento que consistía en traer a la conciencia hechos pasados para, de esa manera, hacer presente la

⁶⁹¹ El texto literal dice así: “El hecho aterrador que cometo, el padecimiento que causo, sólo sobreviven, después del instante en el que ocurren, gracias a la conciencia humana que los recuerda y se extingue con ella. No tiene entonces sentido decir que aún son verdad. Ya no lo son, ya no son ciertos: ambas cosas son lo mismo. ¿Puede admitirse esto y no obstante llevar una vida sin Dios? Tal es el problema de la filosofía”, Cfr. HORKHEIMER, Max, *Apuntes 1950-1969*, Monteávila, 1966, p. 16, en REYES MATE, Manuel, “¿Existe una responsabilidad histórica?”, REYES MATE, Manuel, (Ed.), *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 357.

⁶⁹² En otro texto del filósofo judeo-alemán podemos leer lo siguiente: “Hasta ahora se toma el pasado como punto fijo y se pensaba que el presente tenía que esforzarse para que el conocimiento se asiera a ese sólido punto de referencia. Ahora, sin embargo, esa relación debe cambiar en el sentido de que el pasado se convierte en envite dialéctico, en acontecimiento de la conciencia despierta. La política ostenta el primado sobre la historia. Los hechos son algo que nos golpea; asirles es tarea de la memoria. El modelo de la memoria es el despertar: una experiencia en la que nos gozamos con el recuerdo de lo familiar, de lo ordinario, de lo que más nos importa. Lo que Proust significaba con los cambios que sufren los muebles de una habitación semioscura en el momento del despertar, lo que Bloch entiende por lo oscuro del instante vivido, todo eso es lo mismo que hay que asegurar, en el ámbito de lo histórico y colectivo. Existe un todavía no saber consciente del pasado cuya exigencia tiene la estructura de un despertar”. Cfr. BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, I, R. Tiedermann y H. Schweppanhäuser (eds.), Frankfurt a. M., 1972, pp. 490-491, en REYES MATE, Manuel, “El tiempo como interrupción de la historia”, REYES MATE, Manuel, (Ed.), *Filosofía de la historia*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, p. 271.

experiencia pasada y de superar la función restaurativa y conservadora. De lo que se trata ahora es de todo lo contrario. Como apunta Reyes Mate, la memoria nos convoca para acabar con esa lógica de la historia de modo, que sólo sabe caminar sobre ruinas y cadáveres. Para él, “la memoria no se preocupa de todo lo pasado, sino del pasado ausente del presente. Y éste es el pasado de los vencidos. El pasado de los vencedores no exige memoria porque ya está presente en lo que ha tenido lugar. La memoria de los vencidos es cualitativamente diferente de la de los vencedores. Por eso, la de estos últimos se celebra, mientras que la de los primeros se conmemora. Hay una diferencia entre el festejo y el memorial. De la fiesta se espera que dure; del memorial, que nos salve, que inaugure el futuro que no sea prolongación del presente”⁶⁹³. Hablamos entonces de una doble tarea, de un doble propósito. Por un lado, de competencia epistémica. La memoria como premisa insustituible de conocimiento, de acercamiento a la verdad. Acercamiento que se produce, como es ya supuesto, desde el lado de los olvidados, de los in-significantes, de los invisibles; en palabras martianas, la memoria “haciendo causa con los oprimidos de la tierra”. Y, por otro, de la memoria como interrupción del presente. De ahí de que Horkheimer hablara de que estamos ante la gran cuestión de la filosofía. De la cual no sólo ha tomado nota la filosofía intercultural, sino que la asume y la hace suya. Para esta nueva propuesta filosófica la memoria, más que traer románticamente los hechos acaecidos, exige actualizarla para hacer visible lo que hasta ahora ha estado a la sombra, pero sin lo cual no se puede comprender la verdadera historia de *toda* la humanidad. Pero además, y esto quizás es lo más significativo, el objetivo es re-vertir y re-actualizar la historia. Porque la memoria es ante todo un asunto hermenéutico, es ver que lo que hasta ahora se ha considerado in-significante es, por el contrario, altamente significativo. No es tanto conocimiento del pasado cuanto empeño en hacer visible lo que la historia o el logos han invisibilizado porque lo consideraban un detalle menor. Esas víctimas de la historia que Hegel (y con él toda la mentalidad dominante en Occidente) declaraba “florecillas pisotadas al borde del camino”. Excelentemente interpretadas por Reyes Mate como florecillas que había que pisotear para que la historia siguiera su marcha triunfal. La memoria es tenida en cuenta como la abogada de la letra pequeña de la historia. De esta manera la memoria es respuesta a la injusticia, sin la cual las injusticias pasadas dejan de ser injusticias y dejan, por tanto, de existir. Dejan de ser injusticias porque habrá alguien, como Hegel,

⁶⁹³ Cfr. REYES MATE, Manuel, “¿Existe una responsabilidad histórica?”, o.c., p. 359.

que declare a los sufrimientos de los inocentes como el precio necesario para que otros vivan mejor. Y dejan de existir porque sin memoria que los actualice sólo serán pura negatividad. De ahí que coincidamos en que lo que llamamos cultura es la herencia acumulada y transmitida por los vencedores, fruto de sus triunfos. Transitar por ese mismo camino nos llevaría a su reproducción. Frente a esta situación, y para que la cultura (en singular) se convierta en culturas (en plural) y en vez de *un* mundo tengamos *varios mundos posibles*, Manuel Reyes Mate retoma a Walter Benjamin con su repetida y conocida imagen de “pasar a la historia el cepillo a contrapelo”. La que se opone a la del “cilindro roñoso que incesantemente se pule”; si, como señala, con esta última imagen se expresa la actitud de sacar brillo a lo existente, mientras que con la primera se da a entender el desinterés por lo que está en circulación y el afán por encontrar algo del origen pero que nunca bajará por los cauces establecidos⁶⁹⁴. Toda realidad que se nos presenta tiene una historia oculta, que casi siempre es una historia de sufrimientos y agonías –una *historia passionis*. Lo que tenemos como realidad no sólo tuvo esta *única* posibilidad de ser, no inexorablemente tenía que llegar a como ha sido. La posibilidad, la contingencia también es elemento de la realidad: lo que pudo ser y fue frustrado⁶⁹⁵. Es decir, nos referimos a ese pasado posible, el que aún no ha tenido lugar pero que pugna por hacer valer sus derechos a hacerse presente, pero no un presente visto como la última etapa de una historia que se reconstruye desde la ciencia sino que se construye desde la memoria. De esta suerte, apunta Reyes Mate que Benjamin rehabilita de alguna manera el concepto de *historia universal* no en el sentido de imaginar un cuadro omnicomprendido compuesto por toda la realidad sino estableciendo una conexión entre todos los acontecimientos y haciendo que su sentido final se juegue a cada instante. La historia tal cual nos las han enseñado no es *toda* la historia. A partir de esos *grandes relatos*, como los llama Benjamin, de los cuales nos auxiliamos para asomarnos al panorama histórico humano, no aprehendemos realmente la historia. Por el contrario, es en lo pequeño donde se ponen de manifiesto los intereses y aspiraciones de la humanidad. Y es que “es más difícil honrar el recuerdo de los sin-nombre que el de los famosos. La construcción histórica se dedica al recuerdo de los sin-nombre”⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴ Cfr. REYES MATE, Manuel, “El tiempo como interrupción de la historia”, en REYES MATE, Manuel. (Ed.), *Filosofía de la historia*, Editorial Trotta, Madrid, 1993, p. 274.

⁶⁹⁵ Cfr. REYES MATE, Manuel, “¿Existe una responsabilidad histórica?”, o.c., pp. 362 y sgs.

⁶⁹⁶ Cfr. BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, I, R. Tiedermann y H. Schweppanhäuser (eds.), Frankfurt a. M., 1972, p. 241, en REYES MATE, Manuel, “El tiempo como interrupción de la historia”, o.c., p. 275.

Este re-pensar debe trascender las fronteras usuales de representación de la historia de Occidente y tener en cuenta que en este proceso mundial participan conjuntamente pueblos occidentales y no occidentales. Ahora ya no podemos conformarnos con escribir la historia de las élites victoriosas, ni con detallar el subyugamiento de los grupos étnicos dominados. Tanto los historiadores sociales como los sociólogos de la historia han hecho ver que la gente ordinaria fue a la vez que agente activo del proceso histórico, víctima y testigo silencioso del mismo. Así pues, necesitamos poner al descubierto la historia de “la gente sin historia”, es decir, las diversas historias activas de acosadas minorías “primitivas”, de campesinos, trabajadores, inmigrantes⁶⁹⁷. Conscientes al mismo tiempo de que, como en los comienzos de la era fascista, Walter Benjamín escribió: “Nur um der Hoffnungslosen willen ist die Hoffnung gegeben”: “Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza”.⁶⁹⁸

La filosofía intercultural se arma de los mecanismos de la duda y la negación para llevar adelante su tarea. Duda de que la *única* alternativa sea la que nos ha legado el modelo de desarrollo occidental, y, por tanto, niega que la realidad *actual* sea la panacea soñada por la humanidad. Dirijamos nuestros siguientes pasos a profundizar en su conocimiento y comprensión.

1.3. La filosofía intercultural vista a partir de diferentes perspectivas disciplinares

Retomamos en este momento lo tratado en el capítulo anterior sobre el tema de la interculturalidad. Y es que, antes de entrar plenamente a analizar la filosofía intercultural, sí que nos gustaría dejar correr la mirada sobre algunos autores que han abordado el tema que nos convoca desde distintas perspectivas. Lo que nos confirma que la interculturalidad, más que un tema del momento, que de hecho lo es, se trata de un amplio movimiento interdisciplinar que viene creciendo dentro de todo el ámbito de las investigaciones. Consecuencia de la toma de conciencia alrededor de un tema tan sensible como el de la convivencia y realización de los seres humanos.

⁶⁹⁷ Cfr. WOLF, Eric R., *Europa y la gente sin nombre*, Fondo de la Cultura Económica, México, 1987, pp. 9-10.

⁶⁹⁸ Cfr. BENJAMIN, Walter, cita tomada en MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Seix Barral, Barcelona, 1972, p. 286.

Resaltamos con Diana de Vallescar⁶⁹⁹ cómo algunos autores procedentes de distintas disciplinas y ámbitos culturales comprenden y vinculan la noción de interculturalidad con otras. Aunque no siempre en las diversas publicaciones distinguen explícitamente las categorías de: pluralismo cultural, multiculturalismo, interculturalidad, transculturalidad, así como sus posibles relaciones y articulación. Esta autora mexicana señala cuatro perspectivas.

La primera es la *perspectiva jurídico-política*, donde hace referencia a los trabajos de Javier De Lucas como uno de los autores que distinguen entre el pluralismo cultural, multiculturalidad o multietnicidad y la interculturalidad. Efectivamente, De Lucas advierte que ante todo, convendría no utilizar alegremente los términos: no es lo mismo, nos dice, pluralismo cultural que multiculturalismo o interculturalismo. Considera tarea urgente la de distinguir entre multiculturalidad (multietnicidad) e interculturalidad en sociedades como las nuestras caracterizadas por la presencia de grupos establecidos asentados con una identidad cultural diferente y con la voluntad de preservarla, pese a su carácter minoritario⁷⁰⁰. Apunta que la diversidad cultural más que un modelo es un hecho social. Por tanto, carece de sentido proponer la multiculturalidad como una meta a alcanzar o como un objetivo a destruir o corregir. Es el punto de partida inevitable, la condición de nuestro tiempo, pero tampoco hay que confundirlo con un estado idílico, o, por el contrario, con la versión moderna de la peste. Este hecho social al que nos enfrentamos supone la existencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales (identidades culturales propias) como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales, que es lo que designamos como sociedades multiétnicas. En todo caso, apunta De Lucas, la multiculturalidad significa nuevos elementos de conflicto, de división, de cambio⁷⁰¹. Siguiendo en sus análisis a Álvarez Dorronsoro, el cual parte de Barth, nos señala que la diversidad cultural no es un hecho independiente de los sujetos que se fijan en ella. Los problemas que conlleva la diversidad cultural no residen tanto en las diferencias “objetivas”, sino que entre éstas unas son consideradas como relevantes y políticamente significativas, mientras que otras son irrelevantes. Esto varía en función de cómo valoren quienes tienen peso en la conformación de representaciones colectivas que hacen suyas cada grupo, con respecto

⁶⁹⁹ Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, .o.c., p. 185.

⁷⁰⁰ Cfr. LUCAS, Javier De, *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Barcelona, Icaria Antrazyt, 1996, p. 76.

⁷⁰¹ *Ibidem*, p. 81.

a sí mismo y a los otros. El problema surge cuando hay un incremento de diferencias significativas, esto mismo plantea un reto a la visión formalista del Derecho, la que se refiere a la igualdad y la diferencia, que entonces tendrá que discutir para alcanzar acuerdos sobre los límites del pluralismo como valor⁷⁰². De lo que tratamos entonces es de distintas etapas o manifestaciones de las relaciones productos del pluralismo social y cultural, así como de las respuestas que se le han dado.

Abordando entonces el tema de la interculturalidad, la sitúa en el plano normativo, constituido por ideas, valores o principios. La interculturalidad sería más bien una de las respuestas normativas a esa realidad plural que supone la existencia de multiculturalidad, a sus desafíos nuevos, a sus problemas y necesidades⁷⁰³.

La segunda sería, la *perspectiva de las ciencias de la comunicación y psicología*. Haciendo alusión Vallescar a la investigadora italiana E.A. Garcea, la cual sostiene un enfoque que acentúa sobre todo la relación e interacción comunicativa. Señala cómo en el contexto italiano, al inicio se emplearon de manera indistinta los términos de interculturalidad, multiculturalismo y transculturalidad; y observa que hay dificultades objetivas. Apunta que los tres términos tienen en común su vinculación a una temática abierta y transformadora, esto es que, *todos comprenden la realidad en devenir*. También subraya cómo además reflejan conceptos fundamentales a los cuales subyacen una serie de intereses de índole político, social y cultural de gran amplitud, y esto es extensivo a distintas escalas. De esta forma tendríamos que lo multicultural es por lo general referido a la presencia, en un mismo lugar, de culturas distintas que no están necesariamente relacionadas entre ellas, o que también pueden tener relaciones de conflicto⁷⁰⁴.

Coincidimos en la valoración respecto a que la voz interculturalidad viene a representar un avance y una exigencia mayor con respecto a la multiculturalidad, en tanto que independientemente de la forma en que una sociedad prefiera organizarse, pretende asegurar no sólo el mero respeto o reconocimiento, sino incluso el conceder la facultad de contribuir con la aportación particular de cada miembro. De ahí que, el paso de lo multicultural a lo intercultural ha de realizarse mediante la *renegociación* continua de

⁷⁰² Ibídem, pp. 97-98.

⁷⁰³ Ibídem, p. 82.

⁷⁰⁴ Cfr. GARCEA, E.A., *La comunicazione interculturale. Teoría e pratica*, Roma, Armando Editore, 1996, pp. 49-52, en VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., pp. 186-187.

los roles, los espacios y un discernimiento de valores que entretejen y orientan los procesos de síntesis. Esta renegociación queda enmarcada en la dinámica propia de esa sociedad y constituye una necesidad que imponen las relaciones interculturales. Supone la apertura y disposición para retomar continuamente en actitud de diálogo la propia visión y percepción del mundo, buscando adecuar el comportamiento a la realidad y construir un modelo capaz de reconocer las propias necesidades en el respeto de los otros.

Siguiendo a Vallescar, tenemos que Garcea indica una triple condición para *calibrar* la interculturalidad de los comportamientos de individuos y sociedades⁷⁰⁵:

1. Si suponen como condición inicial que se dan entre personas de distintas culturas.
2. Si facilitan relaciones de comunicación a través de comportamientos en los que ambas partes quedan co-implicadas personalmente.
3. Sí, precisamente, en los momentos críticos de esa relación se provoca un cambio significativo en los juicios sobre la competencia social o personal de individuos, personas o culturas distintas.

Esta autora propone también la distinción entre los términos “*cross cultural*” (cruce de culturas) e “*intercultural*” (interculturalidad), empleados a veces como sinónimos. Con “*cross cultural*” nos estaríamos refiriendo a estudios comparados, sin que impliquen necesariamente una relación de intercambio entre las distintas culturas. Puede ser sustituido por el término “*cross cultural communication*” que hace referencia a una función comparativa entre comportamientos comunicativos distintos. Sin embargo, también ha sido traducido como “*transcultural*”; éste se refiere a un área específica de la investigación *etno-psiquiátrica*, fundada por E. Wittokower (1957) en Montreal – hoy cuenta con centros en París e Italia⁷⁰⁶. Él ha verificado cómo los procesos psíquicos están conectados a un *filtro cultural*, que ordena, gobierna y proporciona los instrumentos para la interacción persona-mundo. La etnopsiquiatría afirma que el equilibrio entre el aparato psíquico y la estructura cultural se transforma cuando el individuo se traslada al extranjero e interactúa con un sistema cultural distinto al suyo; y a veces puede ocasionarles graves crisis de identidad y disturbios psíquicos, que pueden

⁷⁰⁵ Ibídem, p. 187.

⁷⁰⁶ Cfr. SMITH, Colin, *Diccionario Collins Inglés*, Grijalbo, Barcelona, 1993, p. 150, en VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 188. Aquí se menciona que el adjetivo de “cross-cultural” es equivalente a “transcultural”.

ser superados con la ayuda de mediadores, que conozcan lo suficientemente los idiomas y sistemas tradicionales de interpretación de cada una de las culturas implicadas. En el fondo subyace la idea de distinción entre el comportamiento, de tipo biológico, que representa un estándar común compartido por las distintas poblaciones, y las culturas, que se han distinguido psicológicamente gracias a estudios sobre factores de tipo ambiental e histórico. Garcea, por su parte, reserva exclusivamente la noción de “*comunicación intercultural*” para la atención y el estudio de la interacción entre personas de distintas culturas. Y concluye que, en toda sociedad multicultural se da una circulación transcultural de productos e información. Pero, únicamente un proceso intercultural, construido sobre la experiencia directa de personas individuales, conseguiría aplanar sus conflictos aún no resueltos⁷⁰⁷.

Pasemos ahora a la *perspectiva filosófico-psicológica*. Nos encontramos aquí con la propuesta de José Antonio Pérez Tapias⁷⁰⁸, el cual teniendo en cuenta la situación civilizatoria actual, a nivel planetario, con esas fuertes contradicciones que la caracterizan, entre las que destaca las que giran alrededor del antagonismo Norte-Sur y las que se plantean en torno a la tensión entre crecimiento económico y límites ecológicos, denominada *humanismo transcultural* basado en el *progreso disruptivo* y la *utopía no-mitificada*. De acuerdo con el autor, tales nociones son aptas para elaborar ese *nuevo humanismo necesario*, huyendo de las ideologizaciones en que cayeron los humanismos excesivamente eurocéntricos y, como llama él, prometeicos del pasado, que sólo puede sostenerse desde un renovado enfoque universalista, que sobre la base del diálogo intercultural y atendiendo a las exigencias impostergables del equilibrio ecológico, dé paso al proyecto de *humanidad* que requiere la compleja realidad histórico-cultural de la humanidad contemporánea.

Su apuesta por este humanismo transcultural toma como eje central la moral universalista que parte de una razón dialógica. Como el mismo autor había ya señalado en otro texto⁷⁰⁹, humanismo o barbarie se perfilan como la alternativa crucial a que se enfrenta la actual civilización planetaria, de ahí que este nuevo humanismo deberá ser una apuesta radical que asuma las aportaciones crítico-hermenéuticas que capacitan para

⁷⁰⁷ Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 188.

⁷⁰⁸ Cfr. PÉREZ TAPIAS, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 2000, especialmente las páginas 279-282. Además, PÉREZ TAPIAS, José Antonio, “Universalidad del cristianismo en la multiplicidad de las culturas”, *Revista Proyección* (43), No. 180, 1996, pp. 83-94.

⁷⁰⁹ Cfr. PÉREZ TAPIAS, José Antonio, “Humanidad y barbarie”, *Gazeta de Antropología*, 10, 1993, pp. 23-32.

una actitud vigilante contra la irracionalidad y la injusticia. Es decir, se constituye abierta y dialógicamente en conciencia crítica frente a la barbarie que acompaña a la ambivalente cultura como su otra cara. Esa barbarie que eclipsa el rostro humano de los otros e impide escuchar su palabra, la misma que nos recuerda Benjamin en su séptima *Tesis de filosofía de la historia*: “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie”⁷¹⁰.

Con todo esto el objetivo principal es dinamizar el progreso humanizante de las culturas, contra la barbarie que se apodera de la cultura sembrando y propagando la intolerancia. Para Pérez Tapias, parte de la actual crítica pasa por lo que se condensa en la máxima que se recoge en clave de *antropología negativa*, la máxima de Terencio de “nada humano me es ajeno”. Ahora hay que mantener, según André Glucksmann, un necesario “undécimo mandamiento que revela un oscuro saber”: “Que nada de lo que es inhumano te sea extraño”, pues, “es lo inhumano, en tanto que inhumano, lo que hay que considerar, enfrentándose a su fealdad, hasta el punto cruel en el que nos descubrimos sus portadores. Asumiendo la historia interior de un siglo en el que nada inhumano permanece verdaderamente exótico, intentamos acceder por vía negativa, como el moralista más que como el moralizador, a la experiencia de nuestra extraña humanidad”⁷¹¹.

He aquí como volvemos a encontrarnos con el tema de la *memoria* tratado más arriba. Por eso Pérez Tapias afirma que, es así como la memoria y su solidaridad anamnética puede nutrir la esperanza y la intención utópica respecto a la *cultura humanizante*. Y la salida a la situación actual pasa por recoger crítico-hermenéuticamente la herencia de ese *núcleo ético común* que se puede detectar en las tradiciones de sentido de diferentes culturas, para hacer fructificar desde ahí una *universalista ética dialógica de la responsabilidad*⁷¹², que haga valer las exigencias incondicionadas de respeto a la dignidad de todos desde las posiciones de una racionalidad íntegramente humana, autónoma a la vez que consciente de su límites.

⁷¹⁰ Cfr. BENJAMIN, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1982, p. 182.

⁷¹¹ Cfr. GLUCKSMANN, André, *El undécimo mandamiento ¿Es posible ser moral?*, Península, Barcelona, 1993, p. 19. Durante la Primera Semana de los Ejercicios Espirituales, Ignacio de Loyola nos confronta con la experiencia de hacernos conscientes de que muchas veces estamos comprometidos con las actitudes injustas más allá de lo que somos capaces de imaginar. Cfr. LOYOLA, Ignacio de, *Ejercicios Espirituales* (texto modernizado), Editorial EDAPOR, 4ta. edición, Madrid, 1991, p. 22 y sgs.

⁷¹² Cfr. APEL, Karl-Oto/CORTINA ORTS, Adela, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 147 y sgs, en PÉREZ TAPIAS, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, o.c., p. 281.

En su diagnóstico de la sociedad actual menciona Pérez Tapias, que nos encontramos ante dos tendencias contrapuestas. Una centrípeta que se dirige hacia un mundo unificado a través del mercado; y otra centrífuga, que como reacción a la anterior proclama el mundo de la diferencia. Su fuerte oposición hace cada vez más difícil encontrar vías de salidas a los conflictos, porque “se bloquea el reconocimiento de la diferencia, por un lado, o el avance hacia un nuevo universalismo, no etnocéntrico, no monológico, sino un universalismo gestado desde abajo, desde el diálogo intercultural por otro”⁷¹³.

Por último, tenemos la *perspectiva teológico-científica*. En la cual destacan los estudios de Vicente Gómez Mier⁷¹⁴ y que, de acuerdo con Vallescar, introduce una serie de distinciones poniendo de manifiesto un conjunto de *desplazamientos* relacionados con la cultura, la religión y la experiencia religiosa. Estos desplazamientos continúan una trayectoria que se puede formular de la siguiente manera: de lo intercultural a lo trascultural; de lo interreligioso a lo trasreligioso; y de lo infinito a lo trasfinito. Gómez Mier parte de la idea que los accesos de percepción a los trasfondos sagrados son diferentes según las conceptualizaciones de cada religión dentro de sus culturas condicionantes⁷¹⁵. De ahí que, ninguna teorización religiosa pueda reivindicar constituirse en el marco de referencia absoluta. De acuerdo con este autor, la trilogía “*trascultural, trasreligioso y trasfinito*” apunta al ámbito de la experiencia de lo sagrado, al que han accedido los grandes místicos con independencia de sus lenguas, culturas, etnias e ideologías. Es decir, están más allá de toda referencia acerca de las religiones. En este caso adopta la comprensión de Ries acerca de lo sagrado, que es “como estructura de la conciencia y de la unidad espiritual de la humanidad”⁷¹⁶. Lo que posibilita la creación de espacios de comunicación y confrontación pacífica entre hombres de distintas religiones. Siguiendo a Vallescar en sus análisis, tenemos que, Gómez Mier propone que las teologías al igual que lo hizo la ciencia, pueden adoptar la perspectiva “*trascultural/trasreligiosa/trasfinita*” mediante un ensayo de modelos

⁷¹³ Cfr. PÉREZ TAPIAS, José Antonio, “Universalidad del cristianismo en la multiplicidad de las culturas”, *Proyección, Teología y Mundo Actual*, 181, abril-junio, 1996, en VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 189.

⁷¹⁴ Cfr. GÓMEZ MIER, Vicente, “Sobre el diálogo islamo-cristiano”, *La Ciudad de Dios*, vol. CCVIII, mayo-diciembre, 1995, pp. 239-248; *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Navarra, 1995; “Sobre las tradición y tradiciones de investigación”, *La Ciudad de Dios*, vol. CCIX, enero-abril, 1996, pp. 231-270.

⁷¹⁵ Cfr. GÓMEZ MIER, Vicente, “Sobre el diálogo islamo-cristiano”, o.c., p. 239, en VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 189.

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 190.

abiertos a la discusión. Para mayor ilustración de su propuesta plantea, que ya a principios de los años sesenta, el teólogo B. Lonergan, sugirió distinguir en la teología su “núcleo interior”, que correspondería al orden “trascultural” presente entre las religiones universales; y una “manifestación exterior” cuyo contenido sería propiamente el conjunto de formulaciones teóricas construidas en estrecha dependencia de la percepción, conceptualización e interpretación propios de cada cultura, sujetas siempre al cambio histórico. Así la teorización se ocuparía del desarrollo técnico de estas últimas.

De esta manera, Vallescar plantea que es posible ver que la propuesta de Mier nos sitúa frente al alcance y los límites de la teorización regional conceptual y nos hace conscientes que estamos ante modelos en función de un marco científico-cultural y, por lo tanto, capaz de ser sometido a revisión. Esto es, lo nuclear, el tronco duro, lo invariable, es la experiencia de lo sagrado, que siempre rebasa cualquier formulación; sin embargo, esta última es un medio para acceder a ella y conlleva una seria hermenéutica de carácter interdisciplinar. De ahí que, la teología debiese asumir una actitud de mayor reserva, autocrítica y descubrimiento de los “cinturones modelos” que han condicionado sus formulaciones históricas, esto le brindaría mayor flexibilidad y la desafía a crear modelos más adecuados y significativos para los hombres de cada cultura⁷¹⁷.

1.4. Génesis y ejes principales de articulación

La propuesta intercultural, que poco a poco ha ido ganando terreno en el ámbito académico filosófico hasta casi convertirse en un tema “del momento”; sin embargo, hunde sus raíces bien adentro en la historia del pensamiento humano. La afirmación la encontramos corroborada por la opinión de Fornet-Betancourt, para el cual, si nos referimos, por ejemplo, al asunto del diálogo intercultural la cuestión está más presente en la historia de la filosofía de lo que a primera vista aparece. Por lo que, teniendo en cuenta un criterio más amplio, habría que remontarse hasta unos lejanos “precursores” de un filosofar intercultural como pueden ser los casos de Ramón Llull (1232-1315), Giambattista Vico (1668-1744), Johann Gottfried Herder (1744-1803), entre otros⁷¹⁸. No obstante, acercándonos a un pasado más reciente, la interculturalidad, de acuerdo

⁷¹⁷ *Ibidem*.

⁷¹⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, *Diálogo Filosófico*, 51, Madrid, 2001, pp. 419-420.

con Diana de Vallescar, se va a remontar a los años sesenta, momento en el cual principian los Estudios Culturales⁷¹⁹.

Centrándonos en el momento actual, sería necesario hacer mención de tres focos principales de articulación, todos ubicados en Europa, que inician su accionar entre los años 1991 y 1995⁷²⁰. El primero de ellos es la “Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie” (1991), con sede en Colonia; seguido de la aprobación de la “Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie” (1994), que tiene su sede en Viena; y, por el último, con el comienzo de la iniciativa, coordinada por el Departamento de América Latina del Missionswissenschaftliches Institut en Aachen, de los “Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural”, en 1995, en México. Pues con la creación de estos tres focos, apunta Fornet, el desarrollo de la filosofía intercultural supera el marco del empeño personal de pensadores aislados para convertirse en el objeto de una actividad coordinadora internacionalmente, y que busca, además, asegurar su continuidad estableciendo los canales institucionales adecuados. Pero lo decisivo es que esos tres focos representan en cierta manera los tres ejes centrales que diferencian,

⁷¹⁹ Los Estudios Culturales surgen en Inglaterra vinculados con las corrientes teórico literarias de la época. El centro pionero en este ámbito fue el Center for Contemporary Cultural Studies de Birmingham en los años sesenta. Entre sus objetivos se encontraban los siguientes: el desmantelamiento de la oposición entre alta cultura y baja cultura; a partir de ese momento todo producto cultural se constituirá en potencial objeto de estudio. Lo que conlleva a un cuestionamiento del canon establecido, que se va a ir revisando de forma progresivamente más radical a la par que surgen propuestas alternativas que proceden de grupos y tendencias –raciales, sociales, nacionales, sexuales- considerados hasta entonces minoritarios o simplemente marginales. De igual manera irrumpe una concepción profundamente social. Ya no se acepta la existencia de un valor artístico universal e invariable al que atenerse, sino de distintas construcciones teóricas –e ideológicas- que responden a intereses y realidades históricas y, por tanto, cuestionables. Se impone la interdisciplinariedad como efecto inevitable. Además de un carácter profundamente comprometido, político, de estos estudios. Con el paso del tiempo este compromiso se va a ir desplazando desde la categoría de clase a la de género, raza, nación, etc., en el marco de una atomización de intereses y saberes que se produce en el marco del postestructuralismo y de la emergencia de minorías que reclaman para sí mismas no sólo un lugar en la sociedad, sino también en el corpus de estudios y conocimientos que conforman el final del siglo XX en el seno de una postmodernidad plural y conflictiva. Cfr. PULIDO TIRADO, Genara, “Cuando la cultura popular tomó la calle y la academia. Sobre el lugar cambiante de los estudios culturales”, en PULIDO TIRADO, Genara, (ed.), *Estudios Culturales*, Universidad de Jaén, 2003, pp. 110-111.

⁷²⁰ Aunque con toda justeza Fornet hace mención de algunos trabajos pioneros: PANIKKAR, Raimon, “Aporias in the Comparative Philosophy of Religion”, en *Man and World* 3-4, 1980, pp. 357-383; *Sobre el diálogo intercultural* (ya citado anteriormente); FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica”, *Cuadernos Americanos*, no. 18, 1989, pp. 108-119; *Filosofía intercultural*, México, 1994; HOLESTEIN, Elmar, *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt, 1985; KIMMERLE, Heinz, *Philosophie in Afrika. Afrikanische Philosophie. Annäherung an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt, 1991; MALL, Ram A./HÜLSMANN, Heinz, *Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa*, Bon, 1989; MORITZ, Ralf/RÜSTAU, Hiltrud/HOFFMANN, Gerd R. (Hrsg.), *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?*, Berlin, 1988; ORUKA, Henry O., *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern debate on African Philosophy*, Leiden, 1990; WALDENFELS, Bernhard, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt, 1990; y WIMMER, Franz, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien, 1990.

aunque en el fondo de forma convergente y/o complementaria, el desarrollo interno actual de la filosofía intercultural⁷²¹.

Si bien estos tres focos geográficamente se sitúan en la Europa central, no significa que el desarrollo de la interculturalidad se restrinja a esta pequeña área geográfica. Su difusión ha alcanzado al resto de los continentes desde donde emergen un variado e importante número de publicaciones. Las cuales, a partir de sus objetivos y contenidos, pueden agruparse en tres grupos⁷²². En el primero se ubican todas aquellas que tratan de una manera directa la cuestión central de la interculturalidad. Como pueden ser: las relaciones, la comunicación e interpretación de la interacción entre la diversidad de culturas; moviéndose más en el ámbito filosófico-ético-político⁷²³, destacando por la variedad de temáticas, como son los casos de los derechos humanos⁷²⁴, la ciudadanía, Estado-nación, la identidad y el reconocimiento, los Nuevos Movimientos Sociales, etc. Un segundo grupo va más a la tarea de concebir cómo construir y desarrollar la perspectiva intercultural, su temática giraría en torno a la percepción del otro, la diversidad de cosmovisiones, los contextos culturales, la relación entre universalidad y particularidad, la educación, el pensamiento cognitivo⁷²⁵, etc. Un tercero apunta cómo la

⁷²¹ También cabe recordar a título de ejemplo que la “Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie” organiza desde 1992 simposios internacionales y que desde 1993 edita la importante serie “Studien zur Interkulturellen Philosophie”. Por su parte la “Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie” anima un intenso programa de conferencias y cursos en la Universidad de Viena y edita la revista *Polylog. Zeitschrift für Interkulturelle Philosophien* que es un verdadero foro internacional de discusión, documentación e información para todo el movimiento. Y el Departamento de América Latina del Missionswissenschaftliches Institut de Aachen, además de ser el centro coordinador de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, *Diálogo Filosófico*, o.c., p. 420. Cuando menciona los tres ejes centrales del desarrollo actual se está refiriendo a los cuatro modelos o paradigmas de la filosofía intercultural. Sobre ellos versará el próximo momento de la investigación.

⁷²² Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., pp. 183-184.

⁷²³ Cfr. BROCKER, M./NAU, H., (eds.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt: Primus Verlag/Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997; LÜTTERFELDS, W./MOHRS, T., *Eine Welt-Eine Moral? Eine kontroverse Debatte*, Darmstadt: Primus Verlag/Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997 KIMMERLE, H., (ed.), *Das Multiversum der Kulturen*, Amsterdam-Atlanta: Editions Rodopi, 1996; SALMERON, F., “Ética y diversidad cultural”, en *Cuestiones Morales*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, 1996; VV.AA., *Etiche della Mondialità. La nascita di una coscienza planetaria*, a cura di CACCIATORE, G., Citadella Edit, 1998.

⁷²⁴ Cfr. ILESANMI, S.O., “Human Rights Discourse in Modern Africa. A comparative Religious Ethical Perspective”, *Journal Religious Ethics*, Fall, 1995, pp. 293-322; ABD ALLA AHMAD, Na'im (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Pres, 1992; ABD ALLA AHMAD, Na'im/MADING DENG, F. (eds.), *Human Rights in Africa, Cross-Cultural Perspectives*, Washington, Brookings, 1993.

⁷²⁵ Cfr. BERNAT I MARTI, Joan Serafi/GIMENO I BROCH, Celestí, *Migración e interculturalidad: de lo global a lo local*, Cooperació i Solidaritat. Estudis, Barcelona, 2006; QUINTANA CABANAS, José María, *Pacifismo, cultura social e interculturalidad: perspectivas desde la educación*, Barcelona: PPU, 2005; SUÁREZ PERTIERRA, Gustavo/CONTRERAS MAZARIO, José María, *Interculturalidad y educación en Europa*, Valencia Tirant lo Blanch, Alternativa, 2005.

temática de la interculturalidad ha desbordado las fronteras de la filosofía. De ahí que la presencia del tema sea amplia en revistas y todo tipo de publicaciones. Abarcando materias como el arte, la reflexión teológica⁷²⁶, las manualidades, incluyendo hasta la música⁷²⁷ y las matemáticas⁷²⁸. Por último, dentro de las ciencias de la comunicación donde se esbozan una serie de teorías relativas a la comunicación intercultural. Con sus representantes en el ámbito filosófico: Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas⁷²⁹.

1.5. Cuatro miradas diferentes a una misma realidad

a. Modelo de la “polilógica” de la razón de Franz Wimmer

El filósofo austriaco Franz Martin Wimmer en su propuesta filosófica en clave intercultural resalta dos cuestiones. La primera tiene que ver con la suposición de que existen culturas diversas que han producido formas propias y específicas de filosofía, y la segunda, va en la dirección de cómo hacer posible entonces el entendimiento entre ellas. Para él es una realidad irrefutable de que el filosofar tiene raíces en diversas tradiciones culturales encontradas tanto en Europa como en otras regiones del planeta. Es por eso, que insistir en la afirmación “en sentido estricto” de que la filosofía es exclusivamente occidental tiene que ver más con una forma determinada de pensamiento, y, no con una reflexión sobre el contenido. Y ha sido precisamente la que ha conducido a la occidentalización de la historiografía de la filosofía. Es decir, a la monoculturización de la filosofía, causante principal de la crisis a la que nos enfrentamos. De ahí que Wimmer coincida en que existen buenas razones para aceptar la idea de que la filosofía presente se encuentre limitada si continúa su avance dentro del horizonte y con los medios conceptuales de una única tradición cultural. La

⁷²⁶ Cfr. ELIZONDO, V., “Condiciones y criterios para un Diálogo Teológico Intercultural”, *Concilium*, no. 191, 1984, pp. 41-51; CONWAY, M., “Helping the Ecumenical Movement to move On: Hollenweger and the Rediscovery of the Value of Diversity”, in, *Pentecost, Mission and Ecumenism Essays on Intercultural Theology*, Frankfurt/M., 1992; CONTRERAS MAZARIO, José María, *Las Naciones Unidas y la protección de las minorías religiosas: de la tolerancia a la interculturalidad*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2004;

⁷²⁷ Cfr. SIANKOPE, Josph/VILLA, Olga, *Música e interculturalidad*, Libros de la Catarata, Madrid, 2004.

⁷²⁸ Cfr. GOÑI, Zabala, *Matemáticas e interculturalidad*, Graó, Barcelona, 2006.

⁷²⁹ Cfr. APEL, K.O., “Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft”, in FORNET-BETANCOURT, Raúl (Hrsg.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. Dokumentation des VI Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms*, Bd. 2, , Frankfurt/M., IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, pp. 106-130; HABERMAS, J., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M.: Frankfurt Suhrkamp; “Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte. Vermeintliche und tatsächliche Probleme”, *E+Z Jg*, no. 38, 1997, pp. 164-166.

monoculturalidad es causa del agotamiento del pensamiento filosófico. Algo así como que la filosofía asiste a su propio entierro, si no es capaz de reconocer la idea de interactuar y dialogar con los múltiples lugares de nacimiento que ha tenido, que se diferencian esencialmente, son independientes los unos de los otros, y son actantes hasta el presente. Para Wimmer está ahí el problema central en una filosofía intercultural: que dichas formas del pensar continúen actuando en las discusiones filosóficas contemporáneas⁷³⁰.

Un primer objetivo que debe asumir la filosofía intercultural deberá estar destinado a revisar la imagen de la historia de la filosofía aportada por los historiadores y filósofos europeos. Esa imagen de un único desarrollo, con la presencia de una única razón, con representantes de un solo sexo: hombres, por su raza: blancos, y por su concepción del mundo, fundamentada en el helenismo y el cristianismo. Un segundo, da cuentas de la contextualidad de todo pensar, enmarcado en unas tradiciones culturales determinadas, con sus lenguajes y maneras de nombrar y conceptualizar las cosas. Por eso, para Wimmer, la filosofía intercultural no es solamente un proyecto interesante o exótico, sino que es fundamentalmente para un pensamiento que es consciente de las condiciones culturales de cada región, de la culturalidad de los conceptos, las terminologías, los métodos, pero que a pesar de todo no quiere renunciar al intento de buscar verdades universales. En tercer lugar, más que un objetivo es una alerta para evitar transitar por lo que llama un mal camino. Se trata de los intentos, en aras de priorizar un desarrollo particular de cada tradición cultural, renunciando para ello a la pretensión universalista, de lo que se ha denominado como “filosofía étnica o etnofilosofía”. Para él la intención de este modo de pensar, ejemplificado a través de pensadores africanos, parece ser en realidad emancipatoria. La respuesta etnofilosófica puede ser formulada en este sentido: era erróneo siempre si los pensadores occidentales pretendieran ser capaces de pensar y de formular sus tesis como representantes de la humanidad –o bien de la razón- en general. Su pensamiento no era otra cosa que una expresión de su tradición cultural⁷³¹. La imagen transmitida de una única filosofía ha

⁷³⁰ Cfr. WIMMER, Franz Martin, “Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”, en <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intphsp96.pdf>, p. 2.

⁷³¹ Para todo el tratamiento que hace del tema puede verse el artículo citado en las páginas 8-16. Además, TEMPELS, Placide, *Bantu Philosophy*, Paris, Presence Africaine, 1959, NTUMBA, Tshiamalenga, “Die Philosophie in der aktuellen Situation Afrikas”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 33, 3, 1979, pp. 428-443, BODUNRIN, Peter O., “Philosophy in Africa –the Challenge of Relevance and Commitment”, WIMMER, Franz Martin (eds). *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*, Wien:Oldenbourg, 1992, pp. 15-39. En esta dirección constata como éstos (los etnofilósofos) no creen que exista una única

propiciado que lo no-europeo sea considerado como no-filosofía. Y en el caso de que existan descripciones sobre el pensamiento filosófico, por ejemplo, de los chinos o los indios, se limitan regularmente a la época antigua. De otra parte, que un pensador Hindú del siglo XIX o XX por ejemplo, que utiliza una terminología influenciada por pensadores occidentales, no sea un auténtico “filósofo Hindú”⁷³². Sin embargo, apunta Wimmer, nadie renuncia a la idea de que Martin Heidegger sea un filósofo europeo por haber leído a Lao Tse y haber hablado profusamente sobre la “vía” (den “Weg”). Es decir nos encontramos, siempre haciendo referencia al no-occidental, con el clásico “palo porque boga y palo porque no boga”. Esto es, si se comportan como pensadores occidentales, entonces no serán considerados *representantes auténticos* de sus culturas. Pero, si se comportan creyendo hacerlo como sus antepasados, en este caso no serán considerados *auténticos filósofos*, al menos en el sentido de que los filósofos académicos se sienten obligados a tratar en serio sus argumentos. Es claro que de este dilema siempre saca provecho la filosofía occidental pues su imagen queda siempre como algo puro e intocable. El cuadro genealógico de todos los filósofos presentes consiste en una serie de nombres europeos, con algunas incursiones de la influencia del confucianismo en el siglo de las luces, o de la metafísica árabe en la escolástica medieval. Pero en todos esos casos el “extraño” es considerado como importante sólo en relación a lo desarrollado por la única tradición occidental. Sin embargo, para los pensadores no-occidentales la situación es totalmente diferente ya que ellos están excluidos de la historia antes de que sus voces puedan ser escuchadas⁷³³.

Qué deben hacer entonces los que se dedican al estudio de la historia de la filosofía ante esta situación. Para nuestro autor el punto de arranque estaría en someter a un serio y

Grecia, como cultura paradigmática de un único desarrollo de las preguntas fundamentales. Y cita en este momento lo que ya hemos visto de José Martí referido a la necesidad del conocimiento de la historia del pensamiento autóctono en su ensayo “Nuestra América”: “Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra”. Sin embargo, para él la “declaración de Martí no puede ser sino ingenua”. Al parecer Wimmer no comprendió el verdadero sentido y la intención de fondo que mueve a Martí a formular su idea. En el propio artículo el pensador austriaco reduce la visión que tiene el cubano de lo que llama “nuestra Grecia”, restringiéndola solamente a la “cultura Azteca”. Ya hemos tenido ocasión de ver con detenimiento en el capítulo anterior todo lo que significa para Martí el conocimiento pleno de las raíces de nuestra historia del pensamiento. Martí no rechaza ni desconoce la significación, importantísima, de todas las culturas de la humanidad, entre ellas la griega, pero el ser humano tiene un lugar de nacimiento con unas tradiciones, una historia, un sentir acorde a esas raíces. Con cuyo conocimiento preciso y completo debe lanzarse al conocimiento de las otras culturas. Cfr. WIMMER, Franz Martin, “Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”, o.c., p. 15.

⁷³² Cfr. POTTER, K. H., “Are all indian philosophers Indian Philosophers”, *Journal of the Indian Council of Philosophical Research*, vol. 11, 1985, p. 2, en WIMMER, Franz Martin, “Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”, o.c., p. 4.

⁷³³ Cfr. WIMMER, Franz Martin, “Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”, o.c., p. 5.

riguroso análisis las precondiciones y las funciones de las delimitaciones frente al extranjero. Tales son los casos de los conceptos de lo *bárbaro*, lo *exótico* y lo *pagano*⁷³⁴. Qué significa lo anterior en otras palabras: la disciplina filosófica debe reconstruir su propia ideología para poder instaurar un fundamento igualitario de comunicación entre filosofías de diversas partes del mundo, es decir algo que podemos llamar *polílogo*⁷³⁵. Aunque es muy consciente de que esta tarea conlleva una gran complejidad, por lo que es más fácil proclamar que hay que instaurar un polílogo que hacerlo. Pero si es difícil asumir la tarea de formulación de este polílogo, es aún *imposible* imaginar la derivación de un pensamiento filosófico que tenga en cuenta todas las tradiciones culturales de la humanidad evitando el polílogo, concluye Wimmer.

Arriesga, sin embargo, algunas reglas prácticas a tener en cuenta en el trabajo académico, como pueden ser: no publicar libros, por ejemplo, sobre temas filosóficos de la India, China o Japón bajo el rubro de la etnología.

El dilema se le muestra con claridad y lo formula en la siguiente interrogante: ¿podemos hallar “evidencias” transculturales –al final una característica del filosofar consiste en que se hace siempre en nombre de la humanidad toda- válidas globalmente, si nuestras percepciones del mundo y los medios para expresarlas permanecen siendo particulares y necesariamente condicionados? La propia historia del pensamiento filosófico ha mostrado intentos de respuestas a la pregunta. Hegel y Heidegger apostaron por la superioridad de la lengua alemana para asumir ese papel de comunicador de ese pensamiento transcultural. Pero también nos encontramos con el camino de construcción de un método que hacen Descartes, Husserl, la Escuela Analítica. En el primero, a pesar de que son muchos los que se convencen de su imposibilidad, no obstante sigue siendo difícil el poder confrontar el mismo problema.

Haciendo referencia a la relación entre su lengua materna el *Akan* y el *Inglés*, su lengua profesional, Kwasi Wiredu habla de la “necesidad de la descolonización conceptual”. Ante el pensador africano se presenta la dificultad de la significación de vocablos como “truth, reality, knowledge, self, person, time, life” y muchos otros como lo pueden

⁷³⁴ Un tratamiento más amplio de estos conceptos se puede consultar en, WIMMER, Franz, “Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte”, *Wien: Passagen*, 1990.

⁷³⁵ Cfr. WIMMER, Franz Martin, “Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”, o.c., p. 5.

percibir los ingleses y cómo sería el acercamiento a los mismo conceptos pero vistos desde su propia lengua materna. Veamos cómo se lo plantea Wiredu:

“Try to think them through in your own African language and, on the basis of the results, review the intelligibility of the associated problems or the plausibility of the apparent solutions that have tempted you when you have pondered them in some metropolitan language”⁷³⁶.

El autor africano hace alusión a una cuestión importante. Tantos años de un filosofar referido a la tradición occidental, como la única posible, ha propiciado un descentramiento que afecta a la percepción de los problemas filosóficos en las diferentes lenguas maternas. La necesidad de estar necesariamente y de manera casi permanente confrontándose respecto a ese modelo, ha dejado una huella muy difícil de extirpar. Aunque sea sólo de manera inconsciente –cuando no ya conscientemente- queda en la “lógica” de pensar y razonar del *extranjero* esa duda de tener que referir sus ideas y “filtrarlas” a través del filtro establecido por la Filosofía (con mayúsculas). Como ya José Martí nos había dicho en el siglo XIX, “la colonia continuó viviendo en la República”. Desde esta perspectiva coincidimos con el pensador africano. No obstante, la pregunta continúa siendo el cómo debe asumirse esa tarea.

Para Wimmer la tarea es triple, se trataría de reflejar la culturalidad o regionalidad de toda manera de pensar, a todo nivel; hallar argumentos y conceptos que sean válidos universalmente; y finalmente hacer justicia a las tradiciones filosóficas regionales. Las conclusiones finales propuestas se podrían resumir, por ejemplo, de la manera siguiente:

1. Se debe admitir que cada intento de los filósofos por equiparar el concepto general de “filosofía” con el concepto cultural “filosofía occidental” está desorientado. De esta manera concibe el concepto centrista: hay algunos sistemas autoritativos, la ciencia, la filosofía, la civilización, la autopista de la información; y otros no autoritativos: las tradiciones, las mitologías, las demás filosofías. Las cuales, pueden contribuir al sistema general, pero no pueden criticarlo.

⁷³⁶ Cfr. WIREDU, Kwasi, “The Need for Descolonization of Philosophie”, KIMMERLE, Heinz/WIMMER, Franz, (eds.), *Studies in Intercultural Philosophy*, vol. 3, Amsterdam, Rodopi, 1995. Cfr. WIMMER, Franz Martin, “Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”, p. 7. “Intente pensar a través de su propia lengua africana y, en base a los resultados, repase la inteligibilidad de los problemas asociados o de la plausibilidad de las soluciones evidentes que le han tentado cuando usted las ha reflexionado en cierta lengua metropolitana”.

2. A partir de las diferentes tradiciones culturales se deberán aunar esfuerzos en aras de reconstruir esas diversas tradiciones pero de un modo amplio y diferenciado. Asumido como un proyecto que de continuidad a las ideas europeas de la iluminación, pero con medios diversos alejados de las pretensiones de un único método científico y se encamine a la creación de un *polílogo* de las tradiciones. Lo que propicie la elaboración de nuevos conceptos y categorías⁷³⁷.
3. Para explicar la historia de la filosofía propone el concepto de *continuos concertantes* que se aparte de esta forma de la imagen de una continuidad. Estos *continuos concertantes* existen en relativa independencia los unos de los otros. La evidencia de las diversas tradiciones culturales contradice abiertamente las teorías occidentales que hablan de una “única filosofía” válida y superior en relación a todas las demás maneras de pensar. Propone dos caminos para concretar esa nueva visión de la historia de la filosofía. El primero da cuentas cómo es posible analizar la inconsistencia de la imagen occidental de un continuo como ha sido esbozado por la tradición historiográfica en la época moderna⁷³⁸. En segundo lugar, la posibilidad de ensayar la aplicación de categorías y conceptos diversos de la tradiciones no-occidentales en el intento que resulte de una nueva historia de la filosofía.
4. De los posibles diálogos, que propicien el entendimiento mutuo, deben ser desarrollados polí-logos para intentar el convencimiento mutuo sobre el fundamento de las ideas que son comunicables. De esta manera surgirán nuevas prácticas de la argumentación. Para Wimmer las argumentaciones de una filosofía intercultural deben ser independientes de las estructuras específicas culturales tanto como sea posible.

Resumiendo el programa presentado por Franz Wimmer, podemos plantear que en un primer momento debe ser creada una imagen fresca sobre la historia de la filosofía y,

⁷³⁷ La explicación de cómo concibe el *polílogo* con sus diversos grados y formas de incidencias diferentes, cuando unas tradiciones influyen a otras, se puede constatar en WIMMER, Franz Martin, “Filosofía Intercultural ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?”, o.c., en las páginas 17-18.

⁷³⁸ Resulta interesante la manera en que esboza este punto tomando como referencia las diferentes lecturas que se han hecho de la obra filosófica de Kant por autores diversos, como son los casos de: Bertrand Russell, Hinrich Knittermeyer, Frederick Copleston y un grupo de filósofos de la antigua Academia de Ciencias de la Unión Soviética. Donde cada uno de los historiadores narra su propio “relato”. Apunta que no existe una única historia de la filosofía de Kant, y menos aún una única historia de la filosofía occidental. La primera lección que aprendemos leyendo los “relatos” de la filosofía es la relatividad de los puntos de vista, concluye. Cfr. Ibídem, pp. 19-20.

segundo, se necesita de un polílogo para cada pregunta sistemática de la filosofía. Las preguntas filosóficas, preguntas referentes a las estructuras fundamentales de la realidad, a la cognoscibilidad, a la validez de normas y valores, deben ser discutidas de modo que ninguna solución se difunda antes que sea realizado un polílogo entre tantas tradiciones como sea posible. Esto supone la relatividad de los conceptos y métodos, e implica una idea no centrista de la historia del pensamiento humano. Para comenzar formula una regla negativa: *nunca aceptar una tesis filosófica como bien fundamentada si ha sido producida por personas de una sola tradición cultural*⁷³⁹.

b. Modelo de la hermenéutica intercultural de Ram Adhar Mall

Para seguir la propuesta de este filósofo alemán nos auxiliamos fundamentalmente del rico análisis desplegado por Diana de Vallescar en la obra ya citada con anterioridad.

Su propuesta parte de un enfoque hermenéutico, y para llegar a esbozar su concepción de qué es la filosofía intercultural, pasa primero por plantear qué no es, señalando sus presencias en el mundo de la filosofía⁷⁴⁰. De acuerdo con él, la propuesta intercultural, desde la filosofía, se puede constituir en una manera de legitimación de las condiciones de la sociedad multicultural. Lo que no resta al reconocimiento de que ésta nace de un sustrato más profundo: el de la reivindicación y el derecho de las culturas y filosofías no-occidentales a liberarse de imágenes ancestrales⁷⁴¹.

Destaca en sus planteamientos una triple perspectiva de la filosofía intercultural y su vinculación con una posible racionalidad intercultural:

- a. La interculturalidad *no es*: una determinada convención, la filosofía de una determinada cultura, un eclecticismo de distintas tradiciones filosóficas, una mera abstracción, fijada formal-axiomáticamente y por definición; ni una reacción o construcción subsidiaria frente al pluralismo filosófico más potente

⁷³⁹ Ibídem, p. 22.

⁷⁴⁰ Cfr. MALL, Ram Adhar, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie Eine Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, Darmstad: Wiss, Buchgesellschaft, 1995, pp. 1-97; “Acerca de la teoría intercultural de la razón, un cambio de paradigma”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y de ciencias sociales*, Segunda época, año X, n. 20, octubre, 1995, pp. 83-88; “Is the Intercultural Philosophy a New Branch or a New Orientation in Philosophy”, D’SOUZA, G. (ed.) *Interculturality of Philosophie and Religion*, Bangalore (India), Published by National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, 1996, pp. 45-57; “Interculturality and Interreligiosity. A conceptual Clarification”, D’SOUZA, G. (ed.) *Interculturality of Philosophie and Religion*, Bangalore (India), Published by National Biblical Catechetical and Liturgical Centre, 1997, pp. 13-29.

⁷⁴¹ Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 193.

en la actualidad; ni la estetización de un romanticismo cultural, el turismo por diversas concepciones del mundo o una vulgar modernización filosófica.

- b. La interculturalidad es un fenómeno de múltiples caras. En un nivel de discusión teórico-científico y de metalenguaje, sería una construcción que administra el internacionalismo de los conceptos y aparatos. Pueden verse también sus huellas a nivel del mercado mundial, aunque allí estaría dirigida también por otros factores, pero, incluso está presente en la literatura. Por eso cabe afirmar que se localiza este fenómeno en casi todos los campos, pero suscita dos reacciones paradigmáticas: aferrarse a lo propio con más fuerza, en cuanto es más concreto y cercano, dejando notar lo extraño; o bien se deja lo extraño como es, y se practica el arte de vivir y dejar vivir⁷⁴².

A partir de lo anterior la filosofía intercultural se establece como una disciplina filosófica independiente, alejada de toda pretensión centrista, que intenta evitar la absolutización de las filosofías y culturas. En lo concerniente a un nivel metodológico no privilegia *a priori* ningún sistema conceptual, tradición, ni tiene lengua madre, tampoco trata las filosofías y culturas por niveles teóricos. A un nivel de la comunicación, se entiende tanto como un camino de pensamiento como de vida; querer-entender y querer-ser-entendida constituyen ambas caras de la hermenéutica intercultural, no-reductiva, abierta y creativa en búsqueda del “cruce” o entrecruce que existe, por varias razones, entre las culturas y filosofías. De esta manera la interculturalidad sería una forma de legitimar la condición de posibilidad real de una sociedad multicultural. Mientras tanto, la filosofía intercultural, señala a un “conflicto aliado a un derecho”; por un lado, al hecho de que las distintas culturas no-europeas han sido durante mucho tiempo *descuidadas, malinterpretadas y oprimidas* por razones de ignorancia y de orgullo; y por otro, a su reclamo de participación, en condiciones de igualdad de derechos, en el contexto filosófico mundial. Esto significa, que buscan proponer en su propia lengua y voz, los propios planteamientos filosóficos y sus soluciones. Por eso se manifiesta contra la *domesticación de la diferencia*⁷⁴³.

Estamos, pues, en presencia de un proceso de liberación de los pensamientos no-europeos –los cuales tienen todo el derecho a transitar libremente por los caminos de las

⁷⁴² Ibídem, pp. 193-194.

⁷⁴³ Cfr. MALL, Ram Adhar, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie Eine Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, Darmstad: Wiss, Buchgesellschaft, 1995, pp. 41-55. En VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 194.

ideas de toda la humanidad- de todas las imágenes nacidas de la unilateralidad y monoculturalidad europea, para poder dar el paso a una historia de la filosofía que esté interculturalmente orientada y que deshaga la hermenéutica de la historia de la filosofía legitimada por la tradición hegemónica. Para ello una condición inicial, aunque insuficiente, será liberar lo filosófico de lo propiamente filológico.

Para Mall en el sintagma *filosofía inter-cultural*, la parte más importante recae en el adjetivo. Pues, el prefijo “inter” apunta tanto a la semejanza como a la diferencia entre culturas, religiones, filosofías. De ahí que se trata de una filosofía que en el futuro será *audible en la omnipresencia de muchas razas, lenguas, culturas y filosofías*. Se opone a todo intento de definición especulativa y restrictiva de la filosofía, cultura o religión; con la misma fuerza que lo hace para frenar la tendencia globalizadora-uniformizadora actual, pues concibe, de acuerdo con Vallescar, que la cooperación requerida y exigida entre los continentes va más allá del problema del internacionalismo, la técnica, el comercio y las ciencias naturales un *equilibrio espiritual* de las filosofías, religiones y valores. La interculturalidad, a diferencia de la transculturalidad, supone en su interior una cultura filosófica que en su proceder metódico no privilegia ningún punto de vista, posición o sistema conceptual.

La triple perspectiva desde donde poder contemplar la filosofía intercultural será la siguiente:

- a. Una cultura filosófica: supone que la filosofía perenne no es propiedad de nadie, por consiguiente, conoce varios lugares de nacimiento.
- b. Una cultura teológica, –por la que la interculturalidad equivale a interreligiosidad, y tampoco la teología perenne es propiedad exclusiva.
- c. Una cultura política: esto es que interculturalidad es otro nombre para denominar un punto de vista pluralístico democrático, ni tampoco la verdad política corresponde a nadie en exclusiva.

Por esto, de acuerdo con Vallescar, la filosofía intercultural se reviste de una modestia teórica cognoscitiva; además, estudia, examina y compara las “diferentes filosofías como diferentes”. De esta manera puntualiza que el pluralismo, desde el enfoque filosófico y en cualesquiera de sus versiones –de los puntos de vista, el metodológico, el epistemológico, el ético, el estético, o el metafísico- es el resultado de muchos factores relacionados con la *diferente manera de ser*. Mediante el enfoque teológico asume la

tolerancia religiosa. Y el enfoque político la lleva a pronunciarse por un credo democrático-pluralista⁷⁴⁴. Entre las características de la comprensión de la racionalidad intercultural asumida por Mall se pueden señalar las siguientes: es “analógica” porque no se coloca en una posición absoluta, sino que se conforma y pone a prueba su “situada no-localidad”; es además “metonímica”, que quiere significar que a pesar de requerir de una tradición filosófica y cultural (razón local) –vive en las diferencias locales, culturales, etc.- no se deja absorber por ellas, las trasciende y más que lo lineal suprime lo no acertado. Y concibe que, la comprehensiva unidad de la razón no se da “sino en el encuentro tolerante y conciliador entre nuestros modelos de percepción, perspectivas del origen, y en la voluntad de comunicación, necesaria a la vida”⁷⁴⁵. Por eso, acotamos con Vallescar, mientras se insista en las tesis de universalidad y conmensurabilidad, siempre cabrá la posibilidad de reducirlas al absurdo, a través de las inconmensurabilidades presentes de los variados modelos de racionalidad. Y la fundación analógica –trascendente- de la racionalidad, nos muestra bajo qué condiciones se realiza el concepto analógico de una “razón comprehensiva” y empírica, al igual que la manera en que muchas tradiciones se plantean cuestiones filosóficas semejantes respecto al fundamento, sentido, vigencia, etc. Finalmente, esta razón no es, sino que “acaece”, cuando cobra forma mediante las mezclas, los entrecruces, los entramados, las divisiones y el permanente intercambio. Así que se apuesta por una *racionalidad universal pero situada*, más no local. Como colofón de su modelo, Mall apunta a que el tomarse en serio la interculturalidad es estar dispuesto a aprender a verse a sí mismo y la propia cultura, filosofía y religión *desde fuera*. A estar dispuestos a confrontar las convicciones tenidas como propias, pero no absolutas, con las de otras tradiciones culturales, religiosas, filosóficas y políticas, que propicie el necesario intercambio y cruce entre *razonamientos* que al final de cuentas tratan de *dar razón* de cuestiones que preocupan y ocupan a los seres humanos independientemente de tradición filosófica, cultural, religiosa o política.

⁷⁴⁴ Ibídem, p. 195.

⁷⁴⁵ Cfr. MALL, Ram Adhar, “Acerca de la teoría intercultural de la razón, un cambio de paradigma”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y de ciencias sociales*, o.c., p. 86, en VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 195.

c. Modelo interreligioso de Raimundo Panikkar (1918-2010)⁷⁴⁶

Antes de entrar en los aspectos más importantes de la propuesta de Panikkar, nos gustaría precisar algunos relacionados con su biografía. Y es que, a partir de ella es que verdaderamente se podrá comprender su apuesta por la interculturalidad, vista a través del intercambio religioso. De la misma manera que tendremos ocasión de ver más adelante en Raúl Fornet-Betancourt, la experiencia de vida es un elemento vital, indispensable, en el tema que nos ocupa. El desarrollar una conciencia que lleve al reconocimiento y respeto de *otras* maneras de pensar y concebir la vida, distintas de la propia, que ésta no es más que *una* entre muchas otras posibles, no es cuestión sólo de textos y aprendizaje intelectual. La interculturalidad se aprehende viviéndola en la calle, en el mundo, en el contacto con ese otro diferente. Parafraseando las palabras del poeta, *la interculturalidad se hace camino al vivir, andar, conocer*. Estando en medio (inter) de las culturas del mundo (no en abstracto, sino en medio de otros seres humanos distintos), es como mejor se comprende la relatividad de los postulados propios. Saliendo de *mi* mundo para *perderme* en el mar de mundos que existen y dejar así de ser ese “aldeano vanidoso que cree que el mundo entero es su aldea”. Esa fue la experiencia de Raimundo Panikkar que le permitió dar ese giro de 360 grados en su vida. Nacido en Barcelona ya en 1954 parte a la India tras las huellas de su padre. Allí estudiará filosofía y religión. Y comenzará a darse cuenta, que sin perder su identidad cristiana, va comprendiendo, sin embargo, que no es ésta la única religión y por tanto la poseedora de esa verdad absoluta. Descubre, entonces, que la ortodoxia por sí sola no puede justificarse ante ese mundo religioso simplemente desde la casuística de la verdad y el error. Comienza así a vislumbrar que la realidad es interdependiente y que vivimos en una forma de relatividad donde sólo la *pratītyasamutpāda*, “la relatividad radical de todo lo que es, puede mantener una armonía sin dominaciones”. Descubre que la fe ha de vivirse sin exclusivismos injustos, y que la idea de pertenecer a un pueblo elegido no

⁷⁴⁶ En los días en que se redactaba este apartado conocimos la lamentable noticia del fallecimiento a los 91 años de Panikkar. Sirvan, pues, estas pequeñas líneas de homenaje al destacado intelectual, filósofo y hombre en general, comprometido hasta el final en la lucha por la defensa de la interculturalidad en todo el planeta. En el Obituario aparecido en *El País*, del 28 de agosto de 2010, Juan José Tamayo escribía las siguientes palabras: “Sin diálogo, el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan”. Fue en 1993 cuando escribió sentencia tan aforística en un artículo sobre *Diálogo inter e intrarreligioso*, recogido luego en *Nuevo diccionario de teología* (Trotta, pp. 243-251). En él establece las bases del diálogo como alternativa a fundamentalismos, dogmatismos, anatemas e intolerancias de las religiones y culturas hegemónicas, y como superación de los monolingüismos, colonialismos y guerras religiosas.

puede ser motivo para discriminar, porque esa forma de discriminación no encaja con la experiencia que él tiene de Dios⁷⁴⁷.

Por lo que, no hay dudas para afirmar que la India constituye un punto de inflexión, un momento fundante, que funda e instauro en Panikkar una nueva condición que va a modular ya para siempre toda su existencia.

Ante la pregunta de ¿qué cambió en él a partir de esa experiencia de vida de una decena de años en la India? No duda en dar a conocer esas transformaciones que se operaron y que lo llevaron a ser más el mismo: “Creo evidentemente que ha habido una evolución en mí. Había algo que me faltaba. Soy yo quien lo veo ahora. Por ejemplo, había sido educado en dos religiones de una forma armoniosa. Mi formación teológica estaba más inclinada en el sentido del cristianismo, y precisamente porque uno es hijo de su tiempo, estaba orientada en la tradición post-tridentina, antes del Vaticano II, oyendo que el cristianismo era la religión *a secas*, dominadora de todo, superior a todo, casi exclusivista. Yo no lo creía totalmente pero no puede negarse que ello ha sido una gran parte de la formación teológica reciente. Vamos a la India, hablamos con teólogos indios y uno se da cuenta de que las cosas no son tan simples. Entonces se inicia un esfuerzo de integración y uno se da cuenta que la teología no es una cosa que uno se aprende de memoria, sino que surge de una experiencia personal en la cual se integran todos los datos. Por tanto, lo que me aconteció fue que empecé a ser más yo mismo, que empecé a ser cristiano por el hecho de ser más hindú”⁷⁴⁸. El intercambio intercultural no amenaza nuestra identidad, todo lo contrario, ese enriquecimiento fruto del “comercio de identidades”, proporciona un reforzamiento de las propias convicciones, pero ahora abiertas y dispuestas al contraste. Fruto de ese “esfuerzo de integración” dedicará su vida a promover el diálogo entre religiones y culturas convencido de que ninguna religión se basta a sí misma y que ninguna cultura es autosuficiente y que tenemos la necesidad de aprender de nuestro vecino. De que se produzca esa “fecundación mutua entre culturas y religión” propiciando, fruto de esa enriquecedora experiencia intercultural, la posibilidad de descubrir los equivalentes homeomórficos de otros horizontes culturales. Es decir, los equivalentes funcionales (no análogos ni unívocos)

⁷⁴⁷ Cfr. RUBIO, Miguel/GARCÍA, Vicente/GÓMEZ MIER, Vicente, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid, 2003, p. 1003.

⁷⁴⁸ Cfr. BRISEBOIS, Marcel, “La vocación humana es fundamentalmente religiosa. Entrevista a Raimundo Panikkar”, *Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura*, No. 53-54, Barcelona, 1985, p. 21.

que expresan correspondencia en el simbolismo de palabras vivas, en tradiciones culturales diferentes⁷⁴⁹.

De todo lo anterior no será difícil darnos cuenta de la centralidad del diálogo en la vida de nuestro autor. Lo que se convertirá en el eje central de su metodología, así como la condición de posibilidad del encuentro interreligioso-intercultural. De un diálogo cuya condición primaria es que seamos capaces de comprendernos y ser consciente de que la primera condición para la mutua comprensión, en el orden intelectual, es que hablemos un mismo lenguaje; no vaya a ser que bajo las mismas palabras encubramos conceptos distintos y entendamos en consecuencia una realidad diferente⁷⁵⁰. Diana de Vallescar nos plantea que el trasfondo sobre el que desarrolla su propuesta lo constituye la conciencia de la situación presente de la “naturaleza humana pluralista e intercultural”. Pluralista en el sentido de que *ninguna* cultura singular, modelo, ideología o religión puede ya levantarse y erigirse con la pretensión de ser *la* una, *única* o *absolutamente el mejor sistema*. Intercultural debido a que las comunidades humanas no viven en el aislamiento. De esta manera, cualquier problema humano, que no sea visto desde parámetros pluri-culturales, falla por principio metodológico. De ahí que, la propuesta de Panikkar se orienta por la convicción actual de la necesidad de una *reflexión fundamental del método, lo mismo que la naturaleza del pluralismo*⁷⁵¹.

✓ El problema del pluralismo.

El pluralismo es un hecho al que asistimos y con el cual *chocamos* a diario, surgido de la experiencia de caos y desorientación. No es tan sólo un problema teórico. Más aún, no es posible encontrar una solución teórica que se adecue al problema del pluralismo. Panikkar es categórico en este sentido, “un problema que tenga solución teórica, no es un problema pluralista”. Desborda los ámbitos académicos e intelectuales. Estamos ante un problema humano existencial que tiene que ver con cuestiones claves como nuestras vidas, las cuales además deben desarrollarse en un amplio espectro de posibilidades. Es

⁷⁴⁹ Cfr. PANIKKAR, Raimundo, *The intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1978, pp. 21-23, en PANIKKAR, Raimundo, *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca, 199, p. 9. Otras obras de Panikkar que pueden consultarse sobre este tema que nos ocupa son: *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander, 1993; *El mundanal silencioso. Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1999; *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid, 1999.

⁷⁵⁰ Cfr. PANIKKAR, Raimundo, “Encuentro entre culturas”, *Revista de Documentación Científica de la Cultura*, No. 53-54, Barcelona, 1985, p. 55.

⁷⁵¹ Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c, p. 221.

decir, el pluralismo al que nos enfrentamos hoy es, más que una cuestión de escuela, un asunto que apunta a la práctica social y humana que su raíz está en la coexistencia humana de quienes habitamos este mundo con todas nuestras diferencias peculiares propias.

El pluralismo comienza, entonces, cuando la *praxis* nos impulsa a tomar postura ante la presencia efectiva del otro haciendo imposible el evitar la mutua interferencia, y cuando el conflicto no puede ser resuelto por el triunfo de una de las partes o un sector de éstas. De ahí que aparezca cuando el conflicto es inevitable. El problema se agudiza, ya que nos vemos mutuamente impulsados, en la *praxis* actual, a una mutua dependencia; es inconcebible la existencia aislada de unos con respecto a otros, como si viviéramos en sectores geográficos cerrados, compartimentados, segregados económicamente, culturalmente, racialmente. El problema del pluralismo es en cierto sentido el problema del otro. ¿Cómo podemos tolerar o, incluso, comprender al otro, cuando no es factible de ninguna forma –racional, razonable o inteligible? ⁷⁵²

Al afirmar, que la naturaleza del hombre y de la realidad es pluralista, da pie a Panikkar para señalar que no existe ninguna antropología (o antropologías), ni filosofía (o filosofías), que hayan agotado –ni tan siquiera teóricamente- hombre y realidad. Al respecto es interesante constatar su siguiente intuición metafísica: la asunción última de la mayor parte de la civilización occidental, desde los presocráticos, es la convicción de la íntima correspondencia entre el pensar y el ser. En último término pueden ser la misma cosa o diferente, pero “teóricamente” compiten entre sí. Su afirmación sería entonces que esta intuición genial, no es humanamente universal y, por lo tanto, tampoco es universalizable (por ejemplo, para el mundo budista no es así), si es que queremos acompasar todo el ámbito de la experiencia humana –o del hecho humano.

✓ Pistas sobre la génesis del pluralismo.

Sobre la cuestión de la génesis del pluralismo aporta Panikkar cuatro tesis que parten por considerar la condición primaria de la comunidad sobre el individuo, es decir, el individuo llega al mundo formando parte de una sociedad ya establecida. Luego se da cuenta que su “destino” no es el único, como pudo haber sido este lo pudo ser otro. Es decir, descubre que hay una *pluralidad* de comunidades. Pero todavía a este nivel esa

⁷⁵² Cfr. PANIKKAR, Raimundo, *Sobre el diálogo intercultural*, o.c., pp. 20-21.

multiplicidad no es problemática. Este individuo que hasta este momento había dirigido su atención hacia el “otro” grupo, hacia la exterioridad, se ocupa ahora de proyectarla hacia la interioridad del propio grupo. Percibe entonces que su visión, tenida como es de suponer como verdadera y única, no es compartida de igual manera y forma por el resto de los miembros de la misma sociedad comunitaria. Se percata entonces de la *pluriformidad*. Pero aquí tampoco la variedad es un problema, la unidad del grupo está aceptada por todos sus miembros. Nos detenemos en este punto y proponemos ampliar este muy sucinto resumen que hemos realizado de los cuatro aspectos apuntados por Panikkar, para profundizar en otros tópicos muy relevantes y llegar hasta la última de sus tesis, que de manera intencionada no hemos revelado aún, es decir, el momento en el cual la *variedad* antes descrita desemboca en la situación de conflictividad.

1. *El pluralismo no tiene significado (Uniformidad)*. Excepto en los comienzos excepcionales y, generalmente míticos, la comunidad (familia, tribu, nación, grupo, iglesia...) precede al individuo. El individuo entra, o nace en una sociedad que él no ha conformado. Los ritos de iniciación (nombre, bautizo, circuncisión, contrato, votos, etc.) tienen aquí su lugar. Antes, todo está indiscriminadamente indiferenciado. Hay una conciencia *indiferenciada*: todos entran en el mismo saco.
2. *El pluralismo implica pluralidad (diferencia)*. En un momento dado, el individuo empieza a notar que su grupo no es el único que existe en el mundo (hay otras familias, tribus, naciones, iglesias, religiones). Se vuelve consciente de la *multiplicidad*. Esto puede ser llamado, *de facto*, reconocimiento de la *pluralidad*. Es el reino de la cantidad. Los múltiples pueblos que establecieron Babel. En la *pluralidad*, la cuestión de la compatibilidad o incompatibilidad de la *multiplicidad*, no surge como problema. Es un hecho. No crea fricciones, pues los límites están perfectamente establecidos y celosamente guardados. Por ejemplo, podemos plantear que una nación es simplemente otra nación, un grupo simplemente otro grupo, un individuo simplemente otro individuo, y así sucesivamente. La multiplicidad se da por supuesta, y no existe ningún problema acerca de su unidad.
3. *El pluralismo significa pluriformidad (variedad)*. En otro momento dado, el individuo se da cuenta de que tiene una visión particular acerca de su propio grupo. Es consciente de que su interpretación, a pesar de ser la mejor para él, no

es la única posible. Otra persona en el mismo grupo mantiene opiniones diferentes, y estas nociones cristalizan en formas diferentes (partidos políticos, percepciones religiosas, sectores diferentes, roles y funciones) dentro de una misma comunidad. El hombre es consciente de la *variedad*. Esto podría llamarse la conciencia de la *pluriformidad*. En la cual, la cuestión de la compatibilidad e incompatibilidad de la *variedad*, no surge porque la unidad del grupo está, de hecho, aceptada. Continuando con el ejemplo anterior, está la nación, y en ella la variedad de partidos políticos y agencias. Está la Iglesia, y en ella la variedad de trabajos, actividades y llamadas. La unidad se da por supuesta y la variedad no es vista como una amenaza. Pero extrapolar este horizonte común y universalizarlo, puede llevarnos a asumir una actitud filosófica y una visión del mundo errónea. Aquí el cristianismo post-medieval puede ser un ejemplo característico: la pretensión de universalidad desde una perspectiva que no excede los límites del propio sistema.

4. *El pluralismo connota una armonía inalcanzable (diversidad)*. Hay otro momento en la evolución de los individuos y las sociedades en que el hombre es consciente de que existen *diversidades*. Estas llevadas al límite, romperían la unidad. Es consciente también, tanto de la necesidad de diversidad, como de la de unidad. Pero la armonía entre *ambas* necesidades es problemática; parecen incompatibles. El problema surge cuando la interacción es inevitable y descubrimos que tenemos un solo mundo para ambos, alemanes y americanos, una única verdad para el hinduismo y el cristianismo, sólo una iglesia para el tomismo y el estoicismo, sólo un modelo de perfección para casados y célibes⁷⁵³.

Al propiciar un acercamiento al pluralismo desde la perspectiva filosófica da cuentas de que el conflicto entre lo uno y lo múltiple constituye probablemente la cuestión central del espíritu humano. Aunque no es interés especial de nuestra investigación el desplegar cada uno de los nudos centrales de la propuesta de Raimundo Panikkar, sí que queremos dejar anotado en este momento que su fundamentación filosófica del pluralismo la desarrolla a partir de las posturas del *monismo*⁷⁵⁴, el *dualismo*⁷⁵⁵, y, por último, el *no dualismo*⁷⁵⁶.

⁷⁵³ *Ibíd.*, pp. 25-27.

⁷⁵⁴ “La realidad es una, el ser es unívoco, la pluralidad es secundaria, provisional o incluso aparente, pero como se manifiesta debe ser interpretada. El secreto de la cultura es posponer la confrontación el tiempo suficiente como para que se resuelva el problema, eventualmente, con la victoria del más fuerte. Debemos

Resumiendo las tres actitudes da cuentas de cómo el hombre para tratar de “resolver” el dilema introduce un factor moral y una bondad absolutizadora. Al encontrar obstáculos para que *su* verdad prospere y convencido de la “justeza” de sus pretensiones, la culpabilidad y la responsabilidad de la no realización de las ideas de “bondad” en el mundo deberán recaer en ese *otro* al que hay que reducir, sino aplastar. Los siguientes ejemplos ilustran muy lo tratado: “El otro es malo porque quiere matarme. Estamos convencidos de que los turcos representan un peligro para el cristianismo, y por ello organizamos una cruzada; estamos convencidos de que los comunistas asiáticos son un peligro para el mundo libre, y por lo tanto propugnamos una guerra”. O, “explotamos el mundo porque queremos más papel, más petróleo...” y así sucesivamente. Pero la situación no será conflictiva mientras permanezcamos en la posición dominadora, y, por tanto, rectora, “nosotros” –cristianos, blancos, varones, hindúes de la India, musulmanes del Pakistán, occidentales, ricos, educados tecnócratas, sindicalistas, humanos (frente al mundo)- en tal situación siempre encontramos modos tranquilizadores de hacer las cosas digeribles, de forma que el otro se encuentre feliz en su posición subordinada. Pero si el otro comienza a protestar, es necesario establecer los términos del problema⁷⁵⁷.

tolerar al otro hasta que podamos conquistarlo, convertirlo. Un Imperio, una Iglesia, Un Dios, una Civilización, un Partido, una Teología, una Filosofía. No hay lugar para el pluralismo”. Cfr. *Ibíd*em, p. 29.

⁷⁵⁵ “Aquí, en cierto sentido, el pluralismo se domestica. La tensión entre lo uno y lo múltiple se resuelve por medio de las así llamadas reglas del espíritu, buscando un equilibrio y eventualmente una síntesis entre el *sic et non*. Las diversas opiniones, visiones y actitudes dan lugar a una interacción “dialéctica” libre; este libre dinamismo de los distintos factores se permite en la confianza de que el conflicto será canalizado y, eventualmente, resuelto. La coexistencia es la regla fundante que propicia el intercambio dialéctico a todos los niveles. Teóricamente todas las opiniones tienen cabida y deben de comprobarse, defendiendo sus propias posturas en la arena de la confrontación. Funciona en la medida que lo uno y lo múltiple tienen más o menos la misma fuerza. Pero lo cierto es que el monismo se oculta aquí. Admitimos la coexistencia, en tanto el otro no amenaza nuestra existencia. Algunos asumen ciertos compromisos de buena fe, porque saben que el otro no los barrería aunque pudiera (la oposición democrática, por ejemplo pertenece al sistema”. Cfr. *Ibíd*em, pp. 30-31.

⁷⁵⁶ Dentro de este modo distingue tres momentos. “El primero trata de solucionar el conflicto promoviendo el triunfo del más fuerte. El segundo modo, por su parte, apuesta por solucionar la incompatibilidad por medio de un equilibrio dinámico y provisional entre las diferentes posturas y, desde luego, funciona en la medida en que ambos creen en el mismo mito. El tercer modo es sensible tanto al derecho del poder como a la sabiduría de la tensión, pero intenta una aproximación radicalmente distinta a la de una solución monolítica a favor del más fuerte, y una solución dualista, que está condicionada tanto por el endurecimiento en un equilibrio inestable y explosivo, como por la caída en un compromiso en el que a la minoría tan solo se le da un premio de consolación. No *dualismo* sería su expresión. Aquí el pluralismo aparece como una conciencia que lleva a una aceptación *positiva* de la *diversidad*. Aquí el poder no tiene la última palabra, ni tampoco la regla de la mayoría es el factor decisivo”. Cfr. pp. 31-32.

⁷⁵⁷ *Ibíd*em, pp. 33-34. Su análisis continua con aproximaciones fenomenológicas y antropológicas al tema del pluralismo. Pero como sobre algunos de estos aspectos volveremos en epígrafes posteriores, no nos detenemos en ellos. Para su consulta se pueden revisar las páginas 34-49 de la obra que hemos citado con anterioridad.

✓ Del conflicto dialéctico a la tensión dialógica.

Es este un momento importante en la apuesta de Panikkar. El contraste entre los modos dialéctico y dialógico de permanecer en una realidad pluralista representan una gran dificultad. Para eso nos alerta sobre la necesidad de rehusar el conflicto dialéctico y transformarlo en lo que denomina *tensión dialógica*. No es cuestión de desconocer la importancia de la cuestión dialéctica y todo lo que ha supuesto en el desarrollo de la humanidad, sino que supone entrar en un proceso infinito de acciones y reacciones pendulares, cuando se extiende a la situación humana total.

Es por eso, que el modo de manejar un conflicto pluralista, no es a través de cada una de las partes en conflicto tratando de convencer a la otra, ni tampoco por medio del procedimiento dialéctico solo, sino a través del *diálogo dialógico*. Uno nos lleva a una apertura mutua al otro, compartiendo en un carisma, la dificultad, la sospecha, la guía, la inspiración, la luz, el ideal, o cualquier valor superior, que las dos partes reconozcan y que ninguna controle. En este sentido el diálogo dialógico es tanto arte, como conocimiento, supone *téchne* y praxis tanto como gnosis y teoría y la dificultad que conlleva es reactivarlo, especialmente cuando una de las partes rehúsa entrar en tal tipo de reacción. La actitud pluralista no asume, *de antemano*, situaciones no negociables. En todo caso implica una nueva creación⁷⁵⁸.

Se da un continuo entre pluriformidad y pluralismo, pero establecer la línea divisoria entre ellos no es tarea sencilla. Lo que para unos puede ser un asunto de pluriformidad para otros puede ser una cuestión de pluralismo. Pongamos el siguiente ejemplo con Pannikar: Para alguien el matrimonio puede ser visto de forma que establezca un vínculo permanente y, como consecuencia, un contrato transitorio no implicaría matrimonio; para otro, vínculo permanente o transitorio, no dejarían de ser dos modos diferentes de matrimonio. El problema pluralista surge entonces cuando no estamos de acuerdo en el modo de ver la esencia de lo que estamos discutiendo –matrimonio, democracia, justicia, cristianismo, bondad, etc. Por su parte, el paso de la pluralidad a la pluriformidad y de ahí al pluralismo, pertenece a los dolores crecientes de la creación, al verdadero dinamismo del universo. Ejemplo: el carácter monolítico que la Iglesia Católica tenía hace algunas décadas y el aspecto polifacético que presenta hoy, el

⁷⁵⁸ Ibídem, pp. 50-51.

totalitarismo de la nación-estado de hace unos siglos y su evolución hacia democracias liberales, ofrecen momentos expresivos de este “tránsito”⁷⁵⁹.

El pluralismo sería entonces una actitud humana que no es sólo el mero reconocimiento de que hay muchos modos diferentes en el mundo de proceder, hacer, pensar, vivir, divertirse (pluralidad), sino que somos capaces de detectar muchas formas que no podemos reconocer como los únicos modos de obtener un objetivo. De que hay *otros caminos* que también pueden conducirnos a la meta deseada. Sólo asumiendo una actitud en la que no nos consideremos poseedores de la verdad absoluta y, por tanto, única, como podría ser la piedra filosofal, podremos considerarnos seres humanos pluralistas. Y esto, apuntamos con Panikkar, es humildad intelectual o sentido común. La plenitud de vida no está ni en el aislamiento en mónadas individualistas, ni en la aglomeración de unidades colectivistas, sino en la comunión de totalidades interdependientes.

- ✓ De la filosofía comparativa a la filosofía imparativa⁷⁶⁰-dialógica y de éstas a su propuesta intercultural.

En sus análisis filosóficos de la interculturalidad Panikkar ha transitado por diferentes momentos. Destacando sus aportaciones a una posible *filosofía comparativa*, considerada por él como heredera de la filología comparativa –nacida a finales del siglo XX. A través de la filología comparativa, nos dice, la erudición provinciana occidental amplió su comprensión de algo tan fundamental, como es el lenguaje aún cuando no pretende ser un metalenguaje⁷⁶¹.

Pero el status propio de la filosofía comparativa no puede ser una simple historia de la filosofía ni tampoco consistirá en críticas realizadas a filosofías previas. Porque en ese caso cada filosofía crítica es filosofía comparativa ya que se compara a sí misma con otros sistemas de pensamiento, y se constituye sobre sus análisis. De acuerdo con nuestro autor, es incuestionable la condición dialógica del filósofo con todo el mundo filosófico que le rodea –como también con cualquier otro pensamiento anterior. Visto de esta manera se puede coincidir entonces que cada filosofía es una filosofía comparativa en cuanto que se compara a sí misma con otras visiones filosóficas. Pero

⁷⁵⁹ Ibídem, pp. 52-53.

⁷⁶⁰ El término imparativa, de *imparare*, es un verbo que procede del latín no clásico, *in-parare*. *Parare*, equivalente a preparar, proporcionar, proveer.

⁷⁶¹ Cfr. PANIKKAR, Raimundo, *Sobre el diálogo intercultural*, o.c., p. 72.

este no es el modo específico de Panikkar entender la filosofía comparativa, como una disciplina independiente de la filosofía de un pensador o de una escuela. Ante la pregunta: ¿Es una filosofía que establece juicios sobre los demás, o una metafilosofía que establece otra filosofía de orden superior?, recurre al término “comparativa” y lo contrasta con los ya empleados con anterioridad: “filosofía comparada” y “filosofía comparadora”. “Vergleichene Philosophie” y “Vergleichende Philosophie”. Para intentar enfrentar esta alternativa, considera la expresión “Ciencia Comparativa de la Filosofía”. La cual es equiparable a los estudios respectivos en el área de la literatura y las religiones. Pero todavía quedaría por aclarar la disyuntiva. Aunque parece claro que estaríamos aludiendo a una ciencia cuya función es comparar filosofías y no a una filosofía. Esta cuestión es muy importante⁷⁶².

Finalmente, nos ofrece una posible definición, antes aclarando que se trata de una hipótesis de trabajo, de lo que sería una filosofía comparativa: “el estudio filosófico de uno o algunos problemas a la luz de más de una tradición”⁷⁶³. Siendo consciente de las diferentes interpretaciones que tiene la filosofía comparativa en la actualidad se adelanta a presentar cuatro modelos posibles con sus respectivas filosofías subyacentes, cada una de las cuales somete a críticas⁷⁶⁴.

Desde su punto de vista el problema principal de la filosofía comparativa está en su punto de partida. Ya que en todo momento, de una manera consciente o inconsciente, cuando comparamos filosofías lo hacemos desde *una* filosofía específica. Que es cierto que está abierta a las demás para lograr entenderlas en su perspectiva inicial. Pero, señala que no es posible entender las otras visiones más que mediante el diálogo con ellas. El mismo poder de la convicción radica en poder hacerse entender. Es decir, dentro del marco establecido por las opiniones de los otros situar nuestro propio discurso para que se dé verdaderamente el diálogo. Agrega, si atendemos al contexto actual, es posible percibir un dinamismo del filosofar movido más por el diálogo que

⁷⁶² Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 250.

⁷⁶³ Cfr. PANIKKAR, Raimundo, *Sobre el diálogo intercultural*, o.c., p. 77.

⁷⁶⁴ Los cuatro modelos son los siguientes: La filosofía trascendental (demasiado ambiciosa para presentarse como una filosofía comparativa), La filosofía estructuralista (la considera muy reduccionista), La filosofía lingüística (reconoce las posibilidades que tiene, pero la opción por cualquier perspectiva provoca la falta de verdadera neutralidad al comparar), por último, la filosofía fenomenológica (la dificultad mayor la encuentra en el momento de descontextualizar el problema filosófico particular comparado). Todo el amplio análisis alrededor de la filosofía comparativa que desarrolla nuestro autor puede consultarse en las páginas 71-94 de este texto. Consideramos, a partir de nuestro objetivo de esbozar los diferentes modelos de la filosofía intercultural en este momento, no necesario prolongarnos más.

por la comparación. Lo cual perfila ya el nuevo ideal, interesado en acentuar no lo que yo pienso sobre el otro, sino si soy capaz de captar lo que el otro piensa sobre mí mismo.

Por consiguiente, propone su modelo de *filosofía imparativa*, entendida como una actitud filosófica abierta, dispuesta a aprender de cualquier rincón filosófico del mundo, pero sin querer pretender comparar filosofías desde un objetivo neutral, y desde un punto de vista trascendente y ventajoso⁷⁶⁵. Para él sería ésta una filosofía idónea para representar la filosofía comparativa, ya que permite superar visiones provinciales y chauvinistas, tiene en cuenta la tolerancia y la comprensión de toda la riqueza humana representada a través de su diversidad.

Para Panikkar el método imparativo es el esfuerzo de aprender de los otros, y permitir que nuestras convicciones sean fecundadas por las visiones de los otros. Esto es, aprender del otro abriéndonos desde nuestro punto de vista a un *diálogo dialógico* que no pretenda vencer o convencer, sino buscar juntos desde nuestras diferentes posiciones. Es en este diálogo, que no puede ser multitudinario, sino entre algunas tradiciones en cada uno de los casos, desde donde podemos progresar en un intercambio apropiado para tratar de las cuestiones que surgen en el encuentro. Cada encuentro crea un nuevo lenguaje. Estos diálogos, como se comprenderá, no pretenden establecer las grandes teorías universales, sino crear un profundo entendimiento mutuo entre diferentes confesiones religiosas, o entre categorías filosóficas occidentales modernas y religiosidad tradicional bantú, por ejemplo. Aunque acota que la dificultad proviene de que con frecuencia el diálogo se vuelve doctrinal, abstracto y metafísico, y el genio, por ejemplo, de muchas religiones africanas reside en otras cosas. Estas relaciones, diálogos y estudios mutuos, cambian tanto la opinión de los participantes como la interpretación del otro. Este proceso de mutuo aprendizaje no tiene fin⁷⁶⁶.

Atendiendo a las valoraciones de Diana de Vallescar⁷⁶⁷, en los años noventa, la filosofía de Panikkar sufre una reconfiguración llevándolo hasta su propuesta de filosofía intercultural. Lo que puede comprobarse al observar que la mayor parte de sus planteamientos se desarrollan bajo esa perspectiva, recupera varias de sus categorías que

⁷⁶⁵ Cfr. PANIKKAR, Raimundo, *Sobre el diálogo intercultural*, o.c., p. 84.

⁷⁶⁶ Cfr. Ibídem, pp. 136-137.

⁷⁶⁷ Para ampliar todo lo que exponemos se puede consultar la obra de esta autora que hemos venido siguiendo, en las páginas 259-270. Donde se recoge, como resultado de su tesis doctoral, una vasta explicación de la obra intercultural de Panikkar.

modifica parcialmente y se orienta en torno al nuevo horizonte de la interculturalidad. De la misma manera, que pone en juego su metodología y la aplica a diferentes temáticas. Finalmente, no sólo explicita su comprensión de la interculturalidad, sino que la eleva al rango de un imperativo de nuestro tiempo y una epifanía de esperanza. Con ello queda asentada la necesidad de tal horizonte y su dimensión utópica.

Coincidiremos con Panikkar en que la filosofía implica un esfuerzo consciente por trascender los límites del mero dato que nos proporciona la experiencia, lo que no significa ignorarlo. De ahí, que la postura de todo aquel que se precia del calificativo de filósofo, sea la de cuestionar, dudar y traspasar esos límites. Lo que lo hace con frecuencia convertirse en una “figura molesta”. Es precisamente la cultura la que representa las fronteras que el filósofo se siente movido a sobrepasar mostrando una postura de insatisfacción con la cultura predominante en cualquier período histórico. No obstante, el filósofo se ocupa de los problemas internos al ámbito de la propia cultura y, de ese modo, le da mayor alcance y profundidad: es decir, nos apunta nuestro autor, se mueve en una dimensión intracultural. Sin embargo, el filósofo auténtico es un ser en perenne diálogo, no sólo con lo interno, sino con lo otro extraño a su propia cultura de origen. El filósofo trasciende sus fronteras para adentrarse en “campo extranjero”, pero siempre buscando respuestas a las interrogantes que no son posibles responder *sólo* desde sus perspectivas epistemológicas. La filosofía de esta manera viene a ser, por lo tanto, intercultural –porque hablando con el otro yo sobrepaso el ámbito de mi cultura individual para entrar en el campo intercultural que a veces contribuyo a crear⁷⁶⁸. Es por eso que plantea, que cuando la filosofía va más allá del monólogo solipsista es ya intercultural, porque cada interlocutor es un mundo, así como cada hombre constituye una fuente viva de conocimiento y experiencia y por eso mismo vive en un mundo que no tiene por qué ser *exactamente* como el propio. Sin embargo, la interculturalidad a que se refiere Panikkar no se reduce al diálogo con el *vecino*. Esa sería no una relación intercultural, sino intracultural. El diálogo *intercultural*, es aquel que tiene lugar con el extranjero que, en el mundo en el que vivimos puede ser el vecino geográfico, o con frecuencia el inmigrante, el refugiado o también el lejano. Dentro de la filosofía la interculturalidad tendrá que referirse a las opiniones de fondo y los dogmas (siempre en sentido clásico) de las respectivas culturas. Siempre a partir del diálogo, pero sabiendo que estos problemas no se resolverán sobre la base del diálogo dialéctico, que presupone

⁷⁶⁸ Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, o.c., p. 26.

la aceptación de una forma muy peculiar de racionalidad que podría no ser compartida por el interlocutor⁷⁶⁹.

Sus reservas con respecto al *diálogo dialéctico* se fundan en la sospecha de que éste asume una postura de presunción de racionalidad de una lógica aceptada recíprocamente como juez del diálogo, es decir, un juez que siempre estaría por encima de las partes implicadas en el diálogo. Pero habría otra manera de comprender la dialéctica, distinta a la anterior que posibilitara las condiciones para un verdadero diálogo en igualdad de condiciones. Siguiendo a Panikkar, “no como la confrontación de dos *logoi* (personas) en un duelo caballeresco ante el tribunal inapelable de la diosa Razón, sino más bien como un *legein* (encuentro) de dos dialogantes que se escuchan recíprocamente y se escuchan para intentar comprender lo que la otra persona está diciendo y, más aún, lo que quiere decir”. Es a esta segunda forma dialéctica la que denomina como *diálogo dialogal*⁷⁷⁰. Constituyéndose, como ya hemos apuntados al inicio, en el método de su propuesta de filosofía intercultural. A partir del cual, centrará su objetivo de realizar una relectura intercultural de temáticas como la paz, el símbolo, el planteamiento de la ética, la economía, la cosmología moderna, la ciencia y la antropología.

d. Modelo histórico-liberador de Raúl Fornet-Betancourt

Señalar esta última propuesta ahora es más con la intención de situarla en medio de las anteriores, para que nos permita percibirla dentro del marco amplio del movimiento filosófico intercultural que está teniendo lugar en la actualidad, que entrar en sus detalles. Precisamente, a partir de todo lo que resta de este segundo capítulo y el siguiente, será este modelo el que soporte el peso fundamental de la investigación. En base al cual, finalmente, se contrastará el pensamiento filosófico intercultural de José Martí. Es por eso, que sólo expondremos algunos apuntes necesarios de su principal inspirador, para que, cómo en el caso de Panikkar, nos posicione en mejores condiciones para apreciar y entender su propuesta filosófica intercultural.

⁷⁶⁹ Cfr. Ibídem, p. 30. Además de, PANIKKAR, Raimundo, “The Dialogical Dialogue”, en WHALING, F., *The World's Religious Tradition*, T.&T. Clark, Edimburgo, 1984, pp. 201-221. Para ilustrar su afirmación última pone el siguiente ejemplo, de mucha actualidad para el caso de España: Existen pueblos, incluyendo a Europa, que reclaman una autodeterminación que amenaza la unidad del Estado y a los que no se les consiente el diálogo a menos que acepten la indisolubilidad estatal. No se les permite transgredir las fronteras horizontales.

⁷⁷⁰ Más arriba habíamos empleado el adjetivo *dialógico*, en lugar de *dialogal*. La distinción está en la connotación, explica Panikkar, más académica del primero y en el sabor más personalista del segundo. En todo caso este diálogo hay que distinguirlo del “dialéctico” –a pesar de la ambivalencia del término en la filosofía griega. Cfr. PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, o.c, p. 31.

Su lugar de nacimiento se ubica en la provincia oriental de Holguín en Cuba y en la actualidad reside en Alemania. Sus estudios universitarios los desarrolla en la Universidad de Salamanca donde obtiene la Licenciatura en Filosofía. Es doctor en Filosofía y Letras por la propia sede salmantina desde 1978 y posteriormente doctor en Filosofía con especialidad en Lingüística y Teología por la Universidad de Aachen⁷⁷¹.

Sin duda, estamos ante un autor prolífico, cuya obra está recogida en monografías, artículos, compilaciones y reseñas. Publicados en alemán, castellano, inglés, francés, italiano, portugués y algunos traducidos al ruso y al croata. De acuerdo con Diana de Vallescar, a partir de 1982 funda y edita la Revista *Concordia, Revista de Filosofía Internacional*. Y, desde 1984, fruto de un encomiable esfuerzo y el apoyo fundamental del Instituto de Misionología de Aachen, comienza a editar *Concordia, Serie Monografías* contando hasta la actualidad con 49 volúmenes. Esto último ha propiciado un incremento de la presencia del pensamiento filosófico iberoamericano muy importante dentro del ámbito europeo en general y alemán en particular.

Siguiendo a Vallescar, las influencias filosóficas más significativas vienen de la vida y la obra de filósofos como Sartre, Foucault, Lévinas⁷⁷², con los cuales compartió directamente. Pasando por Marx, R. Garaudy, R. Panikkar, K. O. Appel, L. Boff, J.C. Scannone, así como E. Dussel de la Filosofía de la Liberación, con los que mantiene un vivo diálogo⁷⁷³.

Ya dentro del ámbito hispanoamericano, en primer lugar hay que destacar la huella de su coterráneo José Martí y, nos atrevemos a asegurar, que junto con él todo el legado filosófico cubano de finales del XVIII con José Agustín Caballero, y todo el XIX con la

⁷⁷¹ Es profesor invitado por la Universidad Pontificia de México y la Universidad de São Leopoldo en Brasil. Miembro de la Sociedad Europea de la Cultura, de la Sociedad Filosófica de Lovaina y de la Sociedad Filosófica Intercultural.

⁷⁷² Las entrevistas realizadas a cada uno de ellos se encuentran en: FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Philosophie der Befreiung. Die phänomenologische Ontologie bei Jean-Paul Sartre*. Anhang: Anarchie und Moral. Interview mit J. P. Sartre, Aachen, Materialis Verlag, 1983, p. 354; *Philosophie, justice et amour*. Entretien avec E. Levinas, Concordia, no. 3, 1983, pp. 59-73; Entretien avec Michel Foucault (mit A. Gómez und H. Becker), Concordia, no. 6, 1999, pp. 99-116; *Zu Heidegger*. Interview mit Walter Biemel. Concordia, no. 16, 1989, pp. 2-14.

⁷⁷³ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Marxisme, foi et politique*, Entretien avec Roger Garaudy (mit A. Gómez), Concordia, 9, 1986, pp. 43-56; *La dialéctica de la razón armada. Entrevista con Raimundo Panikkar* (mit A. Gómez), Concordia, no. 9, 1986, pp. 68-99; *Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie*, Interview mit Karl-Otto Apel (mit Klaus Hedwig), Concordia, no. 10, 1986, pp. 51-76 y Concordia, no. 14, 1988, pp. 41-46; *Philosophie, science, politique*, Entretien avec Mario Bunge (mit A. Gómez), Concordia, no. 10, 1986, pp. 51-67; *Die Vernunft im Prozeß der dezentralisierten Diskurse*, Ein Interview mit Manfred Frank (mit Klaus Hedwig), Concordia, no. 13, 1988, pp. 2-27; *Freiheit und Kreativität*, Ein Interview mit Gajo Petrovic, Concordia, no. 15, 1989, pp. 38-44.

poderosa carga espiritual y política de Félix Varela y José de la Luz y Caballero. De fechas más recientes tenemos el pensamiento de J. Vasconcelos, A. Caso, L. Zea, J. Gaos, A. Basave, L. Villoro, A. Wagner Reyna⁷⁷⁴, y otros. El desarrollo del proyecto de la Teología de la Liberación con sus representantes: G. Gutiérrez, L. Boff, J.C. Scannone, también dejan su impronta en su pensamiento⁷⁷⁵.

Para Fornet la filosofía además de teoría es, sobre todo, praxis de un pensamiento comprometido con la tarea más importante que para él debe cumplir la filosofía: su función liberadora, fruto de un pensamiento crítico enraizado en las situaciones de vida con toda la carga de problemas que gravitan sobre los hombres y mujeres. De ahí sus esfuerzos en el desarrollo de los encuentros de Diálogo Norte-Sur donde se promueve una reflexión ética alrededor de este conflicto⁷⁷⁶. A los que se unen, desde 1995, los siete Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural⁷⁷⁷. La octava edición tendrá lugar en Brasil. Precisamente con el propósito de dar un mayor impulso a la filosofía intercultural, desde 1996, edita la serie: *Denkrationen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*.

En su recorrido intelectual, atendiendo a Vallescar, podemos localizar tres momentos nucleares que tienen su arranque en 1978, fecha de la defensa de su Tesis Doctoral. Un primer momento caracterizado por la recepción de una filosofía de corte europeo (1978-1986). Nuestra autora señala que esta etapa se convierte en una especie de preparación que nos permite apreciar y situarnos en su labor de discriminación y asentamiento del conjunto de sus categorías principales que evolucionarían a lo largo de su trayectoria filosófica. En la segunda etapa (1987-1994) inicia el tránsito hacia el modelo

⁷⁷⁴ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Entrevista con Leopoldo Zea*, Khipu, Zweisprachige Kulturzeitschrift über Lateinamerika, no. 2, 1989, pp. 20-22; *Christliche Philosophie in Lateinamerika*, Ein Interview mit Agustín Basave Fernández del Valle, Concordia, no. 12, 1987, pp. 18-28.

⁷⁷⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, /GÓMEZ-MULLER, A., *Positionen Lateinamerikas. Gustavo Gutiérrez, Mario Bunge, Enrique Dussel, Leopoldo Zea u.a.*, Frankfurt/M, Materialis Verlag, 146; FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Emmanuel Lévinas: Seine Präsenz in der aktuellen lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung*, Concordia, no. 29, 1996, pp. 15-18.

⁷⁷⁶ Se han desarrollado hasta el momento doce ediciones de estos encuentros. Las actas pueden consultarse en, FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Concordia Serie Monografías*, Aachen, tomos: 4(1990), 6(1992), 9(1993), 13(1994), 16(1996), 16(1996); FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Serie: Denkrationen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, Frankfurt/M, tomos: 2(1998), 6(2000), 12(2001), 16(2003), 22(2005), 26(2006) y 28(2008).

⁷⁷⁷ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Concordia Serie Monografías*, Aachen, tomos: 19(1996), 48(2008); FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Serie: Denkrationen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, Frankfurt/M, tomos: 4(1998), 11(2001), 15(2002) (Edición en Español: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Documentación del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*, Bilbao, (2003), 19(2004), 25(2006).

intercultural y realiza el trazado principal de lo que constituye su propuesta, es decir, el nuevo paradigma de la Filosofía de la *Liberación Intercultural*. Representando un momento de giro en su vida intelectual. La tercera, y última, etapa (1995...) consolida su propuesta y es el momento de proyectarla hacia una praxis ético-política.

a. Recepción de una Filosofía de corte europeo (1978-1986).

La formación académica de corte estrictamente europea va a propiciar que se produzca en Fornet una recepción acrítica de esta filosofía, como la Filosofía, con mayúsculas, sin más, única y ubicada por encima de contextos y culturas. El carácter universal de la misma no era tema que se planteara y, por tanto, el pensamiento producido en otras latitudes planetarias no dejaba de ser reflejo y eco de esta manera de filosofar. No había filosofías sino, Filosofía. Clara alusión al matiz *eurocéntrico*. Aunque hay un reconocimiento de la dimensión histórica como condición importante en el filosofar: la “dimensión histórica codetermina sus formas de manifestarse”⁷⁷⁸, no obstante, no deja de ser un pensamiento que no tendrá en estos momentos mayor trascendencia. De este modo, y de acuerdo con Vallescar, preguntarse a partir de las condiciones y situaciones socio-histórica equivale a detenerse en lo secundario, desviar a la filosofía y, al final, privarla de su dimensión esencial. La filosofía latinoamericana no pasaba de ser una filosofía deudora de esa Filosofía única y, por tanto, la cuestión de su identidad propia no era cuestión a tener en cuenta: “Somos de la opinión de que la filosofía, en Hispanoamérica, si quiere ser fiel a sí misma y su función humana fundamental debe dejar la determinación de la especificidad hispanoamericana a aquellas ciencias humanas que parecen disponer del instrumental adecuado para ello”, para concluir luego: “haciendo esto, interrogando la circunstancia americana sobre lo esencial circunstanciado en ella, el quehacer filosófico situado en Hispanoamérica será, sin embargo, simplemente filosofía”⁷⁷⁹. Es por eso, que de acuerdo con Carlos Beorlegui, en esta época para Fornet no era menester desgastarse en analizar las circunstancias en medio de las cuales se han desenvuelto las ideas filosóficas latinoamericanas. No habría

⁷⁷⁸ Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c, p. 273.

⁷⁷⁹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *El problema de la existencia o no-existencia de una filosofía hispanoamericana*, en P.A.F.H, pp. 26-28, citada tomada en, VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c, p. 274.

nada nuevo que buscar que incidiera en el núcleo central del filosofar. Era, pues, evidente la idea que tenía de la estricta separación entre filosofía y circunstancia⁷⁸⁰.

La madurez intelectual, propia de la experiencia ya acumulada durante varios años, lo lleva a enfrascarse en una nueva lectura del pensamiento filosófico latinoamericano⁷⁸¹. Ya la contextualidad y situacionalidad del pensar pasan a ser considerados como dimensiones inherentes a todo quehacer filosófico. La centralidad del pensamiento europeo comienza a ser asumida críticamente. Principia de esta manera en nuestro autor un momento importante de inflexión donde las perspectivas epistemológica y hermenéutica se abren a nuevos horizontes. La Filosofía de la Liberación se constituye en paradigma del filosofar que arranca de un determinado contexto. La afirmación hecha anteriormente sufre un giro importante; ahora la formulación será: hay filosofías y no, *una* Filosofía. La filosofía pasa a ser vista como fruto incuestionablemente contextualizado e inculturado. Asumiendo el “principio de contextualización/interculturalidad”⁷⁸², como confirmación de la inflexión en su pensamiento, inicialmente europeo.

De esta manera comienza a “replantearse críticamente la pregunta acerca de una auténtica filosofía latinoamericana, desde una forma adecuada de entroncar la reflexión con su correcto contexto desde el que tiene que emerger”⁷⁸³. No obstante, ese replanteo lo conduce a entrar en discrepancia con el paradigma de la inculturación asumido, por ejemplo, por Juan Carlos Scannone⁷⁸⁴. Pero, este será el momento que nos conduzca a la siguiente etapa.

⁷⁸⁰ Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Publicaciones Universidad de Deusto, tercera edición, Bilbao, 2010, p. 820.

⁷⁸¹ Como ejemplo de las investigaciones desarrolladas durante este período tenemos: FORNET-BETANCOURT, Raúl, “El pensamiento filosófico de José Vasconcelos”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, IX, 1982, pp. 147-177; “Antonio Caso o el ejercicio de la filosofía”, *Logos*, 31, México, 1983, pp. 35-58; “En torno a la posibilidad de una filosofía americana. Entrevista con Luis Villoro”, *Concordia*, tomo 6, Aachen, 1984, pp. 48-57; “La filosofía de José Vasconcelos. Exposición y valoración”, *Logos*, 41, México, 1986, pp. 27-81.

⁷⁸² Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 275.

⁷⁸³ Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, o.c., p. 821.

⁷⁸⁴ Cfr. SCANNONE, Juan Carlos, “Hacia una filosofía a partir de una filosofía popular”, SCANNONE, Juan Carlos/ELLACURÍA, Ignacio, (comps.), *Para una filosofía desde América Latina*, Santafé de Bogotá, Universidad Javeriana, 1992, pp. 123-139; SCANNONE, Juan Carlos/REMOLINA VARGAS, Gerardo/TRIGO, Pedro, *Filosofar en condición de indigencia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1999; SACANNONE, Juan Carlos, *Sabiduría popular, símbolo y filosofía: diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984; *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

b. La etapa del tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994).

Fornet hace un análisis y más que eso, una autocrítica, porque estuvo convencido que los postulados promulgados por la idea de la inculturación en la filosofía serían los que favorecerían ese giro tan necesitado en el pensamiento filosófico latinoamericano. Que propiciaría el deseado reconocimiento y validez de los contextos culturales frente al modelo eurocéntrico. No obstante, el tiempo se ha encargado de demostrarle que no ha sido así. Más aún, sospecha que rezagos del pensamiento hegemónico perviven en la propuesta. Si en un inicio abrazó la idea de la inculturación fue porque se le presentaba como una perspectiva fecunda para emprender el trabajo de la fundamentación teórica de una filosofía latinoamericana. Filosofía que condujera a la adaptación del núcleo duro –el logos- a través de su inserción y arraigo en la cultura, la historia y en el contexto propios. Es decir, se presentaba como un modelo de pensamiento apartado de la repetición e imitación de la filosofía occidental. Dejándose notar en este momento la huella martiana. Recordemos que para Martí era preciso leer, conocer, estudiar lo ajeno, pero no copiar, reproducir o extrapolar a nuestras condiciones históricas concretas. En un último momento la inculturación de la filosofía se da cuenta de la historicidad del logos. Más aún, la asumía como la expresión concreta del proceso de historificación del logos⁷⁸⁵. No obstante, duda de la radicalidad de esta hipótesis para posibilitar que el paradigma de la inculturación represente la base del giro innovador que necesita la pluridiversidad de saberes y culturas presentes en el mundo⁷⁸⁶.

La sospecha fundamental está en que en los modelos desarrollados⁷⁸⁷ se opera con un logos filosófico orientado unilateralmente hacia la tradición occidental. Como especie

⁷⁸⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp.60-61.

⁷⁸⁶ El que haga dudar a Fornet no resta mérito a la propuesta analizada, es más, hay que reconocer la validez y acierto en la búsqueda de la identidad de nuestra filosofía continental. Desde nuestra apreciación la inculturación ha constituido un paso muy importante en la toma de conciencia de los cambios a operar en la filosofía latinoamericana. Se le exhorta a dar un paso hacia una forma de pensamiento que, sabiéndose heredera de sus enunciados normativos-metodológicos, los asume y, al mismo tiempo, los trasciende. Las respuestas más idóneas ante una determinada situación no llegan de “una vez” y de “golpe”, son más bien parte de un proceso discursivo de la razón que se va abriendo camino mostrando cómo se produce un ascenso de la toma de conciencia; las nuevas soluciones y propuestas no son puntos finales, más bien constituyen el desvelamiento de nuevas interrogantes y problemas a resolver. Es así, como vemos la inculturación. Parte del proceso que ahora nos lleva a la interculturalidad, quizá es ésta última, otro eslabón que en un futuro nos descubrirá nuevas insuficiencias, y, entonces, se hablará de una “post-interculturalidad” o el nombre que los sucesores pensadores consideren más oportuno. Formamos parte de los eslabones de una cadena, de un proceso, no de su meta final. Trascendemos el pensamiento de muchos que nos han precedido; de la misma manera que seremos trascendidos en el futuro.

⁷⁸⁷ Cfr. CULLEN, Carlos, *Reflexiones desde América Latina*, 3 tomos, Buenos Aires, 1986-1987; FORNET-BETANCOURT, Raúl, (ed.), *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt/M, 1988; KUSCH,

de un “núcleo duro” al que hay que mirar y, sobre todo, conservar. Algo ya establecido y dado. Lo que indiscutiblemente implica una orientación monocultural de este modelo. Es decir, se opera con un logos cuya racionalidad está ya constituida y definida, imposibilitándolo para que pueda manifestarse en su originaria potencialidad polifónica. Quedando de esta manera, la inculturación, como un proceso de asimilación de la supuesta particularidad de otras culturas. Acudiendo a la metáfora martiana, plantea Fornet, que la inculturación implicaría el reconocimiento de un “tronco” común que se debe plantar en otros suelos, dando frutos propios, pero en ningún momento perder su identidad original. Sería algo así como el “tronco sagrado” donde se ha concentrado, por la fuerza del Espíritu revelado en la Historia, *toda* la savia (la estructura fundamental de la racionalidad). Pero la situación sería totalmente otra sí, como apunta nuestro autor, la inculturación partiera de la hipótesis de la polifonía de lo filosófico. Si llegara a un convencimiento de que su propuesta se viera como una especie de movimiento de transnacionalización del logos mediante la aceptación solidaria de la equivalencia de los logos en que hablan las culturas. Se trataría mejor de injertar el pensamiento filosófico propio de cada contexto cultural (como muestra de esa diversidad polifónica) en nuestra América, pero conservando nuestro tronco.

Injertar el mundo en el tronco propio significa darle la vuelta al problema. La cuestión no es ahora cómo integrar lo propio en el movimiento de lo “universal”; sino como injertar la diversidad del mundo en lo propio. Con esto se rompe el círculo de la dialéctica del conflicto entre lo “universal” y lo “particular”; y con ello se deja atrás también como una falsa cuestión la dificultad del reconocimiento de lo propio o particular sin su anterior justificación ante lo “universal”. Pues ahora hay más bien universales. Los troncos propios en cada cultura son universales concretos. No hay “particularidades” y “universalidad”, sino universalidades históricas. Y todo dependerá entonces de si esas universalidades se capacitan para el encuentro solidario entre sí, o no. Aplicando la idea martiana a la filosofía se tiene la consecuencia de que cada tronco cultural debe fungir como la plataforma desde la que se abre un modo de pensar, que quiere articularse como filosofía, a la tradición filosófica constituida y consolidada ya en otras culturas. Ese tronco propio es la referencia primera, en tanto que universo concreto de vida y de pensamiento, para decir lo propio; pero también para aprender a

Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, 1976; *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, 1878; WIMMER, Franz, (ed.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien, 1988.

ver la contingencia de ese decir y fomentar, consiguientemente, la actitud abierta en ese decir propio; esto es, para que sea en su fondo mismo decir contrastante, concluye Fornet⁷⁸⁸.

- c. Etapa de consolidación de su nuevo paradigma de filosofía. Proyección hacia una praxis ético-política (1995...).

Las observaciones y discrepancias vistas con anterioridad y, siendo consecuente con su posición crítica ante el pensamiento eurocéntrico, hacen que abandone el modelo de una filosofía latinoamericana inculturada y pase a operar con la categoría de *interculturalidad* para la filosofía⁷⁸⁹. De esta manera presenta su propuesta en la línea de la transformación intercultural de la filosofía, tomando como modelo, dada la rica pluralidad cultural existente, el mundo Iberoamericano. La necesidad urgente de que la filosofía, so pena de perecer producto de su marcada monoculturalidad, extienda sus horizontes epistemológicos tomando como base el diálogo abierto con todos los contextos culturales presentes, en este caso en el subcontinente americano, lo impulsa en su nuevo propósito. Pero que desarrolle su propuesta para esta área geográfica no significa que se restrinja a ella. Por el contrario, la apuesta de Raúl es que sea válida para el resto del mundo. O, a caso, la polifonía cultural es “propiedad privada” de Iberoamérica. No son otros mosaicos culturales África, Asia, o la propia Europa. O, el propio mundo no es un verdadero mosaico cultural. Coincidimos plenamente con Carlos Beorlegui cuando plantea, en esta dirección, que de quedarse en el ámbito americano no pudiéramos hablar de un modelo válido, ya que ¿dónde estaría entonces su posibilidad de universalizarse? Y, lo que precisamente trata de proponer Fornet es una forma nueva de universalidad⁷⁹⁰. Una universalidad donde se haga realidad la máxima martiana de “con todos y para el bien de todos” y donde no haya una razón superior hacia donde tengan que mirarse, al estilo de un espejo, las otras para siempre estar “comprobando” si están acorde a lo que señala la razón hegemónica.

De poner a dia-logar y conversar todas las tradiciones en igualdad de condiciones, sin que ninguna reclame sobre sí la supremacía de la razón, ni se sienta poseedora de la verdad, sería uno de los objetivos centrales de esta necesaria transformación que se

⁷⁸⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 65-66.

⁷⁸⁹ Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 291.

⁷⁹⁰ Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, o.c., p. 826.

necesita operar al interior del pensamiento filosófico. Pero, como tendremos ocasión de ver a partir de los epígrafes siguientes, la propuesta de Fonet, a diferencia de las tres anteriores presenta un horizonte mucho más amplio. Si en los predecesores modelos, había coincidencia de la urgente necesidad de re-escribir la historia de la filosofía, y del diálogo como método, estos serían también ejes importantes de su propuesta, pero que no la agotan ni mucho menos. El objetivo es más abarcador, será imprescindible, si realmente se quiere operar un cambio profundo y radical, transformar *todo* lo que *debe* y *puede* ser transformado desde el ámbito filosófico. En el marco antropológico, nos hablará de una “revolución antropológica” que nos haga salir del “analfabetismo intercultural” en que estamos sumidos en este “nuestro mundo”. De la misma manera que de la transformación profunda en los planes de estudios, del cambio de concepción de las Universidades. De la posición crítica ante la cultura en la que nos desarrollamos. Siendo la manera de percibir el concepto de cultura quizá uno de los aspectos en que mayor distancia tome respecto a las otras tres propuestas de la filosofía intercultural. Es por eso que hará un llamado a un disentimiento cultural lo que dicho en otras palabras, es enfocar su mirada al carácter liberador de la filosofía, es decir, a disentir de las condiciones opresoras impuestas por las culturas dominantes en los contextos culturales específicos. Lo que nos permite adelantar aquí, ya que se desprende de lo dicho anteriormente, que opera nuestro autor con un concepto histórico, no ontológico de cultura, no estático, sino dinámico. Su propuesta apunta al aspecto práxico de la filosofía ante los retos del mundo globalizado, asimétrico y uniformizador actual. Filosofar ¿para qué?, vendría a ser la pregunta que cada hombre y mujer, que se dedique a esta noble tarea, debería formularse antes de iniciar su andadura por ella. Para nuestro autor liberación e interculturalidad son dos paradigmas que uno a otro se complementa. De ahí que la transformación intercultural de la filosofía supone un proceso de liberación.

Luego de haber “pasado revista” a las cuatro propuestas, permítasenos unas palabras finales. Llama la atención que los cuatro paradigmas actuales a favor de la transformación intercultural de la filosofía han tenido su origen, su yacimiento, en el pensamiento filosófico occidental. La pregunta por el por qué de este hecho gravita por su propio peso. De momento queremos exponer a la consideración nuestro criterio al respecto. La primera de las hipótesis ya la hemos señalado, y es la que da cuenta de que sus representantes se han caracterizado por una *biografía* precisamente *intercultural*. De

ese contacto fecundo con otras tradiciones de pensamiento han tomado conciencia de que no todo ha sido como lo habían recibido, de que de la misma manera que en la tradición occidental el ser humano se ha cuestionado sobre él mismo y el mundo circundante; también lo han hecho en otras culturas de la humanidad. Rompiendo de esta forma el *mono-círculo* con su *mono-centro* de lo que se ha considerado como la Filosofía. La filosofía occidental es *un mundo* pero que tiene a sus alrededores *otros mundos*.

Una segunda hipótesis la vemos muy en relación con la anterior. Y aquí se nos presenta una disyuntiva, que por no tener en estos momentos una única respuesta exponemos ambas posibilidades. A saber, la toma de conciencia del agotamiento y estancamiento a que ha llegado, luego de un viaje de miles de años, el pensamiento filosófico occidental girando en su mismo círculo ha incidido en la necesidad de oxigenar la vida del “enfermo”, y, de ahí, el buscar nuevos horizontes. O, en sentido contrario, ese excursus que se ha producido en estos pensadores les ha hecho concientizar con más fuerza la situación actual del pensamiento occidental. Por lo pronto son dos planteamientos que nos remiten en definitiva a un mismo problema: la necesidad de propiciar un nuevo impulso al desarrollo de la Filosofía, y con ella la filosofía en el contexto occidental, y esto lo brinda precisamente el diálogo. El “comerciar” nuestras ideas, postulados, hipótesis, interpretaciones, y por qué no, nuestras verdades con las *otras* verdades.

1.6. Analogías y diferencias más significativas entre cada uno de ellos

Los cuatro paradigmas presentados parten de la apodíctica condición de la diversidad cultural presente en el mundo. Que, como hemos tenido ocasión de ver al inicio del capítulo, el proceso globalizador, aparentemente, trata de desembocar en una uniformización forzosa e inevitable⁷⁹¹; sin embargo, la realidad muestra la resistencia de la mayoría amenazada y su disposición para luchar por reafirmar sus respectivas identidades culturales. La solución no estaría en acallar el conflicto, sino en “clarificar adecuadamente sus derechos y deberes y en crear lazos de respeto y solidaridad que nos enriquezcan a todos”⁷⁹². Es decir, abrir las puertas hacia la interculturalidad.

⁷⁹¹ Desde esta perspectiva la monoculturalidad sería una especie de horizonte hacia donde *debe* perfilar sus pasos la humanidad. Es decir, el movimiento sería desde la multiculturalidad inherente a la condición humana, hacia la monoculturalidad.

⁷⁹² Cfr. ETXEBERRÍA, Xabier, *Sociedades multiculturales*, Mensajero, Bilbao, 2004, p. 11.

Desde una perspectiva antropológica, los cuatros asumen que la diversidad cultural se constituye “más como una expresión de la condición humana que como una elección”⁷⁹³. El ser humano es por naturaleza un ser cultural, como apunta Ettxeberria la evolución no ha producido primero al “ser biológico”, que luego devendría social y culturalmente. Por el contrario, la cultura constituye el complemento esencial de los humanos en su devenir de la hominización a la humanización. Por lo tanto coincidimos, en que lo que los humanos tenemos en común “por naturaleza” es ser precisamente seres culturales. Pero esto es sólo la primera parte de la cuestión, porque la manera en que se concreta esa culturalidad será entonces no en una única cultural, sino en múltiples.

La interculturalidad, tomando como fundamento esta multiplicidad cultural, aboga por el diálogo entre ellas. No sólo se trata de tolerar las otras formas. Como apunta Fornet, para la interculturalidad la tolerancia es poco. Hay que ir más allá, a aprender a convivir realmente con amor y aprender a compartir vidas. La interculturalidad, si bien recoge el bastón de la multiculturalidad, busca una mejor calidad en las relaciones humanas y entre las culturas⁷⁹⁴. El ser humano está para existir con relación a otros, para

⁷⁹³ Ibídem, p. 15.

⁷⁹⁴ Al respecto resultan aleccionadoras las palabras de dos de los participantes en un diálogo mantenido entre miembros de cuatro comunidades geográficas distintas, procedentes de África Negra, el Magreb, América Latina y Cataluña. En el cual, se creó un punto de encuentro que propiciara el intercambio de experiencias entre miembros de comunidades de emigrantes enraizadas en Cataluña. Es decir, hablamos de los “no profesionales” que exponen sus puntos de vistas a partir de las duras experiencias de la vida. “La mayoría de la gente de aquí de Europa entiende muy bien lo que quiere decir la interculturalidad. Quiere decir que los inmigrantes hemos tenido que dejar nuestra cultura y coger la de aquí. Aquí están todos encantados cuando ven a un niño africano, negro, que habla catalán. La gente de aquí sólo se preocupa de cómo el inmigrado asume la cultura de aquí, pero por su cultura de origen ni pregunta. Esto es tratarlo como la parte inferior. Y, con este esquema, siempre se pensará que no hay nada que enseñar al superior, que sólo es el inferior el que tiene que aprender”. Las siguientes reflexionan sobre el modelo de sociedades multiculturales implantados en varios países y pretenden presentarse como paradigmas de sociedades donde se han logrado buenos niveles de integración e intercambio culturales. “Hablar de interculturalidad supone dejar atrás los sistemas que ahora hay en Europa, olvidarlos. En Londres hay una multiculturalidad, que está funcionando de toda la vida. Si vemos lo que ha pasado en Londres, nos damos cuenta de que allí no ha habido integración. El modelo inglés se ha basado en la multiculturalidad. En Londres salta a la vista que hay un mosaico de sociedades. Hay una multiculturalidad, pero no existe una sociedad londinense integrada. Porque los judíos viven en el barrio judío, van a las escuelas judías y a las tiendas judías. Los árabes viven al lado, pero van a sus escuelas y no pueden ir a las escuelas de los judíos, y viceversa. Los guineanos visten con sus ropas, compran en las tiendas guineanas, en la calle hablan su idioma, comen comida africana en sus colegios, todos los guineanos comen la comida de su pueblo. Uno de los casos donde ha habido cierto contacto es el de los chinos, porque ellos tienen la comida rápida que está tan extendida. Pero esto no quiere decir que haya habido integración. Este modelo multicultural es un fracaso. (...) Las culturas pueden coexistir, pero sin que haya ninguna relación entre sus miembros. (...) Y, sin embargo, son vecinos. Cada uno tiene su propia cultura, cada uno lleva su propia vida, cada uno lleva a sus hijos a sus *ghettos*. Nos empeñamos en hablar de multiculturalidad, cuando tenemos ejemplos clarísimos de lo que hasta ahora se ha considerado multiculturalidad no funciona”. Cfr. VV.AA., *La interculturalidad que viene. EL diálogo necesario*, Icaria Antrazyt, Fundación Alfonso Comín, Barcelona, 1998, pp. 116-118.

comunicarse, reaccionar, influir y ser influido; es decir, para obrar recíprocamente. La interacción es la esencia del ser humano. De ahí, que convengamos en afirmar que la cultura es interacción, a nivel nacional, de comunidad e internacional. Interacción es lo que la cultura hace. Interacción es la práctica de la cultura. Las culturas serían una especie de vehículos de pensamiento y acción⁷⁹⁵.

Además entre cada uno de ellos hay otros puntos de coincidencia. En el caso de las propuestas de Wimmer y la de Mall es común la crítica contundente a la filosofía europea que se ha erigido como la filosofía de validez universal y absoluta en medio de un contexto de globalización mundial que lleva a interrogarse por las culturas y filosofías particulares. De manera tal, que, al mismo tiempo que se respeta y tienen en cuenta cada tradición de pensamiento filosófico; se hace énfasis en la contextualidad de las mismas, nacidas al calor de determinadas condiciones culturales. Lo que pone en entredicho la universalidad de cualquier forma de pensamiento, si no es nacida como fruto del diálogo intercultural. No obstante, aunque se habla de la fuerza uniformizadora de la globalización la postura de ambas ante ella es un tanto ambigua⁷⁹⁶. Por su parte, las propuestas de Panikkar y Fornet, articuladas a un marco mayor, corresponden a una conciencia postcolonial. Asumen la comprensión socio-antropológica de la cultura, vinculada a los términos de inculturación y de contextualización, apuntando a sus caracteres de dinamicidad e historicidad, que la configuran de forma continua. Se inscriben en las tradiciones correspondientes a las filosofías dialógicas, aunque se observan hasta cierto punto un giro en tales planteamientos. Ya que hacen, del diálogo una de sus temáticas explícitas de estudio y, unido a la intersubjetividad, dos de sus principios fundantes. Lo que los lleva a expandir la filosofía a todos los horizontes posibles más allá de la tradición occidental, a distintas disciplinas, textos y contextos diversos y cambiantes. Finalmente, ambas propuestas persiguen el objetivo de una transformación no sólo de la filosofía, sino de la civilización actual⁷⁹⁷.

Pero veamos ahora cuáles serían sus puntos de distanciamiento. Para lo cual nos apoyaremos, fundamentalmente, en las opiniones de Fornet-Betancourt durante una

⁷⁹⁵ Cfr. BREYTENBACH, Breyten, "Interacción cultural", en VV.AA, *Los derechos culturales como derechos humanos*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1979, p. 71.

⁷⁹⁶ Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 196.

⁷⁹⁷ Cfr. *Ibíd*em, p. 197.

entrevista realizada por la investigadora italiana Marisa Di Martino⁷⁹⁸ y la obra ya citada de Diana de Vallescar.

Partamos de sus apreciaciones sobre los argumentos del modelo interreligioso de Raimundo Panikkar. Para Fornet, como hemos confirmado ya, el punto nuclear trata de un diálogo entre religiones. En el trasfondo de su modelo están las religiones en diálogo. Y de ahí viene también el problema central: ya que en este diálogo una religión afirma que es la religión verdadera, porque es una religión revelada, que es la religión cristiana. De esta suerte, nos señala, se plantea el problema de la verdad, de la manifestación verdadera de lo divino en las religiones. Este modelo de diálogo interreligioso de la filosofía intercultural, a través del diálogo entre religiones, va a tratar de hacer posible que las religiones relativicen su pretensión de ser la única manifestación de la verdad de Dios para que Dios se pueda revelar en muchas religiones. Cada una de estas religiones así como las culturas representarían las muchas caras de Dios. De ahí que, las religiones serían las caras a través de las cuales Dios se hace presente a estas comunidades culturales. Esclareciendo sus apreciaciones señala que sería más o menos lo siguiente: digamos que hay un Dios, pero con muchas caras, que estarían encarnadas en las distintas religiones. Dicho muy esquemáticamente: el diálogo intercultural de Pannikar es un esfuerzo por poner las culturas en diálogo en función de la cercanía y de la paz entre las religiones.

Por su parte, la propuesta de Mall tiene como trasfondo la idea de que nosotros, para entender al otro, tenemos que renunciar a un modelo hermenéutico fijo. Ante la pregunta: ¿Cómo comprendemos al otro? De acuerdo con Mall, sería a partir de que posibilitemos que ese otro sea desde su cultura un “intérprete”. Para Fornet, y como veremos más adelante, constituirá una de las principales diferencias con respecto a su propuesta, el que el modelo de la hermenéutica intercultural trabaja con el concepto de cultura como un bloque, como tradición – una cultura, una tradición –, por eso, una hermenéutica intercultural sería una hermenéutica de las tradiciones en las que cada cultura se condensa como tal cultura; entonces, es un diálogo, apunta, de la interpretación de las matrices que hacen posible la intelección de una cultura. Además, siguiendo a Vallescar, en Mall, a diferencia de Wimmer, su concepción de la transculturalidad se limita a indicar su uso y aplicación en distintas ciencias, que al

⁷⁹⁸ Cfr. DI MARTINO, Marisa, “Transformación intercultural de la filosofía”, en http://www.topologik.net/Fornet-Betancourt_numero_5.htm. Se trata de la *Revista Topologik.net. Collana di Studi Internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche*, Número 5, 2009.

parecer han optado por un punto de referencia y lenguaje que les permite informarse mutuamente más que comunicarse. Sin embargo, en el caso de la interculturalidad estos puntos no existen y sólo pueden surgir mediante sus aproximaciones en el diálogo, además de pretender ir más allá de la simple información. Mall permanece en la línea del diálogo comparativo de las culturas. Lo que no deja de ser un punto problemático porque implica ya la posesión de un punto de referencia⁷⁹⁹.

Acerquémonos al tercero de los modelos. El de la polilógica de la razón de Wimmer. Para nuestro autor, el filósofo austriaco parte de una tradición filosófica europea, de la tradición de la razón y, análogamente a la argumentación que hace Pannikar con la religión, Wimmer plantea una razón con muchos *logos*, que se dice de varias maneras; entonces, el diálogo intercultural estaría en crear esta polilógica. Es decir, una especie de polifonía, para crear un ámbito de reunión donde las voces de la razón hablan y se escuchan. En este encuentro se puede escuchar cuantas voces y cuantos *logos* tiene la razón y cuantas maneras tiene la razón de dar razón de sí misma. Wimmer se centra más en reconfigurar una historia de la filosofía que se aleje de todo pensamiento centrista. Para él ésta historia de la filosofía es ya una hermenéutica y está convencido y afirma la aportación de todas las culturas y tradiciones para la humanidad. Sin embargo, aún se mueve en la línea de ir sumando o incorporando tradiciones a un esquema, que ya tiene, y no cuestiona suficientemente, según Vallescar. Al parecer su propuesta conduciría a una universalidad englobante o super-cultural, bastante problemática. Por otra parte, en cuanto a la temática de la transculturalidad se distancia en cuanto a su tratamiento y concepción respecto de Mall, como se anotó anteriormente. Para Wimmer la transculturalidad sería una especie de intento por definir en términos modernos la vieja idea de la aspiración de la universalidad⁸⁰⁰.

Finalmente, pasando a su modelo *histórico-liberador*, nos revela Fornet la que considera, desde su punto de vista, la diferencia fundamental con respecto a los tres anteriores. Siguiendo a Raúl, ellos tienden a “*ontologizar*” las culturas; a creer que las culturas o las religiones son bloques, entidades dadas con una tradición, una lengua, una religión. Por su parte, está convencido de que las culturas son productos históricos. De ahí que nos habla de la historificación de las culturas. Coincidimos en su apreciación de que al ser productos históricos las culturas dependen mucho en su creación del lugar

⁷⁹⁹ Cfr. VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 196.

⁸⁰⁰ *Ibidem*

social que tienen las personas. Lo que va a implicar el que haya muchas maneras de participar en una misma cultura. Como por ejemplo, un italiano pobre no participa de la misma manera en la cultura italiana que un italiano rico; por eso, la cuestión del lugar social es muy importante para ver de qué manera una persona participa en una cultura. Y coincidiremos en que esta peculiaridad en el tratamiento de la temática no la encontramos en los autores precedentes. Pero, a nuestro modo de ver y analizar el asunto, lo más significativo está en la trascendencia que va tener para toda la forma de articularse su propuesta. Su apuesta se dirige más hacia la *práctica cultural*. Hacia la experiencia que van teniendo día a día los seres humanos. Experiencias conflictivas, cambiantes. Llenas de inconformidades con el modelo cultural imperante y muchas veces impuesto en las sociedades. Las culturas, hijas de unas condiciones históricas determinadas, que se debaten siempre en la tensión dialéctica que representan la tradición y la modernidad, lo establecido y lo transformable, lo estático y lo dinámico, lo viejo y lo nuevo, están en constantes procesos de transformaciones. Pero además, de la misma manera que las culturas son entidades dinámicas; así también debemos concebir el diálogo intercultural, como un proceso abierto, activo y ajustando sus formas a las condiciones históricas⁸⁰¹.

Muy importante en este sentido resultan las cuatro dimensiones que nuestro autor destaca en cuanto al tema de la pertenencia cultural. En primer lugar, pertenecemos a una cultura que hemos recibido como *herencia*. Llegamos a una sociedad marcada ya por un determinado contexto y ambiente culturales, los cuales nos son imposibles escoger de antemano⁸⁰², nos son donados. Segundo, resultado de los procesos *educativos*, somos instruidos en unas determinadas tradiciones sea por las vías que sean: la familia, la escuela, el intercambio con los otros miembros del grupo social. Un tercer nivel está relacionado con la *práctica cultural* que hace cada individuo. No necesariamente tiene por qué haber coincidencia siempre en las maneras de proceder en

⁸⁰¹ En correspondencia con los postulados expresados por Fornet en este momento, nos encontramos con las ideas de Tzvetan Todorov, el cual apunta lo siguiente: “La imagen de unidad y de homogeneidad que ésta (la cultura) gusta de dar de ella misma procede de una inclinación del espíritu; es muestra de una decisión *a priori*. En su propio interior, una cultura se constituye a través de un trabajo constante de traducción, por un lado porque sus miembros se dividen en subgrupos (de edad, de sexo, de procedencia, de pertenencias socioprofesional), por otro lado porque las vías mismas a través de las cuales se comunican no son parecidas. Cada uno de nosotros, lo sepamos o no, participa de varias culturas a la vez; la “cultura francesa” es la suma de esos subconjuntos, no su fusión”. Cfr. TODOROV, Tzvetan, *Las morales de la historia*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 110.

⁸⁰² Hay relación con la primera de las tesis de Panikkar de las Pistas sobre la génesis del pluralismo que señalamos al analizar su modelo. Donde, recordamos, hay una conciencia *indiferenciada*: todos entran en el mismo saco.

correspondencia con la cultura heredada y ni con la enseñada. Y por último, menciona el que para él constituye el más importante, a partir del cual distingue su modelo del resto. Es el nivel de la *crítica*, donde el individuo se cuestiona su manera de *estar y ser* en su medio cultural. Interrogantes como: ¿qué cultura me *gustaría*; cuál *quiero* no sólo para uno mismo, sino para los otros?, ayudarían a ilustrar lo que se quiere expresar con este último nivel.

Justamente para subrayar el acento propio de su propuesta frente al modelo interreligioso que se alimenta del diálogo entre las religiones, frente al modelo de la hermenéutica que se decanta por buscar la clave de interpretación de una cultura; o frente al modelo de Wimmer que se orienta a la posibilitación de la polilógica, es que ha denominado su propuesta como **“histórico-liberadora”**. “Mi perspectiva –puntualiza Fornet- busca más bien la puesta en contraste de las prácticas interculturales con la historicidad, que pertenece a la vida cotidiana, buscando la transformación de las culturas a través de la práctica intercultural. Más que de culturas en abstracto, hablamos de prácticas culturales, porque nosotros practicamos una cultura”⁸⁰³.

Con todos los elementos vistos y analizados, pasaremos a continuación a centrarnos en el paradigma *histórico-liberador*.

II. Modelo histórico-liberador

2.1. Cómo comprender la filosofía intercultural a partir de este modelo.

Un acercamiento a su definición

Sólo una acotación necesaria antes de continuar. Para abordar la cuestión referente a esclarecer lo más posible esta nueva propuesta filosófica, nos valdremos de los numerosos textos de Raúl Fornet-Betancourt sobre la materia, a los cuales, desde luego, incorporaremos toda la bibliografía adicional, humanamente posible, que ayude a complementar y fundamentar las ideas. A lo que se sumarán nuestras opiniones particulares.

Quizás sea más conveniente iniciar por afirmar qué no es la filosofía intercultural. En este sentido podemos decir que no estamos en presencia de una *nueva* filosofía que vendría a unirse a otras como lo fueron en su momento la filosofía de las ciencias, de la

⁸⁰³ Cfr. DI MARTINO, Marisa, “Transformación intercultural de la filosofía”, en http://www.topologik.net/Fornet-Betancourt_numero_5.htm, o.c.

historia, de la cultura, del lenguaje, etc. No se ha de confundir con una abstracción supercultural, que eluda diferencias concretas; antes bien, desde éstas se orienta al diálogo, que excluye el dominio de una sola forma de pensar y supone la polifonía de la razón como posibilidad fundante, trasfondo irreductible de diferentes mundos de vida cargados de contexto y de cultura, momentos centrales de condensación de una tradición particular de comprensión de mundo y de historia, autonomía, autoctonía intelectual, derecho de ver las cosas desde el propio contexto⁸⁰⁴. Es decir, nos enfrentamos a una *nueva actitud* de asumir el pensamiento filosófico. No se trata de *crear* una nueva filosofía, sino de cultivar una nueva forma de relación e interacción entre filosofías conscientes de que, por sus referencias a diferentes matrices culturales, hablan, es decir, contribuyen al proceso de intelección y de orientación de lo real o, si se quiere, nombran el logos con un *acento*; que identifica, pero no separa, porque es la articulación de la situación en que se va cumpliendo la dialéctica de la singularidad de lo universal y de la universalización de lo singular⁸⁰⁵. La filosofía intercultural no busca hacerse ella un lugar, un “hueco”, en el concierto de las diversas “modalidades” de los acercamientos a la filosofía. Su interés va en la dirección de contribuir ella a hacer lugar, o más bien, hacer lugares de encuentros, a los diversos planteamientos filosóficos presentes en las culturas de la humanidad. Hacer lugares que allanen, es decir, que eliminen obstáculos, al camino/caminos siempre abiertos al diálogo intercultural fecundo, sincero y solidario.

Además, la propuesta de la interculturalidad no debe confundirse en ningún caso con los intentos de formulación de una nueva filosofía de las culturas. Tampoco se trata de buscar lo “filosófico” en las culturas para ir creando una especie de corpus teórico ampliado con las riquezas que se puedan ir descubriendo en el análisis de las culturas. Esto significa que, la filosofía intercultural no se debe confundir con un programa de ampliación de la filosofía vigente. En este sentido nos podríamos cuestionar: ¿qué sentido tendría seguir profundizando la brecha de la monoculturalidad practicada hasta este momento? Esto sería como seguir nadando en las mismas aguas. Su línea programática intenta más bien poner las bases para un re-posicionamiento de la filosofía en el sentido de sacar su historia de las limitaciones de un solo y único lugar de nacimiento. Y es que, de la misma manera que nace en Grecia, así también nace en

⁸⁰⁴ Cfr. PICOTTI, Dina, “Sobre “Filosofía Intercultural”. Comentario a una obra de Raúl Fornet-Betancourt”, *Stromata*, No. 52, 1996, p. 290.

⁸⁰⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 211.

China, la India, América. Re-posicionar la filosofía es así liberarla del peso de echar raíces en un solo lugar, ser monolocal, y de comprenderla como cosmopolita, como ciudadana del mundo, que en cada rincón cultural de este mundo tiene su casa y los medios necesarios para articularse como tal. La perspectiva intercultural propone no favorecer de entrada ningún modelo de universalidad, para buscar un nuevo tipo ecuménico de relación entre las culturas, que acaso lleve a vislumbrar que la universalidad se hace en y por la solidaridad de los logos⁸⁰⁶.

Coincide Josef Esterman en apuntar que no se trata de una deconstrucción de la tradición occidental dominante, sino de una actitud filosófica alternativa, de una crítica del mismo quehacer filosófico, de sus presupuestos y métodos, de sus sujetos y de su institucionalidad. La conciencia de la culturalidad de cada filosofar es el punto de partida, tanto para la crítica intercultural de paradigmas mono-culturales (culturocéntricos) como para la elaboración y promoción de filosofías culturalmente situadas y contextualizadas. La crítica se dirige a cada filosofía que se considera “universal” en sentido *a priori*, es decir que se autoconcibe y se reproduce como meta-cultural. Aunque esta crítica no se limita a ella, es sin embargo la filosofía occidental la que está sobre todo en la mira del cuestionamiento intercultural. Para la perspectiva intercultural, la tradición occidental es una tradición filosófica muy valiosa y de gran prestigio, pero de ninguna manera la única, ni la suprema o la que funja de árbitro en una “competencia de sabidurías”. La “redención” de la filosofía occidental de su complejo de superioridad y de su afán absolutista le permitirá a la vez abrir los ojos a la diversidad paradigmática en el transcurso de su historia. Pero tal reposicionamiento sólo puede realizarse en confrontación con y en apertura hacia la alteridad filosófica, es decir mediante una actitud intercultural desde la misma tradición occidental⁸⁰⁷.

Su eje metodológico, como apunta Fornet, nos lleva a plantear que la filosofía es, sobre todo, confrontación discursiva con los factores todos que conforman y forman el horizonte de vida y de pensamiento del tiempo histórico correspondiente, por lo que es incorrecto reducirla a meras críticas o interpretaciones de textos. La labor hermenéutica iniciada en los textos filosóficos debería concluir en el examen que resulta del enfrentamiento con el contexto en el cual se inserta dicha obra. Lo que significaría, además, examinarla a través de la “lupa ancha” que deje traslucir la diversidad cultural

⁸⁰⁶ Ibídem, pp. 241-243.

⁸⁰⁷ Cfr. ESTERMANN, Josef, “De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas”, o.c., pp. 79-80.

de cada realidad histórica. A partir de lo anterior, se opera entonces con una concepción pro-posicional de la filosofía cuyo núcleo formal-metodológico, condición para que la filosofía pueda ejercerse como crítica histórica, quedaría configurado por estas dos cualidades fundamentales: *interdisciplinariedad* e *interculturalidad*. Interdisciplinar, porque se toma conciencia que nos encontramos en una época marcada por una nueva constelación de los saberes, que nos confronta con el desafío de modelos de racionalidad específicos; y, por eso mismo, incapaces de decidir, desde su estructura interna, sobre las cuestiones fronterizas que se vislumbran desde sus límites. En otras palabras, es más necesario que nunca el establecimiento de un “diálogo de saberes como modalidad de investigación”⁸⁰⁸ que genere una conciencia sobre la relatividad del saber y del conocimiento. Una sola disciplina no puede dar cuenta de las complejas realidades a las que nos enfrentamos. Coincidiremos en que la corriente interdisciplinar pretende superar la separación entre las disciplinas, que sin duda ha cumplido, y cumple, su papel en la necesaria división del trabajo intelectual, pero que llevado al extremo impide una comunicación de saberes y una fecunda interacción entre especialistas. Y es que los filósofos, aislados, tienen menos posibilidades de descubrir las complejas interacciones que generan las nuevas tendencias. Apuntando con Fornet que, estos modelos de racionalidad disciplinar están llamados a convertirse, por el reconocimiento mismo de sus límites, en racionalidades consultantes; y el método de la “consulta” es precisamente la interdisciplinariedad⁸⁰⁹.

Intercultural, porque se asiste a la emergencia consciente de tradiciones de pensamiento que han sido sepultadas o marginadas por la dinámica de expansión imperial de un *logos* monocultural que ha tratado de uniformar la historia de la filosofía.

⁸⁰⁸ Cfr. LADRÓN DE GUEVARA, Ricardo Dávila/SILVA, Juan Manuel, “El diálogo de saberes como modalidad de investigación. Entrevista a Francisco González”, en LADRÓN DE GUEVARA, Ricardo Dávila/SILVA, *Interdisciplinariedad y procesos participativos en investigación y en educación*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2006, p. 139 y sgs. “¡ Cuán urgente es la necesidad de redescubrir la unidad del saber y de hacer frente a la tendencia a fragmentar y la falta de comunicación que son, con demasiada frecuencia, la tónica en nuestras escuelas!”, BENEDICTO XVI, “Discurso a los participantes en el I Encuentro de Rectores y Docentes de las Universidades Europeas”, *Revista Cristianismo, Universidad y Cultura*, Año VIII, No. 15, Enero-Junio, 2007, p. 1.

⁸⁰⁹ La fragmentación de los saberes hace que la verdad quede pulverizada ante la suma de respuestas, la mayoría de ellas contradictorias, procedentes de distintas disciplinas y metodologías utilizadas. Es por ello que la integración de los saberes es una tarea previa con objeto de recuperar la unidad perdida de la ciencia o el conocimiento. Y esta tarea necesariamente pasa por la reflexión epistemológica acerca de una pluralidad de métodos. El error ha sido un método, un paradigma. Cfr. LÓPEZ-BARAJAS ZAYAS, Emilio, “Integración de saberes y metodología”, LÓPEZ-BARAJAS ZAYAS, Emilio, (ed.), *Integración de saberes e interdisciplinariedad*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1997, pp. 13-14.

No obstante, por interculturalidad no se comprende aquí una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas (o, en este caso concreto, un diálogo entre tradiciones filosóficas distintas) en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura o disposición* por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias *en relación* con los llamados “otros”. De ahí que se trate, de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el “analfabetismo cultural” del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la “propia”, para leer e interpretar el mundo. En este sentido interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los *nombres propios* con que nombramos las cosas⁸¹⁰. Y a nuestro modo de ver el asunto, consideramos como un aspecto primordial lo referente a la interculturalidad como fruto de una experiencia de vida, más que de un mero aprendizaje intelectual. No se trata sólo de *saber* –porque lo hemos aprendido– que debemos practicar la interculturalidad como forma de estar en el mundo; sino, sobre todo, de *sentirla y gustarla* en la *interioridad* de nuestro ser, resultado de la vida misma que se practica⁸¹¹.

La filosofía ha entrado de esta suerte en crisis. Pero su crisis, que es resultado finalmente de esa interpelación por las otras tradiciones, patentiza que si la filosofía se ha convertido en problemática para sí misma, ello se debe sobre todo a su uniformidad, esto es, a su determinación monocultural. Esa nueva situación histórico-cultural nos impone reconocer que la época de las filosofías monoculturales está definitivamente clausurada y que deberíamos, por consiguiente, fomentar una nueva figura a partir del intercambio solidario entre las culturas y sus tradiciones de pensamiento filosófico⁸¹².

Hay, además, un elemento adicional en esta nueva propuesta. Es lo que tiene que ver con la intención de constituirse en un momento de esperanza en cuanto que quiere expresar el posible aporte de la filosofía intercultural a la transformación del mundo. Así, la propuesta es: trans-formar la filosofía en vistas a su mejor contribución a la

⁸¹⁰ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, (Ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, p. 15.

⁸¹¹ Desde luego que en el trasfondo de esta afirmación está la conocida tesis de Ignacio de Loyola donde nos dice: “No el mucho saber harta y satisface el alma, sino el sentir y gustar de las cosas internamente”. Cfr. LOYOLA, Ignacio de, *Ejercicios Espirituales*, o.c., p. 9.

⁸¹² Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 57-58.

transformación de la vida y del mundo. En este sentido, señala Fornet, se opta por una concepción de la filosofía profundamente antihegeliana. La humanidad está urgida de una filosofía que no llegue con retraso y su palabra esclarecedora y orientadora sea dicha antes que sea demasiado tarde. Cuando la insostenibilidad del mundo llegue a límites verdaderamente irreversibles, ya para qué la necesitaremos. La filosofía no puede darse el lujo de sentarse a esperar a que el “búho de Minerva levante su vuelo al romper el crepúsculo”⁸¹³.

Por nuestra parte, apostamos por una filosofía que sea capaz de ir al ritmo de la historia, interviniendo en ella y considerando su intervención en la historia humana como la mejor forma de realizar su historización. La filosofía es conocimiento, búsqueda de la verdad, pero para transformar y resolver problemas concretos. Es por eso, que se parte de la hipótesis de que una filosofía de contextura intercultural podría contribuir a que el mundo del hombre sea menos uniforme o, que positivamente dicho, a que la historia humana vaya adquiriendo cada día el carácter de una orquesta sinfónica en la que la pluralidad de las voces es el secreto del milagro de la armonía⁸¹⁴.

Hablamos, pues, de una apuesta por una filosofía que brote de la actitud de un pensamiento que sabe que todas las comunidades humanas construyen un saber para actuar que está codificado de diferentes maneras; y ese saber parte de su interacción con el entorno físico, político, social, religioso y cultural, que se nutre además de la interacción al interior de la sociedad y de su interacción con otras sociedades. Es una filosofía, como apunta nuestro autor, que sabiendo de sus límites culturales, no solamente tolera otros pensamientos sino que se solidariza con ellos, porque, precisamente por reconocerlos como mundos propios, es consciente de que es con la ayuda de esos universos como puede abrirse a lo universal. La filosofía intercultural quiere ser, en una palabra, una filosofía que se practica desde la *mutua asistencia cultural*⁸¹⁵. Esa que arranca del reconocimiento de ese *otro concreto* en una de sus

⁸¹³ El conocido texto de Hegel dice así: “Por lo demás, para decir aún una palabra sobre la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, la filosofía llega siempre demasiado tarde. Como *pensamiento* del mundo sólo aparece en el tiempo después de que la realidad ha cumplido su proceso de formación y se ha terminado. Lo que enseña el concepto lo muestra necesariamente igual la historia, de modo que sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y se hace cargo de este mundo mismo en su sustancia, erigido en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces se ha envejecido una figura de la vida y, con gris sobre gris, no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo levanta su vuelo al romper el crepúsculo”. Cfr. HEGEL, Georg Wilhelm Friederich, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufi, S.A., Madrid, 1993, p. 61.

⁸¹⁴ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 60.

⁸¹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 372.

cualidades o características particulares, no accidentales. Es impensable reconocer la identidad de una persona particular sin, al mismo tiempo, reconocer su pertenencia a una forma de vida socio-cultural. Hablamos, pues, de un *derecho humano fundamental* como lo es el “derecho a la propia cultura (o a la pertenencia cultural)”. Al mismo tiempo, el discurso sobre el “derecho a la propia cultura” remite al hecho de que aquí no sólo se trata del reconocimiento de la *pluralidad de tradiciones culturales particulares*, sino que también –simultáneamente- del reconocimiento de una *norma universal de justicia* que incluye a todos. Evidentemente esta norma universal inclusive tiene que ser capaz de poder señalar los límites tanto del respeto por el pluralismo de la diversidad de valores culturales como los de sus pretensiones normativas. Pues la *vigencia universal* de la norma de justicia –es decir, de la igualdad de derechos de las diversas tradiciones culturales- es una condición de posibilidad para la coexistencia y la cooperación de las diferentes culturas en vista de los problemas comunes de la humanidad⁸¹⁶.

La condición de posibilidad para que la filosofía intercultural pueda presentarse con pretensiones de universalidad está precisamente en que se inicia con la toma de conciencia de arraigo y situacionalidad de su pensamiento a un contexto cultural específico. Y más todavía, como puntualiza Fornet, su arraigo a una situación de vida específica. De esta manera, muestra que el camino de la universalidad puede y debe discurrir por una vía alternativa a la desplegada hasta la actualidad. Para ella la verdadera universalidad necesita tomar en serio la contextualidad histórica de la vida humana en toda su pluralidad, porque se ocasiona y desarrolla justamente mediante procesos contextuales de intercambio y de común entendimiento. Lo anterior disipa cualquier duda que pueda suscitar la supuesta contradicción entre contextualidad y universalidad. Es más, la condición de universalidad se avala a partir de la contextualización de ese supuesto universal. De la misma manera, que el pensamiento contextualizado se confirma en el contraste con otros. Para clarificar más lo que

⁸¹⁶ Cfr. APPEL, Karl-Otto, “El problema de la justicia en una sociedad multicultural”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl/SENENT, Juan Antonio (Eds.), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*, Editorial MAD, S.L., Sevilla, 2004, p. 197. Desde el punto de vista moral, apunta Appel, que la concepción de una *sociedad multicultural* debe estar fundamentada por un principio que él llama de *complementariedad*. El cual debe de reconocer, desde sus comienzos, los valores opuestos polarmente como condición previa y complementariedad recíproca: debe de reconocer la pertenencia de los seres humanos a tradiciones culturales singulares y divergentes y asumir su obligación común con respecto al respeto de las normas básicas de la justicia –también intercultural- y la responsabilidad de todos para solucionar juntos problemas de convivencia humana. Está convencido de que esta concepción de *complementariedad* puede abrir un camino prometedor para la solución de nuestro problema en la búsqueda de una explicación y fundamentación filosófico-moral del hecho del multiculturalismo.

tratamos de expresar, cabrían las siguientes interrogantes: ¿De dónde partir para el diálogo intercultural, para escuchar al *otro*, para aprender de él, sino de lo que tenemos concebido como *propio*? ¿Qué tengo para aportar que no sea lo “producido” en el contexto histórico-social-cultural-religioso propio? De eso propio que nace de lo profundo, de la raíces que se hunden en lo más hondo, desde ahí es que partimos y nos abrimos al diálogo. Coincidiendo aquí con Frantz Fanon, es ese carácter propio, nacional lo que hará a la cultura permeable a las demás culturas y le permitirá influir, penetrar a otras culturas. Lo que no existe no puede actuar sobre la realidad, ni siquiera influir en esa realidad⁸¹⁷.

Así, anotamos con Raúl, que la filosofía intercultural es actualidad de problemas de nuestro tiempo, porque es una filosofía que no sólo es de este mundo, sino que está en él con el ojo crítico siempre abierto y alerta. Como afirma nuestro autor, es “actualidad” en la que se actualiza un posicionamiento ético ante los problemas que se presentan como los más urgentes de cara a la supervivencia de la humanidad. Otro elemento fundamental, sin el cual no se sostiene el edificio de esta nueva actitud en el filosofar, es el que apunta a que esa toma de posición ética se refiere concretamente a la opción de fondo de ver lo que sucede en nuestro tiempo con los ojos de los y las víctimas de las “realidades” que genera el aparato dominante de nuestro tiempo. Una filosofía que busca devolver la voz a los que una vez se la negaron poniéndose al lado de la diversidad cultural marginada, en muchos casos destruida por las “grandes y nobles obras” de empresas coloniales e imperiales en nombre del “progreso” occidental, hijo legítimo del proyecto de la modernidad capitalista. De ahí que, entre sus intenciones esté la de ejercitarse en tratar de realizar un ejercicio de relectura y de recomposición de nuestro tiempo desde y con las memorias de la diversidad cultural de la humanidad⁸¹⁸.

⁸¹⁷ Cfr. FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Prólogo de Jean-Paul Sartre, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México, 1965, p. 224.

⁸¹⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, oc., pp. 131-133. “Desde que, al interior de la cultura europea, se decide expulsar de los procesos de generación, de comunicación y de transmisión del saber la búsqueda de la sabiduría por considerarse que ésta retrasaba la marcha del conocimiento al tomar en cuenta en dicha marcha momentos de contemplación o meditación sobre qué es lo que realmente hay que saber, así como momentos de “ética” y “patología”, (...) comienza a imponerse en Europa una tradición dominante que reduce el ejercicio del *logos* a la “técnica” de la racionalización, entendiéndolo por ello concretamente la “técnica” de producir un saber que, además de racional, debe ser industrializable. Desde este momento, que hay que ver a la luz de un largo proceso de historia social y política en cuyo curso emerge el capitalismo (¡como formación económico-política, pero también como *forma mentis*!), Europa desarrolla, define y consolida lo que Max Weber ha llamado su camino especial o peculiar; su camino de racionalizar todos los ámbitos de la vida humana y de someter la búsqueda de conocimiento y de saber a esa finalidad. Como consecuencia es también a partir de ese momento (...) cuando Europa reubica o, mejor dicho, redimensiona su lugar en el mundo y

Un ejercicio que toma en cuenta a los que, ya en los lejanos convulsos días de mayo de 1968 en París, denominó Francis Jeason como el “no público”, que para él, en la escala de cualquier sociedad, está compuesto, en primer lugar, por todos los que en la actualidad no disfrutan de los medios de acceso a la cultura, entendida ésta como la generalidad de las perspectivas intelectuales y artísticas que (en en tal o cual campo y en variedad de grados) está reservada a los miembros de una determinada élite, de unas personas “cultas”. Esta ausencia presupone otra, más fundamental, que resulta de la estructura político-económica de la sociedad en cuestión. Estadísticamente, la clase “no culta” es idéntica a la clase “no ciudadana”, es decir, los ciudadanos que, aunque reconocidos como tales, sin embargo son mantenidos alejados de aquellos sectores donde se toman decisiones importantes. A escala de la sociedad mundial, como en la mayoría de las sociedades individuales que la componen, el abismo se amplía cada día entre parias y aquellos que conservan –a pesar de su pequeña extensión-, la posibilidad de identificarse con los estratos sociales dominantes. Coincidiendo en su valoraciones, anotamos que el “no público” constituye un verdadero reto para todo el que defiende una cultura viviente y activa, una cultura que permita a la humanidad avanzar unida, día a día, hacia una forma de humanidad más auténtica. Para que podamos decir con Max Scheler que “*cultura es humanización, es el proceso que nos hace hombres*”⁸¹⁹. Y la única forma de hacer frente a este reto es apostando a favor de la promoción de una actitud cultural que rechace esta privación social –y la amenaza de muerte que amenaza a la conciencia del individuo- sin ignorar sus causas político-económicas. Se constituye, por tanto en un compromiso dirigido a liberar la conciencia del individuo de toda mistificación y sentido de alienación, ofreciéndole, en cambio, los medios para ser “político”, o si se prefiere, “civilizado”; según vaya siendo más capaz de aceptar sus responsabilidades en la conducta de los asuntos humanos⁸²⁰. En este sentido, toda

redefine sus relaciones tanto dentro de sus fronteras como hacia fuera. Y por eso es también el momento en que comienza el auge del colonialismo europeo. Aparece, pues, la Europa con conciencia de ser maestra del mundo y de la humanidad. (...) Es por eso que entiendo que la consecuencia central de la expansión del predominio de esta razón hegemónica es la *desautorización* de los modos de pensar, conocer, actuar e imaginar de las otras culturas de la humanidad. El caso de la filosofía no es, en realidad, más que un ejemplo concreto de esa *desautorización*, que se expresa en una reducción temática y sistemática, metodológica y epistemológica, ética y política, simbólica e imaginativa del saber filosófico”. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante”, o.c., pp. 169-170.

⁸¹⁹ Cfr. SCHELER, Max, *El saber y la cultura*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975, p. 23.

⁸²⁰ Cfr. JEASON, Francis, “Sobre la noción de “no público”, en VV.AA., *Los derechos culturales como derechos humanos*, o.c., pp. 193-196.

acción cultural genuina favorece la necesaria y urgente tarea de la transformación intercultural del mundo actual.

Haciendo un pequeño balance que nos permita ir afianzando lo que llevamos ya recorrido, nos permitimos realizar una pequeña síntesis valorativa de todo lo anterior. De esta forma, podemos asegurar que la filosofía intercultural se trata, fundamentalmente, de un programa para una nueva transformación de la filosofía⁸²¹. Que desborde las fronteras de la filosofía como disciplina académica, a partir de la confrontación entre las distintas prácticas del filosofar presentes en las culturas de la humanidad. Aunque ya lo hemos resaltado, pero por la importancia que reviste, nos gustaría volver sobre él, no estamos en presencia de un fenómeno aislado, sino que debemos comprenderla como parte articulada de un movimiento multidisciplinar e internacional de pensadores e investigadores aunando esfuerzos para hacer frente al desafío histórico actual relacionado con la convivencia solidaria, y no sólo, pacífica, entre seres humanos de la más distinta procedencia cultural⁸²². Siguiendo a Fornet, persigue un objetivo doble, por un lado, se trabaja en la cristalización de un cambio de paradigma a nivel “teórico” o “científico” que permita no sólo una nueva constelación de los saberes de la humanidad sino también un diálogo abierto a escala mundial sobre los ideales que deben guiar nuestra investigación científica, y, por otro lado, se trata de

⁸²¹ De hecho el camino recorrido por la filosofía a lo largo de toda su historia está marcado por muchos momentos de inflexión y transformación. Desde este punto de vista, la filosofía intercultural sería otra nueva etapa de renovación de esta disciplina. Lo que a diferencia de los anteriores con mayor incidencia hacia el interior; ésta nueva propuesta, además, la proyecta hacia fuera de las fronteras establecidas históricamente. “Pues se trata más bien de una transformación que se propone y articula desde el “exterior”, desde la “excentricidad” de aquellos lugares que no tienen nombre propio en el “mapa occidental” de la filosofía, pero que reclaman su derecho porque son –como bien supo expresar Ignacio Ellacuría- lugares que dan verdad y que hacen verdad. Pensemos, por poner ahora sólo algunos ejemplos modernos y contemporáneos, en: Francis Bacon (1561-1626) con su *Instauratio Magna*; René Descartes (1596-1650) con su *Discours de la Méthode*; Ludwig Feuerbach (1804-1872) con su *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*; Charles S. Pierce (1839-1914) con su *New List of Categories*; Ludwig Wittgenstein (1889-1951) con su *Tractatus lógico-philosophicus*; Jean Paul Sartre (1905-1980) con su *Critique de la raison dialectique*; o, en nuestros días, en Karl-Otto Apel (1920) con su ilustrativa obra *Transformation der Philosophie*”. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 15-16.

⁸²² En este momento arriesgamos una hipótesis que ha venido rondando durante el desarrollo de la investigación. Si es un hecho que el pensamiento intercultural es parte de un amplio movimiento disciplinar donde mención especial merecen las relacionadas con la pedagogía, sociología, antropología, psicología, hasta la literatura; también lo es que la filosofía un poco que llega con retraso a este acontecimiento. De hecho, aún dentro de ella no encuentra todo el respaldo necesario para su desarrollo más amplio. Como que cuesta un poco más que en las anteriores disciplinas el comprender el alcance y necesidad para el momento actual. Como lo de la filosofía es hacemos constantemente preguntas a partir de una conciencia crítica de la realidad, ¿no será que el propio aislamiento al que ha estado sometida la reflexión filosófica, apartada y “suspendida” de los lugares donde se juega y decide la vida de los seres humanos, no le ha permitido sintonizar a tiempo, como sí lo hicieron las otras disciplinas? Es sólo una hipótesis para un trabajo futuro que requiere posteriores reflexiones.

complementar ese giro paradigmático a nivel “teórico” con la propuesta práctica de reorganizar el mundo globalizado, haciendo valer, contra las fuerzas uniformizantes y niveladoras de la globalización actual dominante, que en el mundo hay pueblos que hacen mundo en plural y que el futuro de la humanidad, por tanto, también puede ir por el rumbo de la solidaridad entre mundos reales que se respetan, esto es, de una humanidad solidaria conviviente en muchos mundos⁸²³. La transformación pretendida implica re-volucionar la filosofía en todas sus dimensiones que la haga estar a la altura de las exigencias del diálogo entre las culturas. Pero, ¿qué implica eso de poner a la filosofía a la altura de las exigencias del diálogo de las culturas?

En primer lugar, la transformación pretendida no es la luz al final del túnel, la línea de meta a alcanzar; por el contrario es la luz al inicio, la guía al comienzo del camino para poder re-colocar a la filosofía en condiciones de hacer frente a los actuales desafíos. No encaminamos los esfuerzos para al final hacer una transformación intercultural de la filosofía, lo que no está mal, pero lo más importante es que el diálogo esté desde el comienzo y no sólo como *τέλος* de todo el proceso. Es por eso que “queremos una filosofía más “colorida”, pluricromática, pluriforme y plurivisional”⁸²⁴. En segundo lugar debe significar, ser consciente del terreno que pisa y en el que tiene que desplegar todas sus herramientas, a saber, el contexto histórico marcado por la globalización. De acuerdo con Fornet, debe tomar ese marco histórico como la referencia fundamental para la averiguación de las exigencias reales del diálogo de las culturas. Pero si coincidimos en que el diálogo es la alternativa de esperanza ante la globalización uniformizante, no es por él precisamente por donde se debe comenzar. La cuestión inicial estaría en cuestionarnos por las condiciones que deberían caracterizar ese diálogo. Como tarea importante tocaría a la filosofía contribuir a desenmascarar la contradicción latente entre una contextualidad histórica que exhorta al diálogo, pero sin querer fragmentarse culturalmente, esto es de acuerdo con nuestro autor, sin llegar a promover de esta manera una equitativa repartición cultural del poder real de ordenar y configurar la contextualidad del mundo. Y, otro aspecto dentro de este punto, es el que da cuenta del papel de la filosofía para que dentro de las condiciones necesarias para el buen desenvolvimiento del diálogo entre culturas, se tengan en cuenta las condiciones en las que se reconozca y respete el derecho de cada cultura a disponer de la

⁸²³ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, *Diálogo Filosófico*, o.c., pp. 411-413.

⁸²⁴ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 174.

materialidad necesaria para su libre desarrollo. Si todo lo anterior es válido, no es, sin embargo, toda la cuestión, porque la filosofía podrá hacer este aporte *sólo* si comprende que su compromiso con esta tarea es ya parte integrante de su propia transformación intercultural. La exigencia se traslada al corazón mismo de la filosofía, la exigencia mayor es hacia su interior. O sea que, la cooperación de la filosofía en la aclaración crítica de las exigencias reales del diálogo de las culturas hoy constituye para la filosofía, evidentemente, una exigencia frente a sí misma; por cuanto que, cumpliendo dicha tarea, la filosofía se ve impulsada a revisar todas sus referencias, como denomina Raúl, a rehacer el árbol genealógico de sus conceptos y métodos y a discernir, en fin, su posible encerramiento teórico en el horizonte de un determinado horizonte cultural⁸²⁵.

Pero hay otro elemento importante a tener en cuenta. Se trata de un proceso de doble sentido. Y aquí introduce Fornet el término de “desobediencia cultural”⁸²⁶, inspirado en el ya conocido de “desobediencia civil”. ¿Qué quiere decir con él? La “desobediencia cultural” da cuenta de esa función transformadora de la filosofía intercultural hacia el interior de las tradiciones culturales que se consideran estabilizadas, inamovibles. Lo que no entra en contradicción con la originariedad de las culturas, pero que tampoco lleva a identificar originalidad con aislamiento. Uno de los factores que posibilitan el desarrollo cultural como originariedad histórica es su apertura e interacción con otros universos. Como bien apunta en sus análisis Eric Wolf, “el cambio o la evolución

⁸²⁵ Cfr. Ibídem, p. 180.

⁸²⁶ Para nuestro autor esta “desobediencia cultural” tiene que ver con una actitud que se genera desde el interior mismo de cada cultura y que apunta a la crítica de su forma de estabilización. Con el objetivo expreso de fortalecer el derecho de cada miembro de una cultura determinada a ver en su cultura un universo transitable y modificable a partir de los procesos de interacción. Lo que significa a la vez que ninguna cultura debe erigirse como la única alternativa posible. De esta manera reconoce que el sujeto humano nace culturalmente situado; pero esta situatividad no es un destino, cada sujeto humano puede resituar su situatividad cultural optando por una vía alternativa. “Desobediencia cultural” es, pues, praxis cultural de liberación. Actualiza las opciones éticas liberadoras. Hace opción por los oprimidos en todos los universos culturales. Desde esta óptica liberación e interculturalidad se presentan como dos paradigmas complementarios. Con lo cual, indica que la perspectiva del multiculturalismo no es convergente con la de la filosofía (intercultural), pues aquel quiere lograr una “cultura común” por la yuxtaposición, mientras que ésta, como se desprende de su función fermentadora de la “desobediencia cultural”, busca la transformación de las culturas por los procesos de interacción, es decir, convertir las fronteras culturales en puentes sin casetas de aduana. Cfr. Ibídem, pp. 186-189. Es oportuno señalar en este momento que, la interculturalidad también tiene sus sospechas en cuanto a otro tratamiento del estado actual de las culturas. Puntualiza Fornet cómo se suele hablar hoy, como indicación fuerte del estado de las culturas en nuestra época, de “culturas o identidades híbridas”. “Por mi parte debo decir que mi reserva ante el “diagnóstico” de la hibridación, viene de que no veo todavía claro si la hibridación, entendida al menos como espacio de superposición y/o yuxtaposición de múltiples elementos, indica un “hecho” o un ideal. En todo caso creo que no es equivalente de transformación intercultural de identidades que implica cultivo y transmisión, si bien en apertura e interacción renovadoras, de memorias y tradiciones”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *La interculturalidad a prueba*, o.c., p. 35. Para el tema de las culturas híbridas ver, GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, 1989.

cultural no actúa sobre sociedades aisladas sino que siempre lo hace sobre sistemas interconectados en los que las sociedades están vinculadas de forma variable como campos sociales más amplios”⁸²⁷. Hablamos, pues, de los procesos en que tienen lugar las determinaciones de elementos que se pueden asociar a lo que las culturas denominan como lo que es “propio” y lo “extraño”, con otras palabras, lo “mío” y lo “extranjero”, o, lo de “dentro” y lo de “fuera”. De los procesos en que se van dibujando y configurando los componentes de la “obra de arte” que es al final un contexto cultural determinado. Pero que a diferencia del cuadro concebido por su autor y que será expuesto en un museo o galería, sin mayores cambios que las interpretaciones que puedan hacer los “lectores” de la obra; el contexto cultural resultado de los procesos antes señalados estará sometido a permanentes “innovaciones” y transformaciones, a partir, precisamente, de la “desobediencia cultural” de sus miembros que se mueven siempre dentro de la tensión dialéctica entre “lo que son” y “lo que querrían ser”.

Podemos constar con Tzvetan Todorov que para el individuo el contacto con las otras culturas no tiene la misma función que el que mantiene con la suya propia. Este último es constructivo; el otro es crítico: permite no considerar automáticamente mis valores como una norma universal. Esto no conduce al relativismo en el que todo vale lo mismo, sino a darse cuenta, en primer lugar, de que ciertos elementos de la cultura son muestras del juicio moral transcultural, y otros no; y, en segundo lugar, a decidir fundar ese juicio en la razón, antes que tomarlo de la costumbre⁸²⁸.

Continuando con nuestro hilo conductor, llegamos justo al momento en que podremos esclarecer la visión de cultura con la cual opera nuestra filosofía intercultural.

a. Visión histórica de las culturas

Sobre este punto algo adelantamos al inicio del capítulo. Las culturas constituyen ejemplos de procesos históricos abiertos y marcados por la ambivalencia, contradicciones y tensiones en las prácticas que hacen sus miembros. En otras palabras, desde nuestro punto de vista, las culturas son *conflictividades en relación*. Y son

⁸²⁷ Cfr. WOLF, Eric R., *Europa y la gente sin historia*, o.c., p. 37. El mismo Wolf haciendo alusión al libro citado afirma que el tema central de la obra “es que el mundo de la humanidad constituye un total de procesos múltiples interconectados y que los empeños por descomponer en sus partes a esta totalidad, que luego no pueden rearmarla, falsean la realidad. Conceptos como “nación”, “sociedad” y “cultura” designan porciones y pueden llevarnos a convertir nombres en cosas. Sólo comprendiendo estos nombres como hatos de relaciones y colocándolos en el ámbito del que fueron abstraídos podemos evitar interferencias desorientadoras e incrementar nuestra cuota de entendimiento”. Cfr. *Ibidem*, p. 15.

⁸²⁸ Cfr. TODOROV, Tzvetan, *Las morales de la historia*, o.c., p. 112.

precisamente sus componentes los encargados, mediante un proceso y/o procesos de discernimientos críticos, los que vayan decidiendo las salidas más acordes con sus condiciones a los problemas presentes. Los cuales se irán renovando a medida que el proceso histórico avance, surgiendo siempre otros nuevos. Desde luego, que las culturas no representan realidades estables metafísicamente puras, “como un diseño para vivir autoperpetuamente”⁸²⁹, sino que se van haciendo, van perfilando sus tradiciones referenciales fundamentales a través de ese necesario “comercio” con otras culturas. Lo que nos hace caer en la cuenta de que en cada cultura se dan momentos de intercambio intercultural. Apuntamos con Fornet, que en lo que cada cultura llama “propio” hay huellas de ese “comercio” con el otro, y lleva por eso en su mismo territorio el aguijón de lo intercultural. La experiencia intercultural no es, pues, una posibilidad que se da solamente en el exterior de las fronteras de la propia cultura. Es también una experiencia interna o mejor dicho, una frontera que se vive al interior mismo de cada cultura. De lo que se desprende, que el análisis hermenéutico de las culturas deba tener muy en cuenta que no se “enfrenta” a un bloque monolítico y sin fisuras, el cual ha devenido tal cual a través de toda una tradición y que ha sido de una vez y para siempre⁸³⁰. De ahí, que Fornet señale, que el planteamiento de la filosofía intercultural no defienda ninguna ontologización de las culturas. Ampliamos entonces en este momento para reafirmar que la filosofía intercultural trabaja con una *visión histórica de las culturas*. Es decir, se aparta de toda intención de sacralizarlas, porque las comprende no como fines en sí mismas sino como condiciones para la realización libre de sus miembros; “la culturas no pueden divinizarse más que en cuanto neutralizada y cosificada”⁸³¹. Y es que, las culturas no son monumentos de un patrimonio artístico intocable sino configuraciones históricas al servicio de la realización plena de lo humano. El mismo punto de vista lo encontramos en Francis Jeason, el cual nos habla de culturas en proceso de elaboración, opuestas a unas que están estancadas, ya confeccionadas, en una especie de herencia sagrada que sólo hay que conservar y transmitir. Pero, al mismo tiempo, esto muy importante, tampoco va a censurar en seguida un pasado cultural del que depende y del que por consiguiente extrae sus más

⁸²⁹ Cfr. WOLF, Eric R., *Europa y la gente sin historia*, o.c., p. 34.

⁸³⁰ “Cultura es, pues, una categoría del *ser*, no del *saber* o de *sentir*. Cultura es la acuñación, la conformación de ese total *ser humano*; pero no –como la forma de una estatua o de un cuadro- aplicando el cuño a un elemento material, sino vaciando en la forma del *tiempo* una totalidad viviente, una totalidad que no consiste nada más que en fluencias, procesos, actos”. Cfr. SCHELER, Max, *El saber y la cultura*, o.c., p. 19.

⁸³¹ Cfr. ADORNO, Theodor W., *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*, Ariel, Barcelona, 1962, p. 17.

profundas motivaciones. Por el contrario, su meta es arreglar las cosas de tal manera que la cultura de hoy sea para todos lo que era para un pequeño grupo de personas privilegiadas en todas las etapas de la historia⁸³².

Y es que, en cada cultura está presente una historia de lucha por la determinación de sus metas y valores; porque debido a los procesos de interacción por los que va naciendo, genera, al menos como posibilidad, no una sino una pluralidad de tradiciones. Detrás de la cara con que se nos ofrece una cultura como una tradición estabilizada en un complejo horizonte de códigos simbólicos, de formas de vida, de sistemas de creencias, etc., hay siempre un conflicto de tradiciones que debe ser leído a su vez como la historia que evidencia que en cada cultura hay posibilidades truncadas, abortadas por ella misma; y que, por consiguiente, cada cultura pudo ser estabilizada de otra manera como hoy la vemos. De aquí además que en cada cultura deban ser discernidas sus tradiciones de liberación o de opresión⁸³³. Dicho en el estilo poético del haitiano René Depestre, “la cultura no se hace sin concesiones. Una concesión de la carne y de la sangre”⁸³⁴.

Para Eric Wolf la cultura “es una serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmontan materiales culturales (tales como los valores sociales o las formas de categorización del mundo)”⁸³⁵. En otras palabras, las tradiciones culturales se arman, se desarman y se vuelven a armar. Es decir, supone un proceso de desmontaje y montaje, pero como anota Michael Carrithers⁸³⁶, la contempla más bien como una herramienta o, quizá mejor, como una etapa en la obtención del producto final, que es el entendimiento. Wolf, citando a Alexander Lesser, hace notar como este antropólogo pidió hace años que “adoptemos como hipótesis de trabajo la universalidad del contacto y de la influencia humana”; que en todo este proceso debemos ver a las sociedades (y

⁸³² Cfr. JEASON, Francis, “Sobre la noción de “no público”, en VV.AA., *Los derechos culturales como derechos humanos*, o.c., p. 196.

⁸³³ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 185.

⁸³⁴ Cfr. DEPESTRE, René, *Face a la nuit*, cita tomada en FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, o.c., p. 206.

⁸³⁵ Cfr. WOLF, Eric R., *Europa y la gente sin historia*, o.c., p. 468. A renglón seguido, este autor agrega que en cuanto ubicamos la realidad de la sociedad en alineamientos sociales históricamente cambiantes, imperfectamente unidos, múltiples y ramificados, nos hallamos con que el concepto de una *cultura fija*, unitaria y vinculada debe ceder el paso a un sentimiento de *fluidez y permeabilidad* de conjuntos culturales. Y agrega luego que, dentro de la rudeza de la interacción social, los grupos explotan las ambigüedades de las formas heredadas y les dan nuevas evaluaciones o valencias; toman prestadas formas que expresan mejor sus intereses, o bien *crean formas totalmente nuevas*. Además, si suponemos que esta interacción no es causativa en sus propios términos sino que responde a fuerzas económicas y políticas de más fuste, entonces, la explicación de formas culturales debe tomar en cuenta ese contexto más amplio, ese campo de fuerza más ancho. El subrayado es nuestro.

⁸³⁶ Cfr. CARRITHERS, Michael, *¿Por qué los humanos tenemos culturas? Una aproximación a la antropología y la diversidad social*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 48-49.

con ellas a sus culturas) como sistemas abiertos inextricablemente implicados con otros agregados, próximos y lejanos, con conexiones entretejidas, reticulares⁸³⁷.

Abundando en este sentido coincidimos en que el derecho a la cultura no significa el derecho a participar en una cultura particular, que es dada e impuesta como si fuera la única cultura válida; no es, en otras palabras, una cultura prefabricada. Es más que eso, hablamos del derecho a *crear* cultura, a transformar esa que, como ya hemos analizado, hemos heredado o aprendido⁸³⁸. Es el derecho además que todo grupo social y con ellos los individuos tienen a desempeñar una parte activa en la comunidad, independientemente de sus tradiciones culturales, creencias religiosas, conocimientos técnicos y científicos, o de sus opiniones morales o políticas. La cultura no es un patrimonio, o una acumulación de ideas recibidas, sino el método adoptado por cada grupo social para organizar su propia experiencia teniendo en cuenta la experiencia de los otros grupos. Método que va evolucionando en la medida que las condiciones históricas cambian. En otras palabras, es la aptitud para experimentar y ejercer influencia de acuerdo con un proceso crítico que hace posible establecer valoraciones mediante el análisis y las comparaciones de hecho. Hablamos de las culturas como procesos vivos y vivificadores⁸³⁹. De esta manera, apuntamos con Giulio Carlo Argan, que no existen diferencias entre las ideas de cultura y de culturización –esta última no es la transferencia material de los productos culturales de un grupo a otro, o de una clase alta a una baja, sino el movimiento interno, el dinamismo vital, el proceso por el que se crea la cultura⁸⁴⁰.

⁸³⁷ Cfr. WOLF, Eric R., *Europa y la gente sin historia*, o.c., p. 34.

⁸³⁸ Esta afirmación se subraya con la misma fuerza, pero más sucintamente en la siguiente cita de Maurice Godelier: “El hecho es éste: los seres humanos, a diferencia de otros animales sociales, no sólo viven en relación, sino que *crean relaciones para vivir*. En el curso de su existencia inventan nuevas formas de pensamiento y de acción, tanto respecto de ellos mismo como en relación con la naturaleza que los rodea. De este modo *crean cultura* y hacen historia”. El subrayado es nuestro. Cfr. GODELIER, Maurice, *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1989, p. 17.

⁸³⁹ Así también lo ve Andrés Ortiz-Oses para el cual, la auténtica cultura comunica, capacita, engrasa el cerebro, ejercita la imaginación crítica y alternativa, ofrece el *diálogo* como recurso cívico público y relativiza nuestros absolutismos y dogmatismos. El intercambio de ideas proyectos y saberes nos libera de nuestras fijaciones, estereotipos y prejuicios, y la comunicación cultural instaura una *distancia* respecto al vivir inmediato y reflejo posibilitadora de tomas de posición de signo consensual, así como de *planeamientos futuros* sobre la base de nuestras respectivas impresiones. La comunicación cultural funda un lenguaje social con el cual, desde el cual y también contra el cual poder organizar la realidad. Cfr. ORTIZ-OSSES, Andrés, *Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1977, p. 26. Los subrayados son nuestros.

⁸⁴⁰ Cfr. ARGAN, Giulio Carlo, “¿Dos culturas?”, en VV.AA., *Los derechos culturales como derechos humanos*, o.c., pp. 177-178.

De la misma manera que las culturas no deben ser ontologizadas, tampoco es posible circunscribirlas a un espacio interior, a un asunto de vida interior. Para nuestro autor, éstas necesitan ser públicas; es decir, disponer de espacios públicos reconocibles e identificables como *sus* espacios. De aquí, que la filosofía intercultural rechace la tradicional distinción entre civilización y cultura. Pues, ¿no se le roba “publicidad” a las culturas cuando, desde la perspectiva de dicha distinción, se excluyen del dominio y del ámbito de incidencias cultural sectores determinantes para la modelación de la vida, de la realidad y de la historia, y se expande a nivel planetario un proyecto civilizatorio de conocida procedencia regional? ¿Y no es eso que se propaga con el sonoro nombre de “civilización planetaria” una versión de una variante cultural de la humanidad?⁸⁴¹

b. Interculturalidad versus transculturalidad

La manera de concebir la cultura ha encontrado sus detractores en los representantes de las posturas transculturales. Proponemos los dos siguiente ejemplos que nos permiten introducirnos en el tema:

“El concepto de la interculturalidad ni siquiera hace un intento por superar la idea tradicional de cultura, sino que trata solamente de completarla y amortiguar sus consecuencias problemáticas. Reacciona al hecho de que la condición esférica de las culturas lleva forzosamente a conflictos interculturales. Las culturas que están concebidas como islas o esferas pueden sólo, según la lógica de su concepto, destacarse una de la otra, subestimarse, ignorarse, difamarse o combatirse mutuamente, pero no en cambio complementarse o intercambiarse”⁸⁴².

El segundo viene a decirnos que:

“El concepto de *transculturalidad* ya no supone pues, a diferencia del de la *interculturalidad*, que las culturas son unidades homogéneas en límites estables. Los límites ya no están *dados* por las naciones, la etnia, la religión, la tradición ni tampoco por identidades homogéneas en primera persona, sino que se originan y cambian en la dinámica y complejidad de redes coexistentes y flexibles entre seres humanos”⁸⁴³.

⁸⁴¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 377-380.

⁸⁴² WELSCH, Wolfgang, “Transculturalität. Zur Veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen”, *Zeitschrift für Kulturaustausch*, p. 45, 1995, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Concordia, Serie Monografías, tomo 49, Aachen, 2009, p. 38.

⁸⁴³ SANDKÜHLER, Hans Jörg, “Pluralismus, Transkulturalität und Recht”, citado por Fornet según la versión en Internet, en *Ibíd.*

Analicemos los elementos señalados. Para los transculturalistas, la interculturalidad entiende la cultura como “esferas” o “islas”, es decir, en total contradicción con lo expuesto más arriba, la filosofía intercultural persiste obstinadamente en concebir las culturas como entidades homogéneas las cuales no sólo poseen características acabadas y definidas esencialmente, sino que además representan puntos de referencia seguros y obligatorios para la formación de la identidad de sus miembros. Aunque consideramos que este señalamiento ha quedado respondido, volveremos sobre él enseguida. Pero antes nos gustaría dejar aclarado que lo que la filosofía intercultural no comparte es la pretendida afirmación de que ya no podemos hablar de límites culturales, en otras palabras, que las fronteras son un espejismo⁸⁴⁴. De donde se sigue, que la verdadera identidad cultural del ser humano será una identidad transcultural. Se pasaría de una cultura a otra dando como resultado un producto “híbrido”. Se les consideraría de esta suerte sujetos de identidad pluriversa. La filosofía intercultural defiende y parte de la identidad cultural específica a partir de la cual, y sólo de ella, se participa en el proceso de diálogo intercultural. No se trata de un diálogo entre seres humanos “pluridentitarios”, sino de dialogantes conscientes que representan tradiciones culturales que se han formado, trans-formados, enriquecidos, como consecuencia de los procesos históricos propios de sus contextos particulares y en comunicación con otras tradiciones exteriores a la suya. Lo que en ningún caso imposibilita el desarrollo de los procesos transculturales, más bien, como ya se ha afirmado en otros momentos, es condición posibilitante de ellos.

La filosofía intercultural se apoya en la idea de Ortega y Gasset, ya expuesta en el primer capítulo de nuestra investigación sobre la cultura, según la cual el filósofo español la compara con el ejercicio natatorio del hombre con el fin de no hundirse; comparada por Fornet con una tabla de salvación por la cual la inseguridad radical y constitutiva de la existencia puede convertirse provisionalmente en firmeza y seguridad. De esta manera, la cultura salva al hombre de su hundimiento. Las culturas son manifestaciones históricas que se han desarrollado a partir de la lucha diaria por superar

⁸⁴⁴ “La filosofía intercultural propone la defensa de las “fronteras”. Pero no lo hace con ánimo de provincializar ni de rechazo de la comunicación, sino porque entiende que las “fronteras” son necesarias para que la universalidad sea un verdadero proceso de crecimiento en común en el que, precisamente por ser común, hay espacio y tiempo para el cultivo de perfiles propios. Las “fronteras” son los rostros y perfiles o, si se prefiere, la manifestación de la *contingencia* que necesita toda universalidad que crece sin divorciarse de la contextualidad del mundo”. Cfr. DÍAZ, Martín E./PESCADER, Carlos, “Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante”, Entrevista electrónica realizada a Raúl Fornet-Betancourt entre los meses octubre y noviembre de 2010, en *Revista Otros Logos*, o.c., p. 192.

todos los problemas de la vida. Esto quiere decir, y en esto compartimos la opinión con Fornet, que los elementos de la contextualidad y la historicidad forman parte fundamental del término de cultura tal como lo utiliza la filosofía intercultural, es decir, como los elementos que arraigan cada desarrollo cultural de la vida concreta, insegura y abierta de los seres humanos⁸⁴⁵.

Aclarando más la posición de la filosofía intercultural, y que a la vez contribuya a complementar los puntos de vista aportados sobre la concepción de la cultura, ofrecemos, siguiendo a Fornet-Betancourt, las siguientes valoraciones.

Si la tradición es el núcleo fundamental de toda cultura, no constituye, sin embargo, el punto que sella la cultura. Las culturas son siempre más que sus tradiciones. Las tradiciones dan personalidad y contorno a las culturas, pero no significan en modo alguno el fin de su desarrollo. Es más, dentro de cada cultura puede surgir más de una tradición que luchan por definir lo respectivamente “propio”. Muchas veces ese conflicto entre tradiciones es un conflicto por el poder. Y es que la *cuestión del poder* es uno de los puntos neurálgicos por los que pasa la ambivalencia de la cultura⁸⁴⁶. José Antonio Pérez Tapias coincide en apuntar que la realidad humana es abierta, indeterminada, ambigua, por tanto desde sus más profundas raíces, ambigüedad que se extiende a la historia en que se ha ido gestando, es una realidad histórica, y que se hace patente en la ambivalencia de la situación cultural en cada momento alcanzada. Los factores e ingredientes de cada situación cultural pueden acentuar el decantamiento ulterior del devenir histórico humano hacia un sentido u otro. Es más, siguiendo a Pérez Tapias, los mismos logros de la cultura son siempre precarios y la ambigüedad de la historia en todo momento inerradicable. De ahí que, cualquier intento maniqueo de eliminar los clarosocuros de la compleja realidad humana está destinado al fracaso y juega en contra de la mejor salida posible a las alternativas que en cada etapa histórica se presenta⁸⁴⁷.

Hablar de contextualidad y con ella de la situacionalidad de las culturas significa que los procesos que las constituyen están directamente signados por su estar-en-el-mundo y estar-en-el-tiempo históricos concretos. Debatándose constantemente entre los elementos constitutivos de la tradicionalidad, que la hacen anclarse a un pasado al que

⁸⁴⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, o.c., pp. 38-39.

⁸⁴⁶ Cfr. PÉREZ TAPIAS, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, o.c., p. 260.

⁸⁴⁷ *Ibídem*

le exige fidelidad, y, por otro lado, lo novedoso propio de la evolución histórica. La tensión dialéctica tradición/innovación tira del carro de las culturas. Y en ese proceso de diálogo tensional encuentran las culturas sus resortes que permiten la supervivencia y las convierten en entidades que puede dar de sí en el proceso intercomunicativo con otras tradiciones. En correspondencia con lo anterior coincidimos con nuestro autor en que el acceso a cualquier tradición está condicionado siempre por la situación en la que se encuentra la cultura. Por eso es muy importante dejar traslucir la cultura a través de *su situación* y confrontarla con las preguntas que de ahí resultan, para decidir si y cómo se confirma la tradición, o si se debe modificar.

Además, asumir la contextualidad y situacionalidad como dimensiones inherentes a cada proceso cultural, hace que la filosofía intercultural problematice cada concepto de cultura que exija definirla sólo de manera *cultural*, es decir, de acuerdo con Fornet, con un término cultural definitivo. ¿Qué significa esto? Se trata de propiciar un acercamiento hermenéutico pluricultural a todos los términos y metáforas sobre la cultura. Su fundamentación está en el supuesto de que todos los conceptos que hasta ahora han guiado las discusiones y reflexiones filosóficas en torno al tema están cargados de connotaciones monoculturales e incluso etnocéntricas. Por eso nuestro autor propone, que desde el punto de vista de la filosofía intercultural sea preferible hablar de un programa para “desculturizar” esos términos. Entendiéndose como un ejercicio de liberación de la cultura de su concepto, concretamente, de su “imagen conductora” y se la reubica en un proceso histórico a partir del cual puede obtener un acceso plural a su propia génesis. Y con ello se puede mostrar que las culturas no sólo reflejan la contingencia del mundo, sino que ellas mismas son contingentes, a pesar de las formaciones aparentemente estables con que se presentan hoy en día. En este sentido se entiende también el programa de “desculturalización” de los conceptos de cultura como un método con cuya ayuda se puede evitar tanto la sacralización de tradiciones culturales como también la instrumentalización de lo “propio” a través de la preponderancia de grupos políticos sociales dominantes⁸⁴⁸. Se trata de “bajar del pedestal” intocable y sagrado en el que se pretenda instalar cualquier cultura. Cuya imagen de rectora absoluta y totalizadora de la sociedad, fruto de unas tradiciones que al ser dogmatizadas y, por tanto, despojadas de todo su carácter contingente, imposibilitan que el diálogo tradición/innovación pueda desplegar todas sus potencialidades

⁸⁴⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, o.c., pp. 41-42.

liberadoras, obstaculizando la inserción de elementos novedosos y hasta ese momento vistos como “extraños” a esa cultura nacional. Desculturizar significa “aligerar” el concepto de cultura, descargándolo del peso que ha echado encima de sus miembros cuando se ha tratado como entidad cerrada y finalizada.

Como consecuencia concreta de este último aspecto, y muy en relación con la *cuestión del poder*, hay que considerar el punto de que la historia de la evolución de cada cultura debe ser interpretada siguiendo el hilo conductor de la dialéctica de opresión y liberación, es decir, en el sentido de una dialéctica que caracteriza sobre todo el desarrollo al interior de los “límites” de las culturas propias. En este sentido coincidimos con Pérez Tapias que el poder, y las diversas dinámicas a través de las que se constituye y funciona, es un hecho de la realidad humana, imposible de erradicar e incluso constitutivo. Sólo si el hombre fuera pensable en una situación de absoluta quietud, de total inmovilidad, podría imaginarse una situación humana sin poder. En tanto que la realidad sea dinámica y relacional, en equilibrio siempre inestable, haciéndose y rehaciéndose constantemente hay que tener en cuenta su dimensión de poder⁸⁴⁹. De ahí que, el tema de la diversidad interior en cada cultura tiene que ver básicamente con las diferencias sociales de sus miembros. Es lo que denomina Fornet, como un “arriba” y un “abajo” en las culturas, lo cual indica que las culturas ni suponen homogeneidad social ni la establecen en el transcurso de su desarrollo. Y este momento es muy importante, porque es un hecho, y no podemos tapar el sol con un dedo, que la participación de cada uno de los miembros de una determinada cultura siempre va a estar en correspondencia con el lugar que ocupa en la escala social. Desde el punto de vista de la dialéctica de opresión y liberación la contradicción entre rico y pobre es así parte de la génesis de cada cultura. Sin esta contradicción la participación social diferente en la cultura no se podría explicar. Igualmente central en el análisis es la contradicción entre los constructos “hombre” y “mujer” que han sido sancionados por órdenes sociales androcéntricos⁸⁵⁰.

Veamos ahora la situación en medio de la cual se están desarrollando los procesos culturales actuales sometidos a las tensiones propias de una sociedad globalizada. Donde, al parecer sólo le quedan dos alternativas a las culturas, especialmente a aquellas llamadas “tradicionales” o “periféricas”; o se integran (con toda la carga

⁸⁴⁹ Cfr. PÉREZ TAPIAS, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, o.c., p. 261.

⁸⁵⁰ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, o.c., pp. 42-43.

negativa que conlleva), o corren el riesgo de engrosar la lista “de las que una vez existieron en la historia humana”. Pero ante la presión homogeneizante que genera la “sociedad mundial” actual bajo la hegemonía de Occidente, la respuesta no debe ser con una “vuelta a la identidad” de manera temerosa y “xenófoba”, como un volver a la concha para refugiarnos y aislarnos, ni tampoco adoptar la postura del atrincheramiento cultural (así sí estaríamos contribuyendo, como afirman los transculturalistas, a convertir las culturas en “islas” y “contenedores”), sino partir del reconocimiento de perfiles históricos y culturales, pero que no deben ser entendidos justamente como “oasis de identidad” dentro de cuyos límites podemos retirarnos. Por el contrario, significan puntos históricos, a partir de los cuales se determina la “salida hacia...” y a partir de los cuales uno puede desarrollarse participativamente en la “sociedad mundial”. Es por eso, que cuando se habla de ese reconocimiento de la identidad histórica, no significa un negarse al diálogo. Todo lo contrario, constituye la condición para encuentros dialógicos. La verdadera pregunta aquí, y ahí pone Fornet el dedo en la yaga, es si se quiere esta alternativa política y cultural de un mundo realmente diverso y si podrá imponerse a la situación del poder hegemónico actual. De ahí que, la propuesta de la filosofía intercultural sea la del diálogo, siempre como medio y no como fin, a través del cual se propicie el encuentro de entidades que hacen del intercambio el escenario alternativo que permita revertir la dinámica globalizadora actual. En este sentido sostiene la filosofía intercultural la tesis de que la verdadera finalidad del diálogo intercultural es el “ennoblecimiento” del ser humano y del mundo, no el “embellecimiento” o la “ampliación” de las identidades culturales, porque es precisamente el instrumento para la realización de la diversidad en el mundo histórico contemporáneo⁸⁵¹.

Lejos está la lógica de la filosofía intercultural de que, por reconocer y defender el derecho a la existencia de cada cultura y que sus miembros vivan y disfruten plenamente de su existencia en ellas, apostar por la subestimación, ignorancia, e incluso el enfrentamiento mutuo. Una lectura tal no refleja claridad en la interpretación de las tesis propuestas. Es más, la interculturalidad no regatea méritos ni a los postulados multiculturalistas ni transculturalistas⁸⁵²; expone sus puntos de vistas, partiendo siempre

⁸⁵¹ Ibídem, pp. 44-45.

⁸⁵² Al respecto plantea Fornet: “El multiculturalismo acierta a poner sobre la mesa un innegable signo de nuestro tiempo: la diversidad cultural y la lucha por los derechos culturales de los pueblos. Es decir, el hecho de la pluralidad cultural y las exigencias de buscar mejores formas de convivencia humana. Por su parte, la interculturalidad no se confunde con la multiculturalidad; pero sí la reconoce como la condición

de una re-lectura crítica de la facticidad histórica del mundo actual que desde luego, pueden en algunos momentos entrar en discrepancias con los de las anteriores líneas de pensamiento. La filosofía intercultural analiza el *de-venir* histórico, examina el presente, y trata de mirar a un futuro con la convicción de que el *por-venir* puede y, sobre todo, *debe ser* mejor.

c. La pregunta por la calidad de las culturas

En un último momento queremos abordar la cuestión que tiene que ver con la pregunta por la *calidad* de una cultura. Se trataría, siguiendo a Fornet, de algo así como un llevar a juicio a dicha cultura, hacerla comparecer ante el tribunal de la vida cotidiana de sus miembros. Pues, en el fondo, lo que sus participantes quieren saber es el estado o situación en que se encuentra su cultura, y ver si tiene o no fuerzas para seguir siendo horizonte generador de sentido en la vida de todos los días. Conocer las reservas de energía con las que cuenta aún para auxiliar a sus miembros en su quehacer diario, en la batalla cotidiana por la vida⁸⁵³.

Para tratar de saber ese estado en que se encuentra una cultura Luis Villoro parte de dos supuestos. El primero de ellos da cuenta de que una cultura satisface necesidades, cumple deseos y permite realizar fines del hombre. ¿Cómo? Mediante varias funciones: 1) expresa emociones, deseos, modos de ver y de sentir el mundo; 2) señala valores, permite preferencias y elección de fines; 3) da sentido a actitudes y comportamientos. Al hacerlo presta unidad a un grupo, integra a los individuos en un todo colectivo, y 4) determina criterios adecuados para la implantación de medios para realizar esos fines y valores; garantiza así, en alguna medida, el éxito en las acciones emprendidas. El segundo afirma que una cultura será preferible a otras en la medida en que cumpla mejor con esas funciones de expresar, dar sentido, integrar a una comunidad y asegurar el poder de nuestras acciones.

de facticidad que necesita su programa de transformación del *hecho* de la diversidad de las culturas, del “hay muchas culturas y tienen derecho a ser reconocida”, en una *cultura* de la relación entre culturas diversas que, precisamente por sus relaciones entre ellas, dan a la diversidad cultural la calidad superior de una pluralidad consciente de sus muchos contextos. La interculturalidad propone caminar hacia una universalidad que comunica y protege sin reducir ni excluir porque es un proceso abierto e indefinido de mutuo crecimiento y acompañamiento. Diversidad cultural es así, para la interculturalidad, exigencia de diálogo y de apertura, exigencia de acogida y de compartir lo “propio” con el otro para redimensionarlo en común”. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *La interculturalidad a prueba*, o.c., pp.53-54.

⁸⁵³ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 226.

¿Cuáles serían entonces las condiciones de posibilidad, *a priori*, para que una cultura realice mejor sus funciones? De acuerdo con el investigador mexicano esas condiciones podrían verse como principios normativos para la realización de una cultura valiosa. Señalarían los requisitos de una cultura ideal que cumpliera a la perfección sus propósitos. De hecho, ninguna cultura particular cumple cabalmente esos requisitos. Por lo que siempre existirá una distancia entre el orden normativo expresado por los principios de una cultura ideal y la situación real de cada cultura particular. Y es, precisamente, esta distancia la que hace posible siempre la crítica de la situación existente a partir de la exigencia normativa no cumplida. Crítica que potencia los procesos transformadores en las diferentes culturas e impide concebirlas, como ya hemos planteado, como entidades estáticas en el tiempo. Esos principios son universales, puesto que enuncian condiciones para que cualquier cultura cumpla sus funciones cabalmente. Pero son universales por ser formales. Nada dice acerca de los contenidos que deberían tener las culturas, los fines y valores que deberían elegir, las creencias básicas que deberían compartir. El contenido de los valores que se consideran superiores, de los fines concretos que es preferible alcanzar y aun de los criterios específicos para determinar esos valores, pueden variar de una cultura a otra. Valores supremos pueden ser, para unas, la armonía cósmica, la unión con lo Sagrado o la redención personal; para otras, el honor, la gloria, el orden o el poder; para algunas más, la libertad, la igualdad, la felicidad. Si es difícil encontrar valores comunes entre los miembros de una misma cultura, aun lo es más entre culturas distintas⁸⁵⁴.

Distingue Villoro entre dos órdenes de valores: los proyectados y aceptados por cada cultura singular y los que son condición de la posibilidad de realización de cualesquiera de ellos. Para él los primeros son relativos a cada cultura, mientras que los segundos son transculturales. Esta distinción correspondería a la diferencia entre lo “bueno” y lo “correcto” o “justo”. Estos principios pueden considerarse como hipotéticos o categóricos. En el primer caso, apunta, que su obligatoriedad estaría condicionada a una regla utilitaria que podría formularse así: si un sujeto quiere contribuir a que una cultura cumpla mejor con sus funciones, entonces deberá guiarse por lo siguientes principios....O bien, podríamos juzgar que la realización de una cultura que cumpla mejor con sus funciones es un imperativo ético incondicionado, entonces los principios para realizarlas se verían como normas éticas categóricas. Reduce finalmente a cuatro

⁸⁵⁴ Cfr. VILLORO, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, o.c., pp. 115-116.

estos principios: principios de autonomía, de autenticidad, de finalidad y de eficacia. A partir de los cuales se pueden deducir otros menos generales. No obstante, la condición de posibilidad para que una cultura cumpla adecuadamente su función es la autonomía; ese principio está supuesto en todos los demás⁸⁵⁵. No obstante, nuestra valoración es que, cualquier respuesta que se quiera ofrecer deberá partir por la mediación del diálogo intercultural, si quiere pretender evitar volver a caer en posiciones impositivas.

d. Desde dónde y cómo hacer filosofía hoy

Concluyendo con lo que nos propusimos en este epígrafe, nos resta tratar de indagar con nuestro autor la respuesta al interrogante anterior. No basta con plantear un problema sin al menos delinear algunas posibilidades de salidas. Coincidiendo con él, apuntamos que es en este punto donde se juega la suerte de todo el programa transformador hasta aquí esbozado. Tratar de desmontar la manera en que hemos venido concibiendo el quehacer filosófico a lo largo de la historia no es tarea que se pueda solucionar en corto tiempo. Asumir que lo que nos han transmitido sobre la existencia de la filosofía europeo-occidental como la Filosofía y re-situarla como una entre otras muchas filosofías contextuales, todas en igualdad de condiciones, y que esa Filosofía, será precisamente la que resulte del diálogo intercultural entre cada tradición, no será tarea sencilla. Porque, si no tomamos conciencia de que todo pensamiento filosófico es contingente y respectivo a otras formas, persistirá la pretensión de superioridad de una tradición sobre otra. De ahí que, se insista en que el núcleo de este proyecto se sustenta en la idea de que se trata de ensanchar nuestros recursos hermenéuticos, metodológicos y epistemológicos, introduciéndonos en un proceso de diálogo dialógico con todas las tradiciones de vida y de pensamiento. Ya para ello quizá, puntualiza Fernet, necesitemos menos redoblar esfuerzos en lo referente al estudio exegético de la tradición filosófica en cuyo marco hemos sido formados, como cultivar la actitud de la apertura, aprender a ser sensibles frente a las otras tradiciones de pensamiento y tomarlas tan en serio como la propia. Se requiere entonces deponer todo sentimiento de posible superioridad filosófica y reconocer que nuestra propia tradición es tan finita como cualquier otra. Puede, por tanto, ser complementada, enriquecida, corregida, ampliada, discernida por otra. Lo cual vale, naturalmente, para las otras tradiciones también. Coincidiendo en las valoraciones de la filósofa Dina Picotti, todo desde dónde

⁸⁵⁵ *Ibidem*, p. 116 y 136.

y cómo es contingente y respectivo de otras formas. Se pone de este modo en juego el orden del saber desde el que la filosofía comprende. La mencionada contingencia es la perspectiva de fondo. La dimensión intercultural es el campo abierto donde toda forma filosófica cultural determinada se reconoce necesitada de la contrastación con otras. Nuevo horizonte de horizontes en el que se relativiza nuestra instalación filosófica, con la que debemos relacionarnos no como un absoluto, sino como una región⁸⁵⁶.

De esta manera, para concluir, la filosofía intercultural se despidе del sueño hegeliano de realizar la Idea en la historia y se distancia a la vez del programa del joven Marx de encarnar la filosofía en el mundo histórico de los seres humanos⁸⁵⁷. Para Fornet además, la filosofía intercultural invita a una transformación más profunda y radical que la presentada por el marxismo, por la teoría de la acción comunicativa o, incluso, por la filosofía de la liberación latinoamericana. Porque todas estas corrientes representan ciertamente profundas transformaciones de la filosofía, pero adolecen no obstante de una limitación común y es que son transformaciones de la filosofía que no superan el horizonte de su cultura o ámbito cultural correspondiente. Son, si se quiere, transformaciones monoculturales de la filosofía⁸⁵⁸.

⁸⁵⁶ Cfr. PICOTTI, Dina, "Sobre "Filosofía Intercultural". Comentario a una obra de Raúl Fornet-Betancourt", o.c., p. 293.

⁸⁵⁷ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 71-72. El programa propuesto vas más allá de las aspiraciones del joven Marx (sobre Hegel ya nos hemos referido en momentos anteriores) que criticaba a los filósofos neohegelianos su desvinculación con la realidad histórica alemana, que sin duda abría una nueva perspectiva. Así lo escribía: "A ninguno de estos filósofos se les ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que le rodea". Cfr. MARX, Carlos/ENGELS, Federico, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 18. Como también de esa "filosofía crítica" que toma conciencia de las luchas y aspiraciones de fuerzas contrapuestas en la sociedad denominadas como "humanidad pensante" y "humanidad sufriente": "Podemos, pues, expresar la tendencia de nuestro diario en una sola fórmula: toma de conciencia (filosofía crítica) de nuestra época, de sus luchas y aspiraciones. He ahí una tarea para el mundo y para nosotros. No puede ser más que la obra de fuerzas reunidas", cita tomada en, BERMUDO ÁVILA, José Manuel, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Ediciones Península, Barcelona, 1975, p. 140. En esta idea del joven Marx, siguiendo a Bermudo, se observa que sigue preso en los esquemas de la filosofía de la acción en una teoría para guía de la práctica. Ahora para una práctica revolucionaria, antiburguesa; pero sigue limitado en su cuadro teórico por el esquema burgués. Y es que el verdadero diálogo intercultural, sin negar el momento crítico, dialéctico y conflictivo de la negación de toda opresión y alienación, no se reduce a la conflictividad sino que rescata y supone la comunidad de comunicación entre hombres, grupos humanos y sus culturas. De ahí, que coincidiendo con las valoraciones de Juan Carlos Scannone, no es aceptable la actitud "revolucionaria", que ve en el conflicto –entendido como negación revolucionaria de la negación, es decir, de la dominación cultural- la superación dialéctica de ésta. Cfr. SCANNONE, Juan Carlos, "Cultura mundial y mundo culturales. Contextualidad y universalidad de en las culturas", *Stromata*, 52, 1996, p. 27.

⁸⁵⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 28-29.

2.2. Supuestos interculturales, o puntos de partida

a. La experiencia de las culturas de la humanidad como lugares donde se practica la filosofía

Se parte del supuesto de que *las culturas* son realmente escenarios filosóficos. Lo que significa que la idea de que, si la filosofía, existe es porque hay un modelo paradigmático que se expande y globaliza⁸⁵⁹, no es correcta. Por el contrario, como apunta nuestro autor, hay “prácticas culturales” de filosofía como ejercicio de pensar que se hace cargo y responde a una contextualidad e historicidad específicas. La filosofía, y con ella el filosofar, es una cosa inevitable⁸⁶⁰, y es que el pensamiento no está quieto sino que reflexiona constantemente. Lo que conllevaría a la desoccidentalización de la filosofía, dicho con Fornet, desde su origen, es decir, desde “la cuna”. Pero sin que esto signifique para nada menoscabar la tradición filosófica occidental; de lo que se trata más bien es de una re-ubicación, que la coloque en *su lugar*, como *otra* de las múltiples tradiciones.

Este supuesto o punto de partida, toma distancia y descarta la idea que desarrolló y explicó Heidegger para el cual la palabra *φιλοσοφία* nos viene a decir que la Filosofía es lo que primariamente determina la existencia de lo griego. Es más, tratando de responder a la pregunta de ¿Qué es eso de la filosofía? Apuntaba, con el convencimiento propio que le caracterizaba, que “la expresión de “filosofía europeo-occidental”, es verdaderamente una tautología. Porque la “filosofía” es, en su esencia griega”. Y apuntaba, “griego quiere decir aquí: en el origen de su ser, la Filosofía ha recurrido, en primer lugar a lo griego –y sólo a ello- para desarrollarse. Reafirmando lo anterior plantea que la “proposición la Filosofía es en su esencia griega, no dice más que: el Occidente y Europa, y solamente ellos, son en su curso histórico más profundo, originariamente filosóficos”⁸⁶¹. Es evidente que a partir de este punto de vista; primero,

⁸⁵⁹ Hace referencia Fornet al “mito” de Grecia como único lugar de nacimiento de la filosofía. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, o.c., p. 415.

⁸⁶⁰ Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, *¿Qué es Filosofía?*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 60.

⁸⁶¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es filosofía?*, Ediciones NARCEA, Madrid, 1980, pp. 48-49. “Palabras cargadas de soberbia que no sólo descalificaban a la parte de la humanidad denunciada como no-occidental, sino que absurdamente convertían, siguiendo la vieja tradición, una categoría geográfica en cultural, con un claro sentido imperialista”. Cfr. ROIG, Arturo A., “Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, (Ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 161.

antes de Sócrates y Platón⁸⁶² no se puede hablar de la existencia de la filosofía y, segundo, que toda aquella tradición de pensamiento no occidental que pretenda desarrollar una cultura filosófica no le queda otra alternativa que mirarse en el espejo de la única y válida filosofía. Es más, en detrimento de las restantes lenguas que existen incluso en el ámbito europeo, para Heidegger, la lengua griega no es una simplemente una lengua, “ella y solamente ella, es *λόγος*”⁸⁶³. Porque al escuchar una palabra griega en griego, podemos seguir su *λέγειν*, el sólo hecho de escucharla nos pone directamente ante la misma cosa presente, y no ante una mera significación de la palabra, concluye⁸⁶⁴.

Pero antes de Heidegger tenemos a Hegel, el “emperador del pensamiento”, según palabras de Ortega y Gasset⁸⁶⁵. Para el alemán tampoco hay dudas sobre el lugar de nacimiento de la filosofía; desde luego que en Occidente: “Es aquí donde aparece por primera vez esa libertad de la conciencia de sí mismo que hace pasar a un segundo plano la conciencia natural y da vuelo al espíritu”⁸⁶⁶. Y aunque reconoce que el espíritu nace en el Oriente, pero de una manera tal, que el sujeto no existe todavía como persona, sino en lo substancial objetivo. El espíritu, como conciencia y voluntad, nos dirá, es tan sólo apetente, lo que implica que los fines de la libertad estén determinados por su finitud. Es decir, “no son todavía un algo general por sí mismos”⁸⁶⁷. En esos pueblos marcados por el estado del señor y el siervo, es el miedo la categoría gobernante en general. De ahí que su pensamiento no sea libre⁸⁶⁸ y como consecuencia de ello no sea posible hablar de un conocimiento que merezca la denominación de filosófico, “por eso hay que excluir de la historia de la filosofía lo oriental”⁸⁶⁹. Si en el

⁸⁶² Para Heidegger el paso a la “filosofía”, preparado por la sofística, fue dado, en primer lugar, por Sócrates y Platón. Por lo que para él ni Heráclito ni Parménides fueron filósofos. Éstos últimos, según su consideración, fueron grandes pensadores apuntando con esto a otra dimensión del saber. Cfr. *Ibídem*, p. 55.

⁸⁶³ *Ibídem*, p. 53.

⁸⁶⁴ *Ibídem*

⁸⁶⁵ Cfr. ORTEGA y GASSET, José, “Hegel y América”, en *Obras Completas*, Tomo II, o.c., p. 563. Para el filósofo español “Hegel es un caso curioso de archi-intelectual, que tiene, no obstante, psicología de hombre de Estado. Autoritario, imponente, duro. Su alma no se parece nada ni a la de Platón ni a la de Descartes, ni a la de Spinoza, ni a la de Kant. La casta de su carácter le sitúa más bien en la línea de César, Diocleciano, Gengis-Khan y Barbarroja”, concluye. Cfr. *Ibídem*.

⁸⁶⁶ Cfr. HEGEL, Georg Wilhelm Friederich, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 95.

⁸⁶⁷ *Ibídem*, p. 92.

⁸⁶⁸ Al respecto apunta: “Entre los orientales, se da asimismo, la evasión a la más vacua de las abstracciones como infinito, la sublimidad de la renuncia a todo, principalmente entre los indios, quienes por medio del tormento se remontan a la abstracción más íntima; hay hindúes que se pasan diez años seguidos mirándose fijamente a la punta de la nariz, alimentados por los circunstancias, sin ningún otro contenido espiritual que el de la abstracción consciente, cuyo contenido es, por tanto, totalmente finito. No es éste, por tanto, el terreno en que puede brotar la libertad”. Cfr. *Ibídem*, p. 94.

⁸⁶⁹ *Ibídem*, p. 95.

Oriente, para Hegel, el individuo desaparece; en cambio, en el Occidente “la luz se convierte en la chispa del pensamiento que brota de sí mismo y se crea desde dentro del mundo, es el momento de la bienaventuranza occidental”⁸⁷⁰. Ningún pueblo fue realmente libre para nuestro pensador antes que los griegos, ninguno antes que los helénicos tuvieron conciencia de que su ser esencial no consiste en realizar las actividades como: dormir, vivir, trabajar; sino el no ser esclavos. “He aquí por qué, en Occidente, pisamos el terreno de la verdadera filosofía”⁸⁷¹.

Hay un elemento más que resulta interesante destacar. El pensamiento hegeliano no sólo es de una acentuada raigambre monocultural hacia fuera de las fronteras de Occidente. Su pensamiento discriminatorio también lo lleva al irreconocimiento y consiguiente desautorización de los otros horizontes filosóficos autóctonos dentro de la tradición occidental. Para él: “En general, sólo cabe distinguir, en rigor, dos épocas de la historia de la filosofía: la filosofía griega y la filosofía germánica, división equivalente a la que se establece entre el arte antiguo y el arte moderno”⁸⁷². Hegel da así un toque de gracia al multiverso cognoscitivo que puede y debe ser el quehacer filosófico dentro de toda esta rica y compleja tradición⁸⁷³. Desafortunadamente la monovisión hegeliana ha incidido en el posterior proceso de “europeización” de los pueblos europeos. Por sólo citar un ejemplo, en el caso de España y siguiendo las valoraciones de Fornet, en el siglo XIX se agudizó en la península la controvertida discusión sobre la modernización, lo que era sinónimo de “europeización” del país. Y precisamente una de las cuestiones centrales que fueron discutidas en ese contexto fue el reclamo de adoptar el modelo “europeo” de ciencia y filosofía. La imposición del punto de vista científico-político de los “europeístas” en este debate tuvo como consecuencia, para el desarrollo de la filosofía, el que la tradición de la “filosofía española” fuera forzada a la incómoda situación de tener que justificarse frente a la filosofía europea, cuyo modelo había sido elevado a paradigma. Desde entonces, apunta nuestro autor, la tradición de la “filosofía

⁸⁷⁰ Ibídem

⁸⁷¹ Ibídem, p. 96.

⁸⁷² Ibídem, p. 97.

⁸⁷³ Su unilateralidad hegemónica lo lleva a afirmar que “La filosofía germánica es la filosofía dentro del cristianismo, en la medida en que éste pertenece a las naciones germánicas, es decir, a los pueblos cristianos de Europa pertenecientes al mundo de la ciencia y que forman, en su conjunto, la cultura germánica, pues *Italia, España, Francia, Inglaterra*, etc., han recibido a través de las naciones germánicas una nueva fisonomía”. Cfr. Ibídem. El subrayado es nuestro.

española” ha tenido que luchar en su propio país por su reconocimiento como filosofía “en el sentido fuerte del término”⁸⁷⁴.

Sin embargo, ese quehacer, que en Grecia recibió ese nombre, es una potencialidad humana que puede ser, y de hecho es, cultivada en todas las culturas de la humanidad. El propio Heidegger haciendo mención a Platón y Aristóteles da cuenta como éstos advirtieron ya que la filosofía y el filosofar pertenecen a una dimensión del hombre, llamada por el alemán como temple de ánimo (en el sentido de disposición y determinación)⁸⁷⁵. Por tanto, coincidimos con Fornet en que filosofía se da siempre, por eso, en una pluralidad de formas de pensar y de hacer, porque, coincidiendo con Herder, la inteligencia práctica del hombre había de florecer en todas las variedades posibles y dar su fruto⁸⁷⁶. No hay, por tanto, razón alguna para absolutizar *una* de esas formas y propagarla como la única válida. Quien esto hace, cae en una posición etnocéntrica que convierte en centro del mundo lo que en realidad no es más que una región del mundo⁸⁷⁷.

b. Pluralidad de formas de articularse, organizarse e institucionalizarse de la filosofía

Este supuesto es una consecuencia directa del anterior. Si coincidimos en la necesidad de desoccidentalizar la filosofía desde “la cuna”, remitiéndonos a una pluralidad de lugares de orígenes; entonces debemos admitir que la multilocalización se constituye a

⁸⁷⁴ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*, Editorial, Hiru, Hondarribia, 2008, p. 268. En relación al debate sobre el estado filosófico de la “filosofía española” se puede consultar: ABELLÁN, José Luis/FLORES, Ramiro/HEREDIA, Antonio, entre otros, *¿Existe una Filosofía Española?*, Madrid, 1988.

⁸⁷⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Qué es filosofía?*, o.c., p. 63.

⁸⁷⁶ Cfr. HERDER, J.G., *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, o.c., p. 239.

⁸⁷⁷ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 254-256. De acuerdo con el destacado investigador búlgaro Tzvetan Todorov el etnocentrismo consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco. El etnocentrismo, es por así decirlo, la caricatura natural del universalista. Cfr. TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, Siglo Veintiuno editores, Madrid, 1991, p. 21. A propósito de posición etnocéntrica proponemos el ejemplo del francés Blaise Pascal (1623-1662). En su conocida obra *Pensamientos* podemos encontrar los siguientes argumentos, si bien referidos al ámbito de la religión, pero que en esencia se enmarcan en lo que venimos tratando: “Hay tres medios de creer: la razón, la costumbre y la inspiración. La religión cristiana, única que tiene la razón...” (245). O bien la “Falsedad de las demás religiones, que no tienen testigos” (592). Y, “Mahoma no predice; Jesucristo predice” (599). Cfr. PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, Traducción y prólogo de Xavier Zubiri, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 75, 141 y 142. El razonamiento de Pascal es circular, y con ello ejemplifica el espíritu etnocéntrico: primero se definen los valores absolutos a partir de los valores personales, y en seguida se finge juzgar al mundo propio, con ayuda de este falso absoluto. El universalismo de Pascal es de la especie banal: la que consiste en identificar, de manera no crítica, nuestros valores con los valores; dicho de otra forma, es etnocentrismo. Cfr. TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, o.c., p. 25.

la vez en fuente de diferencias en las formas concretas por las que ha transitado y se desarrolla en la actualidad el quehacer filosófico y, con ello, también en el nivel de constitución de las referencias tradicionales para discernir qué es lo que vale o se reconoce como “filosofía” en un determinado universo cultural. Es por eso que, siguiendo el pensamiento de Fornet, la filosofía intercultural estima necesario regionalizar la validez de las formas de expresión filosófica sancionadas por la tradición occidental dominante, tales como, por ejemplo, el curso académico, la publicación del tratado o libro especializado, la conferencia en los ámbitos filosóficos profesionales o la agrupación en sociedades de especialistas; para de esta forma expandir el horizonte filosófico a otras formas de ejercicio y reconocimiento, como podría ser, por ejemplo, el discurso oral o la articulación contextual en la vida cotidiana⁸⁷⁸.

Cuestión que había sido ya puesta en entredicho también por Habermas, según el cual, no sería descabellado pensar que en el futuro estuviera pasado de moda aquella pose que fue natural aún en las décadas anteriores del siglo XX, haciendo alusión concreta a la manera retórica con que Heidegger y Jaspers, Gehlen, Bloch y Adorno habían sostenido, ejercitado y extendido sus ideas, como profesores de universidades, ante sus discípulos, en las publicaciones literarias y en la literatura política, e incluso en los grandes medios de comunicación⁸⁷⁹.

Se trataría de una tarea de reconstrucción, de un abrirse a otras tradiciones sin que primen complejos eurocéntricos ni afectos antioccidentales. No sólo las categorías lógicas o conceptuales analíticas tienen relevancia cognoscitiva y hermenéutica. Una radical ampliación de las fuentes acercándose a otras culturas, áreas, recursos como la oralidad, el mundo poético, el mito, el símbolo, el rito, voces aún desconocidas para lo que se ha venido sosteniendo como *la* filosofía nos convocan a traspasar las fronteras antes definidas y establecer la necesaria cooperación⁸⁸⁰.

⁸⁷⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, o.c., p. 415. De acuerdo con Raúl, es en este tipo de filosofía comprometida, implicada, contextualizada, en la que hay que ver la iniciativa de los congresos internacionales de filosofía intercultural, a los cuales ya hemos hecho referencia, porque son un intento de promover una forma de hacer filosofía que, no reduciendo su tarea al estudio exegético del mundo *textual* que ella mima ha producido como disciplina del saber, sepa traspasar el mundo de los textos para ocuparse con los contextos del mundo histórico de nosotros los humanos de hoy, y cargados por ello mismo con problemas de seres vivos. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 221-222.

⁸⁷⁹ Cfr. HABERMAS, Jürgen, “¿Para qué aún filosofía?”, *Teorema*, Volumen 5, No. 2, 1975, p. 192.

⁸⁸⁰ Ortega y Gasset se hacía eco de las siguientes palabras de Cicerón: “*Saepe etiam in proelis fauni auiditi*”; “*A veces, en medio de las batallas, se han oído voces de fauno*”. Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, “La razón histórica”, *Obras Completas Obras*, Tomo XII, o.c., p. 150.

El filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), sin dejar de reconocer la significación del texto escrito, sin los cuales una cierta agilidad de la comunicación habría sido imposible, por lo que no hay nada que decir contra ellos, sin embargo, reconoce que finalmente no son más que palabras más coherentes. Alerta entonces sobre la situación actual en la cual la filosofía puesta en libros ha dejado de interpretar a los hombres. Para él, lo que hay de insólito y casi de insoportable en ella se ha *escondido en la vida normal de los grandes sistemas*. Dirige su mirada al ejemplo de Sócrates para volver a encontrar la función auténtica del filósofo. Es sabido que el filósofo griego no escribía, no enseñaba, al menos en cátedras del estado; que se dirigía a los que encontraba en la calle y que tuvo dificultades con la opinión pública y con los poderes establecidos. De ahí que, para el pensador francés el quehacer filosófico contemporáneo debe recordar a Sócrates⁸⁸¹.

Pensemos por un momento en la significación de las formas orales en la configuración del ideario de las comunidades indígenas en América Latina. Ellos han luchado a través de los siglos por conservar y transmitir oralmente sus tradiciones, costumbres, ritos, cosmología, *su filosofía* y todo su mundo⁸⁸².

El investigador J. Peter Denny reseñando diversos estudios psicológicos de variación transcultural del pensamiento, plantea que los efectos de la cultura escrita sobre el pensamiento humano, si bien son importantes, a menudo se interpretan erróneamente o se exageran. De acuerdo con él, existe la creencia generalizada de que el pensamiento occidental, al que coadyuva la cultura escrita, es más reflexivo, más abstracto, más complejo, más lógico, -hasta como alegarían algunos, ¡más cercano de la mente de Dios!- que el pensamiento predominante en las sociedades ágrafas. Las investigaciones, sin embargo, muestran que esa creencia es falsa. Las diferencias transculturales en el pensamiento tienen que ver con los hábitos de pensamiento y no con la capacidad de pensar. Todos los seres humanos son capaces de practicar, y así lo hacen, tanto el

⁸⁸¹ Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Elogio y posibilidad de la filosofía*, Editorial Universidad de Almería, 2009, p. 109.

⁸⁸² Recomendamos para profundizar en el caso concreto de una de esas comunidades la obra de REVERTE, José M., *Literatura oral de los indios cunas*, Panamá, 1968. En uno de sus momentos hace referencia a que “Hay una curiosa manifestación cultural entre los cunas, donde la literatura oral y la oratoria especialmente alcanza su máximo relieve. Me refiero a los Congresos de *Abisúas*, reuniones o Concilios de los “hombres que saben”: Neles, Inatuledis, Kantules, Absoguedis, de todas las tribus, durante las cuales se debaten temas doctrinarios así como sobre la forma de interpretar las tradiciones”. Cfr. pp. 266-267.

pensamiento diferenciado como su opuesto, el pensamiento integrado, y tanto contextualizado como el descontextualizado⁸⁸³.

En la misma dirección apunta D.P. Pattanayak quien postula su no coincidencia con las teorías que proclaman la superioridad de la cultura escrita sobre la oralidad, ya calificada por W. Ong como “oralidad marginal”⁸⁸⁴. Pone los ejemplos de la tradición védica en la India, los historiadores orales de África, los intérpretes orales de relatos épicos de Europa y Asia. En la tradición hindú, como en el budismo tibetano, la palabra de boca del gurú era el medio supremo de transmitir conocimientos⁸⁸⁵.

Con el rescate de la oralidad la filosofía intercultural también apuesta porque la cultura escrita dentro de la filosofía no se convierta en un instrumento de opresión y exclusión.

c. Necesidad de “mundanizar” la filosofía

Aclaremos primero, para evitar malos entendidos, en qué sentido asume nuestro autor esta “mundanización” de la filosofía. No se trata de encarnar ni de popularizar la filosofía. Para él “mundanizar” quiere decir contextualizar, pero no como propiedad que el quehacer filosófico adquiere a posteriori sino como el humus desde el que crece. No es que uno de los “objetivos” del quehacer filosófico sea “conectar” en algún momento con el mundo. Se trata de que el pensamiento *no se desconecte* de su contexto, al contrario surja y se desarrolle como respuesta a las inquietudes de los seres de carne y hueso que sufren, que ríen, que lloran, y esperan que la filosofía les sea de utilidad en sus vidas y no se convierta sólo en asunto de claustros académicos o adornos de bibliotecas⁸⁸⁶. Siguiendo a Fornet, se trata de un supuesto que postula la dignificación

⁸⁸³ Cfr. DENNY, J. Peter, “El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita”, en, OLSON, David R./TORRANCE, Nancy, (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 95 y 107.

⁸⁸⁴ Cfr. ONG, W., *Orality and literacy: The technologizing of the Word*, Londres, 1992, cita tomada de PATTANAYAK, D.P., “La cultura escrita: un instrumento de opresión”, OLSON, David R./TORRANCE, Nancy, (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, o.c., p. 145.

⁸⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 146-147.

⁸⁸⁶ “La filosofía tiene una misión universal, una misión basada en la suposición de que la mente guía al mundo. En consecuencia, ellos (es decir los filósofos), piensan que están haciendo una gran acción para la especie terrestre a la cual pertenecen —ellos son la mente de esta especie—. Ha llegado la hora de ponerlos bajo análisis, de preguntarles qué opinan sobre la guerra, el colonialismo, los adelantos en la industria, el amor, las variedades de muerte, el desempleo, la política, el suicidio, las fuerzas policiales, el aborto —en una palabra, todas las cosas que realmente ocupan las mentes de los habitantes de este planeta. Definitivamente ha llegado la hora de preguntarles en qué posición se ubican. Ya no debe permitírseles más que enloquezcan a la gente, que jueguen un doble juego”. Cfr. NIZAN, Pablo, *Los perros guardianes*, Barcelona, 1973, p. 31, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, o.c., pp. 127-128. Pero también son muy representativas las siguientes palabras de Karl Jaspers: “De hecho la filosofía que se había transmitido desde la segunda mitad del siglo XIX se

de los contextos culturales al considerarlos universos específicos, y no fragmentos; mundos que, por dar *en qué y cómo pensar*, producen filosofías de y para mundos contextuales. De aquí que, a otro nivel, el supuesto de “mundanizar” la filosofía conlleve a preferir la práctica de la filosofía en tanto que saber que *sabe hacer realidades*; y que no se queda en un mero *saber de realidades*⁸⁸⁷.

Reflexionando sobre el para qué de la filosofía Ignacio Ellacuría se hacía la siguiente pregunta: ¿Será, pues, cuestión de erudición y cultura? Pero, inmediatamente se responde que no. La filosofía como erudición y cultura no es filosofía. No se puede enseñar filosofía; lo único que se puede enseñar es a filosofar, recordaba Ellacuría a Kant. Lo que se traduce en que lo importante es enseñar a pensar. Cuando los pueblos cuenten con la posibilidad real de pensar en sí mismos en todos los órdenes del pensamiento, ya van camino a la libertad y a la posesión plena de sí mismos. He aquí el para qué de la filosofía, sentenció el mártir jesuita⁸⁸⁸.

No se trata en ningún caso de que la filosofía tenga que abandonar las cuestiones que le han sido específicas en cuanto rama del saber a lo largo de su historia. Pero tampoco lo anterior entra en contradicción con el hecho de que en las más distintas culturas filosóficas podamos constatar la existencia de tradiciones para las cuales las preocupaciones de personas que se preocupan por la seguridad de su empleo, por sacar adelante la familia, por la construcción de una sociedad más solidaria, por la igualdad de la mujer, o por los derechos de sus vecinos extranjeros, y que tratan de ese modo de responder día a día la grave cuestión del sentido de sus vidas; lo que demuestra, que las cuestiones de esas personas no son una zona marginal para la filosofía sino, por el contrario, una de las fuentes de su reflexión. Estas tradiciones, puntualiza Fernet, constituyen el modelo de una filosofía que bien que pudiera llamarse como el “modelo de la filosofía de servicio público”. Y esto pudiera sonar a una tautología, porque al final de cuentas debiera constituir éste el motivo principal de la reflexión filosófica, hágase desde la dimensión que se haga y desde cualquier tradición, es decir, su *para*

convirtió por todas partes en el asunto o empresa de escuelas universitarias que cada vez menos eran una comunidad de seres humanos que filosofaban... La filosofía se desvinculó así de su origen y, sin sentido de responsabilidad frente a la vida auténtica que ella debía posibilitar, devino como enseñanza una manifestación cultural secundaria... A pesar de su aparente actualidad se convirtió fácticamente en idéntica con el saber de su propia historia. Pero éste, sin embargo, era por lo general una aproximación de los orígenes que un manejo de doctrinas, problemas, opiniones y sistemas”, JASPERS, Karl, *Die geistige der Situation der Zeit*, Berlin, 1933, pp. 126-127, en *Ibidem*, pp. 47-48.

⁸⁸⁷ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, o.c., p. 416.

⁸⁸⁸ Cfr. ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía ¿para qué?*, UCA Editores, San Salvador, 2003, pp. 3 y sgs.

qué, su principio, fundamento y sentido, ya que su lugar está en el “ágora”; es decir que se desarrolla al pulso de los debates públicos y en el interés de los asuntos que atañen a todos⁸⁸⁹.

El filósofo tiene que ser capaz de un compromiso verdadero, que siempre es, también, un compromiso con la verdad. Si deja oír algo de lo que los hombres dicen a solas, salva la verdad para todos, la salva, incluso, para el hombre de acción que tiene necesidad de ella; no hay un conductor de pueblos que haya aceptado jamás decir que se desinteresa de la verdad. Y es que se cree a veces servir a la filosofía prohibiéndole los problemas de la época. Recordando la actuación de Descartes ante la situación que enfrentó a Galileo y el Santo Oficio, Merleau-Ponty da cuentas cómo se honraba al padre de la filosofía moderna por no haber tomado parte en el conflicto, se decía, apunta, que el filósofo no debe preferir uno de los dogmatismos rivales. Esto es olvidar que negándose a hablar, Descartes se niega también a hacer valer y existir ese orden filosófico en el que se le coloca. Callando, no supera los dos errores, más bien los abandona enfrentados, los alienta y, en particular, al vencedor del momento, acota Ponty. No es lo mismo callarse que decir por qué no se quiere elegir. El filósofo es el hombre que despierta y habla, y el hombre que contiene silenciosamente las paradojas de la filosofía, porque, para ser completamente humano, hay que ser un poco más y un poco menos que hombre⁸⁹⁰.

Y cuando nos referimos a otras tradiciones lo hacemos conscientes que incluso dentro del propio contexto europeo han existido a lo largo de los años tradiciones filosóficas malinterpretadas, desacreditas, por precisamente asumir ese rol al que nos hemos referido. Lo que significaba que iban contra la “normalidad” establecida por el pensamiento hegemónico. Es decir, la causa de su exclusión era, primariamente, el no responder a los cánones oficiales establecidos. Lo que representaba además que al no poder “justificarse” no podrían recibir el salvoconducto que les permitiría el reconocimiento de ser verdaderamente un pensamiento filosófico⁸⁹¹.

Reflexionando sobre la manera de poder salir de la crisis de la Modernidad, pero midiendo bien la alternativa y las consecuencias, Reyes Mate, coincide en que la estrategia que se propone no es la de la *dialéctica de la Ilustración*, caracterizada por la

⁸⁸⁹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 220-221.

⁸⁹⁰ Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Elogio y posibilidad de la filosofía*, o.c., pp. 123-124.

⁸⁹¹ No es objetivo nuestro extendernos en presentar cada una de los momentos de marginalización que se presentaron a lo largo de la historia de la filosofía europea. No obstante, para profundizar en el tema recomendamos la obra ya citada anteriormente, FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*.

confianza última en una razón, la ilustrada, que pese a todos sus errores es capaz de levantarse y seguir adelante, recurriendo para ello a sus propias reservas críticas; tampoco la de la *apatía filosófica*, a la que es tan dado cierto pensamiento ambiental, que celebra precipitadamente el fracaso de la razón, que proclama con desmesura el final de la historia y que se deja hechizar fácilmente con el ocaso de la filosofía. Se trata, apunta, de algo más simple: *rescatar del olvido el punto de vista de las víctimas de la Modernidad*. Basta rastrear la experiencia filosófica de quienes se sintieron marginados por la Ilustración y no renunciaron, sin embargo, a pensar sus grandes objetivos. Y es que, hubo gente, con nombres y apellidos, en la filosofía, en el arte en la literatura que madrugadoramente levantó actas de las insuficiencias del proyecto ilustrado y se puso a pensar alternativamente. Ese fue el origen de lo que uno de ellos, el pensador judío de origen alemán Franz Rosenzweig (1886-1929), llamó Nuevo Pensamiento⁸⁹². Cuyo punto central gira en torno a la *cuestión judía*. Y, como bien señala Reyes Mate, lo de menos es que los pensadores que animan esta reflexión sean judíos. Lo realmente importante es su experiencia como judíos. Eran filósofos de formación ilustrada (como son los casos de el neo-kantiano Cohen, el neo-hegeliano Rosenzweig, entre otros) pero no dispuestos a dejar de ser judíos. Conocían la *cuestión judía*, como cualquier filósofo académico, pero además formaban parte de los problemas. Conocían el punto de vista del crítico pero también podían valorar la naturaleza de esa crítica desde dentro, como objetos de esa crítica. Esa singular experiencia es la que anima *El Nuevo Pensamiento*. Su veredicto expresa: la pretendida universalidad occidental es harto particular. No caben ellos porque aquella razón no soporta la diferencia. Su proyecto programático ambiciona la construcción de una universalidad desde la diferencia o, mejor aún, desde la marginalidad que ellos conocen como judíos. Una universalidad universal. Reyes Mate, siguiendo a Rosenzweig, apunta que para el pensador judío ese particularismo occidental no es un fallo accidental sino un defecto de origen. El camino desde Jonia hasta Jena es un sendero de arena pero no el camino real: no conduce a la universalidad. Ahí se planta el judío. Consciente de que la vida en ello, reivindica una universalidad universal. Su objetivo es mostrar una

⁸⁹² Cfr. ROSENZWEIG, Franz, *El nuevo pensamiento*, Visor, Madrid, 1989; *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.

racionalidad en la que quepa lo excluido por la racionalidad occidental. Para ello tiene que plantearse la universalidad *desde lo excluido* por la susodicha racionalidad⁸⁹³.

d. Por una nueva comprensión de la universalidad en la filosofía

Desde el mismo título se deja claro que la filosofía intercultural supone la necesidad de la universalización y, al mismo tiempo, al reivindicar la dignificación de los contextos culturales, con la pluralidad consiguiente de formas de hacer y pensar, no pretende tampoco la fragmentación filosófica del mundo, impidiendo la comunicación, o propiciando de alguna manera el atrincheramiento de cada tradición filosófica. Lo que sí rechaza de plano es esa universalidad *constituida* sobre la base de la diferencia entre lo universal y lo particular y, como bien afirma nuestro autor, frente a la cual lo particular siempre necesita justificarse porque se presenta como *el* orden regulador de la convivencia o expresión de la medida de lo humano. Y es que, coincidiremos que constituye un secreto a voces que este disfraz universal de la filosofía puede disimular opresiones, atentados contra la auténtica libertad de la persona humana y todo eso de acuerdo a los principios aceptados con pretensiones de virtud, sabiduría, filantropía y previsión popular⁸⁹⁴. Esa pretendida universalidad sí debe ser sometida a crítica, pero no para poner en cuestión lo universal o la pretensión de universalidad, y sí para revisar su *constitución* en un *orden* con límites definidos, con una clara posición de exclusividad. Lo que se critica es la uni-lateralidad y uni-direccionalidad del proceso que ha llevado a establecerse la universalidad a la que asistimos. Dos categorías que contradicen la realidad de nuestro mundo. Caracterizado contrariamente por la multi-lateralidad y multi-direccionalidad de los procesos que en él tienen lugar. Uni-lateralidad significa que *sólo un* lado del polígono que es nuestro planeta se ha expandido imponiendo sus características a los otros lados de la figura. Y uni-direccionalidad nos quiere hacer reflexionar, además de lo ya señalado, a que ese único lado (llámese aquí con nombre propio: occidente) ha estado poco dado a aceptar el *feed-back* necesario que diera lugar al intercambio y diálogo como consecuencia de la re-conversión de la situación hacia la multilateralidad. En otras palabras, la crítica se dirige hacia el proceso que llevó a la cristalización en las fronteras de un universo cultural determinado, el occidental; y

⁸⁹³ Cfr. REYES MATE, Manuel, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 13-18.

⁸⁹⁴ Cfr. HERDER, J.G., *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Editorial NOVA, Buenos Aires, 1950, p. 137.

como resultado de ordenamientos estabilizadores y disciplinadores de alternativas propias, como pueden ser la dominante patriarcal o la configuración “burguesa” de la cultura. Se critica, en definitiva, no lo universal sino la diferencia en universalidad que conlleva este modelo⁸⁹⁵.

Ese particular que necesita siempre justificarse ante la universalidad constituida es también visto por Alberto Filipi, cuando hace mención a las “otras historias extraeuropeas” que se ven obligadas a transitar por el mismo camino que el “único modelo” establecido y reconocido universalmente:

“La degradación de la visión ideológica de las historias extraeuropeas, que coincide con el gigantesco proceso histórico que partiendo de la reafirmación del antiguo régimen culmina con la expansión... del imperialismo europeo, se funda en el presupuesto de que el *único* modelo de futuras experiencias (políticas, económicas, culturales, etc.) para todas las naciones extraeuropeas es el modelo céntrico-occidental. Desde esta perspectiva las otras historias, para poder llegar a ser consideradas como tales, estaban felizmente condenadas a repetir *ab imis* el entero itinerario occidental originario; todo lo cual habrá además demostrado cómo las leyes rectoras del sistema en expansión eran, como se predicaba, tan universales como ineluctables”⁸⁹⁶.

Y es que, estaremos de acuerdo que cuando hablamos de universalizar no se trata en modo alguno de expandir lo propio, sino de entablar un diálogo con las otras tradiciones. Esa sería la manera que propone precisamente la filosofía intercultural para replantear la cuestión de la universalidad. Para Fornet, la tensión entre lo universal y lo particular debe ser sustituida por el cultivo del diálogo entre universos contextuales que testimonian juntos su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación. De lo que se trata es de unir formas de pensar y de hacer liberadoras desde las memorias subversivas de la humanidad en todos los lugares donde se ha escrito y se sigue escribiendo la verdad de lo humano, para cambiar la figura del mundo haciendo de éste un mundo multiverso en el que en cada uno de sus lugares se realiza y se celebra la verdad de cada ser humano como condición de la realización de la verdad de todos y en

⁸⁹⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, o.c., p., 416.

⁸⁹⁶ FILIPI, Alberto, *Instituciones e Ideologías en la Independencia Hispanoamericana*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1989, en ARICO, José, “Para una visión crítica de la historia latinoamericana”, *Cuadernos Americanos*, (Nueva Época), Número 17, Septiembre-Octubre, Volumen 5, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, p. 202.

el que, la utopía de una nueva universalidad, la convivencia solidaria, va encontrando su lugar en la historia, se va historizando y/o mundializando⁸⁹⁷.

Y cuando hacíamos referencia a que la interculturalidad asume la categoría de la universalidad como necesaria es consciente que resulta inadmisibles afirmar que el universalismo es *necesariamente* un etnocentrismo. Como postula Tzvetan Todorov, una tal afirmación ultradeterminista, que implica la imposibilidad de distinguir entre lo que es y lo que debe ser, conduce al absurdo⁸⁹⁸. Para el destacado investigador búlgaro la manera de poder dejar, simultáneamente, los peligros del universalismo pervertido (destaca además del ya mencionado etnocentrismo, el cientificismo⁸⁹⁹ y el relativismo) será si somos capaces de dar un nuevo sentido a la exigencia universalista. Es posible defender un nuevo humanismo siempre y cuando se tome la precaución de evitar las trampas en las que a veces cayó la doctrina del mismo nombre en el curso del siglo pasado. Por eso, para él, resulta útil hablar, a este respecto, y para marcar la diferencia, de un *humanismo crítico*. El cual no consiste en nueva hipótesis sobre la “naturaleza humana”, y mucho menos como un proyecto de unificación del género humano en el interior de un solo Estado. Recurre, pues, a la expresión de Lévi-Strauss “universalismo de trayectoria”, refiriéndose con ella, no al contenido fijo de una teoría del hombre, sino a la necesidad de postular un horizonte común a los interlocutores en un *debate* (un diálogo), si se quiere que este mundo sirva para algo. Asegura Todorov que la universalidad es un instrumento de análisis, un principio regulador que permite la confrontación fecunda de las diferencias, y su contenido no se puede fijar: siempre está sujeta a revisión. Si logramos entender la universalidad de esta manera, se prohíbe todo deslizamiento del universalismo hacia el etnocentrismo o el cientificismo, ya que rechaza erigir en norma un contenido cualquiera, sin por ello caer en los defectos del relativismo que renuncia a los juicios transculturales. Es, en efecto la propia universalidad, la que nos permite el acceso a los valores absolutos. Lo que es universal es nuestra pertenencia a la misma especie⁹⁰⁰.

⁸⁹⁷ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 17.

⁸⁹⁸ Cfr. TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, o.c., p. 436.

⁸⁹⁹ Resulta interesante constatar la opinión sobre este mismo aspecto de Herbert Marcuse. De acuerdo con él, “la ciencia, gracias a su propio método y sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad”. Cfr. MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, o.c., p. 193.

⁹⁰⁰ Cfr. TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, o.c., pp. 438-439.

Esa nueva universalidad no debe llevar la autoría personal (colonizadora) de ninguna tradición cultural específica. Hablamos entonces de “universalidad sin firma”, que quiere significar, una universalidad de y con contingencias⁹⁰¹. Se construye permanentemente allí donde aprenden a con-vivir los disímiles quehaceres filosóficos partiendo de ese punto de convergencia donde son con-vocados. De ahí que Fonet nos hable de un proceso eminentemente polifónico donde se consiga la armonía de las diversas voces surgidas como resultado de poderse contrastar y aprender de las otras experiencias. Volvemos en este momento a lo que ya habíamos apuntado en el capítulo anterior. Nos referimos al símil que establece Fonet para graficar esa nueva universalidad. Recordemos que para él lo más parecido sería un ejercicio de *traducción*, donde los universos culturales se traducen, y traduciéndose unos a otros van generando universalidad.

Esta escuela de traducción parte de una hermenéutica que tiene muy presente la finitud ya sea a nivel individual como cultural. Lo que impide tanto la jerarquización como sacralización de las culturas. Propiciando de esta manera la dinámica del intercambio. En esa nueva mesa de diálogo nadie se sabe de antemano poseedor de la única y definitiva verdad. Esta es una búsqueda entre cada uno de los dialogantes. Lo que dicho, siguiendo a Fonet, significa renunciar a operar con un solo modelo teórico-conceptual que sirva de paradigma interpretativo. Dos apuntes para finalizar con este supuesto dan cuenta de que la filosofía intercultural, consciente de que la figura de la unidad ha resultado manipulable (fácilmente) por determinadas culturas, propone la búsqueda de la universalidad desvinculada de ella⁹⁰². Por último, esta nueva propuesta con la misma intensidad que se distancia del euro-centrismo, lo hace de cualquier otra pretensión de establecer un centro o centros en la filosofía, dígame latinoamericanocentrismo, afrocentrismo, asiacentrismo, etc.

⁹⁰¹ Cfr. DÍAZ, Martín E./PESCADER, Carlos, “Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante”, Entrevista electrónica realizada a Raúl Fonet-Betancourt entre los meses octubre y noviembre de 2010, en *Revista Otros Logos*, o.c., p. 193. Explicando sus puntos de vistas, plantea Fonet que esta “universalidad sin firma” conlleva el desafío de reaprender a pensar, esto es, de reaprender a inteligir nuestra pertenencia cognitiva, cultural, etc., como copertencia que hace dudosa toda pretensión de reclamar con una firma cualquier derecho de propiedad. Cfr. *Ibíd.*, p. 179.

⁹⁰² Apunta Raúl que se parte de la sospecha que hasta hoy no se ha conocido ni, mucho menos, realizado históricamente la universalidad; y esto quizá debido a que se la hipotecaba demasiado rápidamente con la idea metafísica de la unidad, concebida lógicamente en términos occidentales. Se busca rehacer la idea de la universalidad, en el sentido de un programa regulativo centrado en el fomento de la solidaridad consecuente entre todos los “universos” que componen nuestro mundo. Cfr. FONET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 32.

e. Concepción de un nuevo proceso de constitución de la razón filosófica

Es más que evidente que, luego de haber analizado los anteriores puntos, no es difícil coincidir con Fornet en las fundadas sospechas de la filosofía intercultural respecto a la concepción de la razón que se ha tenido en cuenta a lo largo de la historia de la filosofía. No obstante, señala que en analogía con la universalidad *constituida*, la filosofía intercultural no sospecha de la razón filosófica usual ni por “racional” ni por “filosófica” sino por la monoculturalidad occidental que reflejan sus definiciones de ambos términos⁹⁰³. Es la hipoteca del monólogo heideggeriano y hegelinao mantenido en Occidente, pero no con todo el Occidente como ya hemos señalado, sino con *una* parte de él. ¿Qué propone en su lugar la filosofía intercultural? La alternativa iría diseñada a partir de historificar el proceso de constitución de las formas de racionalidad vigentes, que dé la posibilidad de descubrir la constitución monocultural de dicho proceso. Para de esta forma, a partir de un plan de reconstrucción de la razón filosófica, como bien apunta Raúl, desde y con la participación *traductora* de las prácticas del quehacer filosófico en las diversas culturas de la humanidad, se pueda corregir finalmente.

Concretando más la tarea, da cuenta de que lo propuesto significaría superar el marco referencial de la razón sistemática y sistematizada. O, más exactamente, de la razón *arropada* con sistemas que se ven imposibilitados, a pesar de todo la elaboración que tengan, partiendo precisamente de la consabida contextualidad e historicidad de los modos de saber y de hacer, de dar la medida acabada de la razón como verdadera comunión de prácticas de razón. La vida humana en su dimensión racional sabe que su vida, como comunidad de vivientes, queda asegurada en el concurso de todos⁹⁰⁴. Surge de esta suerte para superar este horizonte de la razón; y se adelanta nuestro autor a remarcar que no se trata de negar la validez del horizonte Occidental, la propuesta de establecer un programa de reubicación de la razón desde la consulta de sus actos plurales en las prácticas culturales, tanto pasadas como presentes. Re-ubicar significa en este sentido hacer espacio para las otras prácticas culturales. Es entender que en otras tradiciones hay también claves de acceso a la realidad, impensadas e impensables para la racionalidad occidental. Ya el horizonte occidental no sería *todo*, y, por tanto, *único*

⁹⁰³ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, o.c., p. 417.

⁹⁰⁴ Cfr. DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 167.

horizonte, lo que propiciaría que en lugar de hablar de *una* lo hagamos de *múltiples* fuentes de razonamiento. Así la filosofía intercultural no sólo postula la *posibilidad* de que ese encuentro de racionalidades se produjera; más allá, lo que está afirmando y exigiendo es la *necesidad* de ese proceso, para dejar el *monismo* de la interpretación del mundo. Hablamos de la oportunidad de preservar y proteger el derecho y la necesidad de pensar y hablar en otros términos que los usados hasta el momento. El impulso que de esta manera recibiría el desarrollo del pensamiento filosófico de la humanidad sería de una fuerza inédita. Esta re-ubicación, resumiéndolo con una frase de Fornet, representa la búsqueda programática de una configuración de la razón como tejido de razonamientos mediante un proceso de aprendizaje intercultural que amplía los criterios de discernimiento y compensa las unilateralidades de la razón en su figura histórica sometida a la dinámica del desarrollo cultural-civilizatorio de la modernidad occidental-capitalista⁹⁰⁵.

Un escenario donde prima una única y absoluta razón, donde el diálogo es impensable e impracticable, porque las argumentaciones contrarias a lo que muestra la “evidencia” no tienen ninguna posibilidad, se asemeja mucho al que Perelman y Olbrecht-Tyteca califican de “auditorio universal”, al cual los filósofos siempre procuran dirigirse. Y no porque esperen conseguir el consentimiento efectivo de todos los hombres, sino porque creen que a todos aquellos que comprendan *sus* razones no les quedará más remedio que adherirse a sus conclusiones. Una argumentación dirigida a este auditorio debe convencer del carácter apremiante de las razones aducidas, de su evidencia, de su validez intemporal y absoluta, independientemente de las contingencias locales e históricas. Pero, ¿acaso se imagina uno que lo que convence a un “auditorio universal”, del cual uno mismo se considera el representante ideal, posee de verdad esta validez absoluta? Siguiendo a Pareto, afirman que el consentimiento universal invocado sólo es, en la mayoría de los casos, la generalización ilegítima de una intuición particular⁹⁰⁶. Por esta razón, siempre es arriesgado identificar con la lógica de la argumentación para uso del auditorio universal, tal como uno mismo la ha concebido. Las concepciones que los hombres se han dado a lo largo de la historia, “hechos objetivos” o “verdades evidentes”, han variado lo suficiente para que la desconfianza encuentre fundamento.

⁹⁰⁵ FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, o.c., pp. 418-419.

⁹⁰⁶ Cfr. PARETO, Vilfredo, *Traité de sociologie générale*, Volume I, édition française par Pierre Boven, revue par l'auteur, Payot, París, 1917, pp. 317-323.

El hombre con ideas preconcebidas es parcial, no sólo porque ha tomado partido por una idea, sino también porque ya únicamente puede valerse de la parte de los argumentos pertinentes que le es favorable, con lo que los demás quedan congelados. Por otra parte, quien defiende un punto de vista determinado está convencido, muy a menudo, de que se trata de una tesis que es obviamente la mejor y de que su triunfo es el de la buena causa. De esta manera, el diálogo que pudiera tender a la búsqueda conjunta de la verdad se queda en una mera sucesión de alegatos, que siempre tendrían por objeto el de imponer y derrotar al otro interlocutor. En efecto, parece que el hombre dotado de razón, sólo puede desdeñar todos los procedimientos que pretenden conquistar a los demás; sólo puede ser sincero consigo mismo y ser capaz, más que cualquiera, de probar el valor de sus propios argumentos. Así lo parece confirmar Pascal, para el cual el mejor criterio de verdad es: “El acuerdo de ustedes con ustedes mismos y la voz constante de su razón y no la de los otros” (260)⁹⁰⁷. De esta suerte, Pascal, al que ya nos hemos referido anteriormente por su pensamiento etnocéntrico, se cierra al diálogo y establece la existencia de verdades indiscutidas e indiscutibles y de reglas que están “fuera de discusión”. Un hecho establecido, una verdad evidente, una regla absoluta, implica la afirmación de su carácter indiscutible, con lo que excluye la posibilidad de defender el pro y el contra⁹⁰⁸.

Reyes Mate llama la atención sobre que Europa ha pensado mucho pero no se lo ha pensado todo. Precisamente lo ausente de la cultura occidental es lo *impensado* por la razón occidental. Acude a Heidegger para comprender mejor lo planteado. El filósofo alemán distinguía entre historia de lo pensado e historia de lo impensado. La primera alcanza tanto como la metafísica occidental, la que va de Sócrates hasta Hegel. Esa historia de lo pensado es, paradójicamente, la historia del olvido del ser. Luego está la historia de lo que la filosofía occidental nunca ha pensado y es lo que él sitúa antes de Sócrates. El desafío de Heidegger consistirá en *recordar* lo que la filosofía nunca pensó de los presocráticos, es decir, del “momento matinal de la filosofía”. Entonces nos surgen junto a Reyes Mate las siguientes preguntas. ¿Cómo pensar lo impensado? ¿Por qué puede pensar alguien ahora lo que nunca se ha pensado? Pues porque se ha pensado de una determinada manera y ahora se trata de pensar de otra. Si es así, se pregunta

⁹⁰⁷ Cfr. PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, Traducción y notas de Luis Alberto Martín Baró, Romerman Ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 1968, p. 119.

⁹⁰⁸ Cfr. PERELMAN, Chaïm/OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid, 1989, pp. 71-91.

entonces, ¿cómo hay que pensar? Para responder recurre a Franz Rosenzweig, y con éste plantea que hay que pensar con experiencia, con tiempo, desde el *otro*. Entendiendo el pensar con Heidegger como *Gedanc* que en el viejo alemán significa *gracias* (*Danken*) y *recuerdo* (*Gedächtnis*). Un pensar entendido como acción de gracias y recuerdo, nos lleva, recurriendo a Hölderlin, “más allá de las fuentes del pensar”. Nos lleva más allá de Atenas, a Oriente, a Jerusalén y agregamos, a África, Asia, América Latina. Los recuerdos contenidos en esta nueva racionalidad se refieren a la negación del otro y de la diferencia. Es la memoria del indígena del mural de Rufino Tamayo⁹⁰⁹ y la memoria del judío, del hindú, del africano, del chino, etc. Una memoria que va de común acuerdo, por tanto, con la experiencia del logos, vivido como ontología de la guerra o ideología de la totalidad. Esa doble conciencia (recuerdo del olvido del otro y experiencia de la guerra) permite la aventura de pensar lo impensado⁹¹⁰.

Interesantes son también las aportaciones al respecto de Raimundo Panikkar. El cual coincide en apuntar que la tendencia hacia la universalización ha sido, desde los griegos indudablemente, una característica de la civilización occidental. Si algo no es universal aparece como no válido. El ideal de la humanidad de los griegos, el dinamismo interno del cristianismo, las hazañas de los imperios de occidente, la emancipación de la filosofía de la teología en orden a no estar ligada a ninguna confesión particular, la definición kantiana de moralidad, la moderna visión cosmológica y otros muchos acontecimientos, son ejemplos explícitos de la pretensión de universalidad. Universal quiere decir católico, y católico verdadero. Lo que es verdadero y bueno (para nosotros) es (también) verdadero y bueno para todos. Ninguna otra civilización ha alcanzado el nivel de universalidad que tiene la occidental⁹¹¹.

En sus valoraciones indica cómo la cultura occidental, aparentemente, no tiene otro camino para alcanzar la paz de la mente y del corazón –más académicamente llamada inteligibilidad- que reducir todo a un solo patrón, con pretensión de validez universal. Para ejemplificar lo anterior nos propone el siguiente ejemplo. Tengamos en cuenta las

⁹⁰⁹ Hace alusión al mural de este pintor mexicano que se encuentra en el Palacio de Bellas Arte de México titulado *Nacimiento de la nacionalidad*. La obra ilustra la presencia opresora del conquistador. El símbolo de ese poder europeo que aniquila la cultura prehispánica es una columna jónica. El conquistador no sólo agrede con armas mortíferas sino con todo el potencial de la cultura grecolatina. Con ella ataca a la serpiente, símbolo de la cultura prehispánica. En la parte inferior del mural, una mujer indígena da a luz a una criatura, mitad blanco, mitad moreno, símbolo del mestizaje que sobrevivirá al conquistador. Cfr. REYES MATE, Manuel, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, o.c., p. 280.

⁹¹⁰ *Ibidem*, pp. 280-281.

⁹¹¹ Cfr. PANIKKAR, Raimundo, *Sobre el diálogo intercultural*, o.c., pp. 98-99

condiciones en que llega a su casa un borracho en la madrugada y busca, infructuosamente, las llaves a la luz de una farola. El policía le pregunta si está seguro de haber perdido allí la llave y él responde: no, pero aquí hay más luz. Miramos bajo la única luz que tenemos. Es imprescindible mostrar que, como excelentemente refleja Panikkar, hay otras farolas en las ciudades de la humanidad, y que la farola de occidente no es la única que tenemos. Como ya nos hizo ver con total claridad José Martí: salimos al mundo con lámparas diferentes en búsqueda de la verdad.

Continuando con el ejemplo del borracho anterior, nos encontramos con Descarte. Y he aquí lo que denomina Panikkar como la falacia del padre de la filosofía moderna occidental: todo lo que veo con claridad y distinción (recuérdese, a la luz de la farola), es decir, toda evidencia, es verdad. Se podría conceder que es cierto. Pero de ello no se sigue que *sólo* es verdad lo que veo con claridad y distinción. La evidencia puede ser nuestro criterio de verdad, pero, primero, no puedo suponer *a priori* que lo que veo con claridad y distinción tú lo verás también de la misma manera. Segundo, la verdad puede ser más amplia, más profunda e incluso otra distinta de la que yo, incluso nosotros, vemos con claridad y distinción. Recordemos el paradigma filosófico occidental que está presente desde el principio: “La humanidad es la medida de todas las cosas, como existen las que existen y como no lo hacen las no existentes” (*Planton chrematon metron anthropon einai. Ton men onton hos esti, ton de ne onton hos ouk estin*), como dice Protágoras (recogido por Platón, *Theat.* 151e-152a). La dificultad no la encuentra Panikkar en *anthropos*, o en la humanidad, o incluso antropocentrismo; la dificultad reside en *metron*, en la tendencia a medirlo todo extrapolando la cuestión⁹¹².

Aunque es justo reconocer, por otro lado, que el esfuerzo por buscar una teoría universal es una empresa noble, e incluso fructífera. Cuando se busca un lenguaje común se superan muchos malentendidos, se disipan muchas oscuridades, se hace posible la colaboración y las religiones como las filosofías se liberan de muchas adherencias, estrecheces y fanatismos. No obstante, agregamos, que la dificultad estaría en el *cómo* concebir esa teoría universal. Si bien el empeño es bueno, ésta debe apartarse de toda pretensión de hegemonía y exclusividad. La cuestión está en la búsqueda de ese *nuevo universal*, que incluya y tenga en cuenta a *todos*. Porque como el mismo Panikkar reconoce, la búsqueda de una teoría universal fomenta el diálogo, pero también corre el gran peligro de imponer su propio lenguaje, o el marco en el que el diálogo debe tener

⁹¹² Ibídem, p. 104.

lugar. Pudiendo llegar nuevamente a convertirse en una especie de *lingua universalis* que conduce al reduccionismo. En segundo lugar, suponer que las tradiciones humanas son, si no reductibles, sí al menos traducibles a *logos* (y probablemente a un tipo de *logos*) da supremacía al *logos* frente al espíritu. ¿Pero es necesario decirlo todo con palabras? ¿Por qué no se da la aceptación sin entendimiento, como actitud igualmente humana, como se lee en el símbolo cristiano de María? (Lc 2, 19-51)⁹¹³.

2.3. Supuestos filosóficos

Acercarnos a este momento significa preguntarnos por los fundamentos filosóficos desde los cuales se sustenta la propuesta que venimos tratando. Todo a lo cual ya nos hemos referido antes y que nos han ido introduciendo y conduciendo hacia el interior del modelo, encuentra aquí lo que podríamos denominar como su *justificación filosófica*. Lo que no significa que esta justificación “justifique” del todo, es decir, sin que se nos presenten algunas contradicciones a nuestra propuesta. ¿Qué queremos decir? En total correspondencia con Fornet, ¿cómo estar seguros, sin recurrir al diálogo intercultural, que no lo hacemos unilateralmente o desde una concepción monocultural de la filosofía? Y es que si desde un inicio hemos venido reclamando la necesidad de diálogo intercultural entre todas las tradiciones filosóficas; ¿no habrá que iniciarlo precisamente por el momento en el cual nos encontramos? Planteado de otra forma: ¿El análisis y la aclaración de los supuestos filosóficos del diálogo intercultural no son ya una tarea común que requiere el *médium* intercultural?⁹¹⁴

Una posible salida a esta encrucijada podría ser, a juicio de nuestro autor, tratar de invertir la dirección en la que nos movemos. A saber, en vez de iniciar por los supuestos filosóficos del diálogo intercultural, hacerlo por los supuestos interculturales que debería asumir el desarrollo del pensamiento filosófico actual⁹¹⁵. De esta manera, la cual tampoco nos libra de definir con qué idea de la filosofía trabajamos, se haría más evidente la condición axiomática del intercambio filosófico intercultural para la tarea de su transformación. Así, ese lugar de reunión, que podría convertirse en lugar de

⁹¹³ Ibídem, p. 106.

⁹¹⁴ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 209. Además de las referencias que se aportarán en este apartado puede consultarse FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Dos temas fundamentales de la filosofía de Sartre: el otro y la libertad”, *Naturaleza y Gracia*, 25, Salamanca, 1978, pp. 271-350.

⁹¹⁵ Como ya se ha visto hemos escogido ese otro camino, es decir iniciamos por los supuestos interculturales.

celebración intercultural, se revelaría como lugar de transformación, no sólo de la filosofía, sino que sería el marco ideal para el discernimiento de sus fundamentos filosóficos. Ahora, conscientes de los riesgos⁹¹⁶, asumimos con Fornet la tarea de exponer a la discusión abierta los supuestos filosóficos. Por último, una aclaración importante da cuenta que el punto de partida del cual arranca nuestro autor, lo toma de una tradición filosófica de marcado acento occidental que tiene en Sartre uno de sus momentos más densos y que califica como la tradición universal de un humanismo ético-racional⁹¹⁷.

a. La concepción del ser humano como “universal singular”

Partiendo del horizonte filosófico ya apuntado sería éste el primero de los supuestos anotados por Fornet. A partir del cual, se garantizaría la supervivencia histórica de la subjetividad en las culturas y en todo el proceso de la historia de la humanidad en tanto que momento insuperable de constitución y de totalización de sentido. De este modo, apunta con Sartre, todo universo cultural específico está agujereado originariamente por el escándalo de una subjetividad⁹¹⁸ humana que no puede realizar su situación cultural sin singularizarla, sin rehacer el sentido que le transmite o, dado el caso, sin imprimirle nuevo sentido. Podemos apuntar con Jacinto Choza que, el hombre necesita saber lo que él es para serlo, y la sociedad también, y eso lo logra precisamente en ese proceso de

⁹¹⁶ A pesar de la paradoja que hemos planteado, escoge Fornet moverse en ella. Es decir, agrega, que prefiere abordar el tema desde una posición filosófica que tiene conciencia clara de la procedencia cultural de sus presupuestos y que sabe que éstos condicionan su discurso sobre los supuestos filosóficos del diálogo intercultural. Más que apelar a un posible programa para el tratamiento del tema, le parece más fructífero aceptar la pluralidad de tradiciones filosóficas, y desde ahí, partir de una filosofía articulada y plantear desde ella lo que podrían ser supuestos filosóficos en el diálogo intercultural. Pero, el que se parte de una filosofía no tiene nada que ver con la pretensión de privilegiar, ni mucho menos, de dogmatizar algún sistema teórico, ya que se hace como parte de un proceso de discusión y con la finalidad expresa de fomentarlo. De esta manera, la filosofía de la que se parte, es exposición de una posición que se *expone* a la discusión y que no excluye, por tanto, la posibilidad de su transformación mediante el contraste argumentativo, concluye. Cfr. *Ibíd.*, pp. 210-211.

⁹¹⁷ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Sartre ethischer Entwurf: Eine noch mögliche Perspektive zur humane Transformation unserer Gegenwart?”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, (ed.), *Armut, Ethik, Befreiung*, Aachen, 1996, pp. 137-152.

⁹¹⁸ Cfr. SARTRE, Jean-Paul, *El universal singular*, Gallimard, París, 1972, pp. 153-190. Apunta Sartre: “Autrement dit, l'homme est l'être qui transforme son être en *sens*, l'être par qui *du sens* vient au monde. Le sens, c'est “l'universel singulier”: par son *moi*, assumption et dépassement pratique de l'être tel qu'il est, l'homme restitue à l'univers l'unité d'enveloppement en la garvant comme détermination finie et comme hypothèque sur l'Histoire future dans l'être qui l'enveloppe (...) La révolution c'est que l'homme historique, par son ancrage, fait de cette universalité une situation particulière et de la nécessité commune une contingence irréductible” Para concluir convencido de la “singularité irréductible de tout homme à l'Histoire qui pourtant le conditionne rigoureusement”.

singularización⁹¹⁹. Ese momento de singularización de esa universalidad que es todo ser humano, constituye la plenitud de concreción de ese ser⁹²⁰. Es ahí donde principia el verdadero proceso de humanización, y decimos que se inicia, porque, como veremos inmediatamente, la complementariedad del mismo tiene lugar en el instante en que desde su contextualidad irrumpe a la universalidad, es decir, tiene lugar el movimiento en sentido contrario a como había sido al partir de la universalidad a la singularidad. Es por eso que Fornet señala que, haciendo o apropiándose de cultura, el ser humano se *transculturaliza*, es decir, plantea o replantea la cuestión del sentido en su universo cultural de origen y funda con ello, desde una situación concreta, la posibilidad de la universalidad como movimiento de intelección argumentativa, ya que ese cuestionamiento del sentido es sinónimo de universalización de lo singular o, si se prefiere, intento de comunicación y de unión en la diversidad⁹²¹. No hay otro camino hacia lo universal, más que el que pasa por lo particular y, solamente aquel que domina una cultura específica tiene oportunidad de ser entendido por el mundo entero. Apuntamos además que el dominio de una cultura, por lo menos, es indispensable para el florecimiento de todo el individuo; la aculturación es posible, y con frecuencia benéfica; pero la desculturación es una amenaza⁹²². Como diría el propio Sartre “cette universalisation lente qui se réalise par l’affirmation et le dépassement du particulier”⁹²³. Quizá encontremos también relación en los postulados de Lévinas cuando haciendo alusión a que esa identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un “yo pienso”⁹²⁴.

⁹¹⁹ Cfr. CHOZA, Jacinto, *La realización del hombre en la cultura*, Ediciones Rialp, Madrid, 1990, p. 226.

⁹²⁰ En cierto sentido toda perfección humana es, estrictamente considerada, individual. Cfr. HERDER, J.G., *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, o.c., p. 55.

⁹²¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 212. Aquí apunta Fornet que, en una dirección análoga se podría hablar con Jaspers de universalidad como comunicación. Cfr. JASPERS, Karl, *Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung*, München-Zürich, 1982, pp. 72 y sgs.

⁹²² Cfr. TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, o.c., pp. 434-435. Sin ánimo de caer en la innecesaria repetición, no obstante parece oportuno traer en este momento una de las tesis que hemos esbozado al final del capítulo anterior referido al ámbito latinoamericano. Allí, en el momento de perfilar la apuesta intercultural de José Martí, nos referimos a tres conceptos claves en su propuesta (Re-Conocimiento, Unidad y Apertura) planteando además que lo hacíamos a partir de que cada nivel aporta solidez a nuestra identidad: propia, local, regional y, mientras más sólida se haga ésta, estaremos en mejores condiciones para asistir al encuentro con los otros mundos, para dar de lo nuestro y recibir de los otros.

⁹²³ Cfr. SARTRE, Jean-Paul, “Des rats et des hommes”, en *Situations*, IV, Gallimard, París, 1964, p. 80.

⁹²⁴ Cfr. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 60.

b. Principio de la reflexión subjetiva

Lo que analizamos con respecto a la historicidad de las culturas, como realidades vivas y vivificadoras, dinámicas, conflictivas, o el momento que Fernet denomina como “desobediencia cultural”; todo ello, encuentra su fundamento precisamente en este principio de la reflexión subjetiva. Es a partir de él que el ser humano está capacitado, y de ahí, que sea capaz de poder asumir ese papel de catalizador de los procesos culturales. De los montajes y desmontajes que hacía referencia Eric Wolf. La reflexión subjetiva es condición para que podamos nombrar las cosas de disímiles maneras, de que en vez de *un* mundo, hablemos de *muchos* mundos. El diálogo tanto intra como intercultural a los que apostamos, intentan ser un acercamiento hermenéutico de *inter-subjetividades* relacionadas, como ya anotaba Panikkar, de una manera dialógica. Porque cuando nos referimos a la “subjetividad” establecemos una relación con el “sujeto”, el individuo, el yo, en tanto en cuanto que se relaciona con lo dado, en toda su extensión y de forma tanto cognoscitiva como activa. La subjetividad es, así, el sujeto en todo aquello que constituye su ser en sí y para sí en sus disposiciones naturales, sus capacidades, en el sentir, el querer, el pensar, en la nostalgia, el amor, el sufrimiento y la fe⁹²⁵. Estaremos entonces de acuerdo que este segundo supuesto concretiza el anterior. Para Fernet estamos ante el nombre de la invariante antropológica de aquel tipo de reflexión que cualifica a todo ser humano en cualquier universo cultural específico como fuente de exterioridad y de indeterminación. Hablar de la reflexión subjetiva es, concretamente, acercarnos al hombre. Y, preguntarnos entonces con Emerich Coreth, ¿Qué es el hombre? Para coincidir con él, que el hombre es el que interroga; es el mismo que puede y debe preguntar. Es más, sólo el hombre es capaz de preguntar, cuestionar y cuestionarse él mismo⁹²⁶. Es el distintivo peculiar de su forma de ser. Pero, a pesar de esta continua reflexión que se hace y, que de esta forma, se va haciendo, el hombre no se llega a comprender de un modo total, porque sigue siendo para sí un enigma y un misterio, porque su saberse es a la vez un no saberse y su auto-comprensión una incompreensión, sólo por eso puede y debe preguntarse acerca de su ser

⁹²⁵ Cfr. RITTER, Joachim, *Subjetividad: seis ensayos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986, p. 10.

⁹²⁶ Es el único, porque sólo él es consciente de la realidad y de sí mismo, y tal consciencia le advierte al mismo tiempo de la condición opaca y oscura de toda la realidad, incluida la suya propia. Esa opacidad es la que le lleva a hacerse cuestión de sí mismo. Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, o.c., p. 35.

propio y específico⁹²⁷. Ese no agotamiento del conocimiento del hombre se convierte en condición posibilitante de lo que llama Fornet el “resto no culturizado” que permite y orienta el diálogo con otras tradiciones culturales. Por tanto, para nuestro autor, la reflexión subjetiva no es un simple reflejo de la cultura sino más bien la condición que vive la cultura y que, desde esa *vivencia* la proyecta continuamente más allá de lo constituido en ella. Por la reflexión el ser humano puede ver la cultura que lo hace, puede ver la visión del mundo con la que ve y se ve. Y, por eso, queda siempre en ese universal singular que es el ser humano, un “resto no culturizado” que trasciende los respectivos universos culturales, siendo precisamente ese fondo reflexivo crítico, el que, en definitiva, no solamente hace posible el diálogo con el otro sino que le da también su norte. Pues mediante el ejercicio de la reflexión subjetiva se convierte cada ser humano en un punto de apropiación y de totalización que desborda los límites de su universo cultural vigente, para confrontarlos con sus opciones y proyectos y, dado el caso, salir de ellos. De esta manera, la reflexión subjetiva propicia el proceso continuo de confrontación del hombre/mujer con su cultura en la cual vive, pero con la mirada puesta más allá de lo que *es* y lo que hace en su contexto, en lo que *aspira a ser*, es decir, en *poder llegar a ser realidad* los sueños, aspiraciones y esperanzas. En otras palabras, la reflexión subjetiva expande el horizonte cognoscitivo y propicia nuevos mecanismos que perfeccionan la hermenéutica de la alteridad. Finalmente, es causa de la conformación de redes culturales reales y virtuales, encaminadas tanto hacia el interior del propio contexto como hacia afuera de éste. Coincidiremos con Fornet en que, esta reflexión subjetiva está al comienzo de toda comunicación, tanto a nivel intracultural como intercultural. Es fundamento de un sí mismo; pero de un sí mismo que no puede hablar de sí -partiendo de la dialéctica sartreana del “tercero” en la constitución de la subjetividad-, si no es en tercera persona del singular⁹²⁸. La idea de la reflexión subjetiva convierte los límites en fronteras, es decir, en zonas de comunicación⁹²⁹,

⁹²⁷ Cfr. CORETH, Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1978, pp. 29-31.

⁹²⁸ “La conséquence immédiate: á l'instant même où il peut enfin dire *je* fais ceci, j'en suis responsable, il s'aperçoit qu'il s'adresse á *nous*. Car il n'y a, aujourd'hui, que deux manières de parler de soi, la troisième personne du singulier ou la première personne du pluriel. Il faut savoir dire “*nous*” pour dire “*je*”: cela n'est pas contestable”. Cfr. SARTRE, Jean-Paul, “Des rats et des hommes”, en *Situations*, IV, o.c., p. 80.

⁹²⁹ Parece oportuno dejar anotado en este momento el planteamiento de Lévinas sobre el ser como exterioridad. Para el pensador lituano-francés el ser es exterioridad y la verdadera esencia del hombre se presenta en su rostro. Y ese cara-a-cara —resultado del encuentro de exterioridades que se produce en lo que llama “curvatura del espacio”— hace posible el pluralismo de la sociedad. La exterioridad, como esencia del ser, significa la resistencia de la multiplicidad social a la lógica que totaliza lo múltiple. Cfr. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, o.c., pp. 294-296.

obligando con ello a que cada ser humano revise su concepción de identidad cultural de origen. Por existir en exterioridad con relación a sí misma la subjetividad reflexiva no está ligada a una identidad definida⁹³⁰.

c. Cultivo de la libertad como verdadero núcleo duro de la reflexión subjetiva

Es evidente que los supuestos vistos con anterioridad implican el supuesto de la libertad. Estamos ante otra invariante antropológica que posibilita, como proceso de singularización y de universalización a la vez, la crítica a las dinámicas de estabilización en las culturas. El que los proyectos de singularidades subjetivas encaminados a la transformación del mundo en que viven se puedan desarrollar, incluso, interrumpir el curso “habitual” de la vida posibilitando el éxodo de ese universo concreto. Y es que, de acuerdo con Fonet, si la reflexión subjetiva es lo que impide que un universo cultural específico se convierta en una estructura de coherencia aprisionante para sus miembros, es la libertad la que posibilita la realización de los proyectos humanos, y los hace conscientes de que el *sitio* que ocupan dentro de la estructura social no constituye un obstáculo para la praxis, todo lo contrario, es una oportunidad desde la cual se es responsable de cambiar todo lo que constriña sus aspiraciones de desarrollo humano. Es la condición para que, en cualquier universo cultural específico, cualquier universal singular pueda decir que tiene derecho a rebelarse y buscar, más allá de los límites de su situación cultural, la acción común con todos aquellos que proyectan su singularización por la universalización del “reino de la libertad” en sí mismos y fuera de ellos mismos⁹³¹.

En efecto, para Sartre la condición primera de la acción es la libertad. Pero esta acción implica necesariamente como su condición el reconocimiento de un “desiderátum”, es decir, de una carencia objetiva o bien de una negatividad. Esa negatividad reflejada en la inconformidad con el modelo o algunas pautas culturales con las cuales no estamos obligados a convivir. De ahí, la legitimidad del *deseo* y, más que eso, el *deber* de cambiarlas. Lo que implica para la conciencia, la posibilidad permanente de efectuar una ruptura de su propio pasado, de arrancarse de él para poder considerarlo a la luz de

⁹³⁰ Cfr. Fonet-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 213-214.

⁹³¹ Cfr. Fonet-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 214-215. Sartre en este sentido deja explicitada la siguiente regla: “Il se fera l'Homme Universale; il déterminera ses conduites par des concepts et se donnera cette règle: agis toujours de telle sorte que les circonstances et le moment servent de prétexte à tes actes pour réaliser en toi et hors de toi la généralité de l'espèce humaine”. Cfr. SARTRE, Jean-Paul, “Des rats et des hommes”, en *Situations*, IV, o.c., p. 62.

un no-ser y para poder conferirle la significación que tiene a partir del proyecto de un sentido que no tiene. Para Sartre el ser humano está condenado a ser libre. Esto significa que no podría encontrarse más límites a mi libertad que ella misma. En otras palabras señala: no somos libres de cesar de ser libres. Lo que de acuerdo con el tema que venimos abordando significa que el ser llamado libre es el que puede realizar sus proyectos, el que puede escapar de lo dado. Con un acento sartriano, soy libre con relación al estado de cosas cuando éste no me constriñe; más bien me deja libre para perseguir tal o cual fin. Hasta podría decirse, apunta, que esta situación condiciona mi libertad, en el sentido de que la situación está ahí *para no constreñirme*. Incluso nacemos condicionados por una cultura determinada, con características y pautas de comportamientos ya establecidos, los cuales nos son dados. Pero a partir precisamente de mi libertad soy responsable del sitio que tomo en ella y la postura que adopte. Así en cualquier momento en que se considere, me captaré como comprometido en el mundo, en un sitio que siempre será contingente⁹³². Pero precisamente, acota Sartre, este compromiso da su sentido a mi sitio contingente y es mi libertad. El filósofo francés da un paso más y señala que ser libre es ser-libre-para-cambiar. La libertad implica, pues, entornos (contextos culturales, tradiciones) que cambiar, es decir, obstáculos a franquear, que es sinónimo de hacer. Las dificultades siempre serán compañeras en este viaje, que implica la previsión y la aceptación de resistencias. Ser libre es ser-libre-para-hacer y, más importante aún, ser-libre-en-el-mundo, siempre consciente de que no soy nunca libre *sino en situación*, y teniendo en cuenta que todo proyecto de la libertad es un proyecto abierto, y nunca un proyecto cerrado⁹³³.

Es decir, en correspondencia con Fernet, la libertad no hace las paces con “lo que hay” culturalmente; *imagina y diseña planes* de organización de lo real que no reduzcan al

⁹³² En una entrevista a Michel Contat con motivo del cumplimiento de sus setenta años, Sartre recuerda que: “Antes de la guerra yo me consideraba simplemente como un individuo, no veía en absoluto el vínculo que había entre mi existencia individual y la sociedad en la que vivía. Al salir de la Escuela Normal había construido toda una teoría sobre esto: yo era el hombre solo, es decir el individuo que se opone a la sociedad por la independencia de su pensamiento, pero que no debe nada a la sociedad y contra el cual ésta no puede nada porque él es libre. Tal era la evidencia sobre la que fundé todo lo que pensaba, todo lo que escribía y todo lo que vivía antes de 1939. Pero más adelante anota, “Lo que hizo estallar todo eso fue que un día de septiembre de 1939 recibí una orden de movilización y me vi obligado a ir al cuartel de Nancy para reunirme con jóvenes que no conocía y que habían sido movilizados como yo. Esto fue lo que hizo entrar lo social en mi cabeza: comprendí inmediatamente que era un ser social cuando me vi arrancado del medio donde estaba... Hasta ese momento me creía soberano y fue necesario que encontrase por la movilización la negación de mi propia libertad, para que tomase conciencia del peso del mundo y de mis vínculos con todos los otros y de todos los otros conmigo. Cfr. SARTRE, Jean-Paul *Situations*, X, París, Gallimard, 1976, pp. 176-180, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Dos temas fundamentales de la filosofía de Sartre: el otro y la libertad”, o.c., p. 345.

⁹³³ Cfr. SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, Altaya, Barcelona, 1993, pp. 459-578.

ser humano, por ejemplo, a simple “ciudadano” y conviertan el ejercicio de la subjetividad a un ejercicio de la “civilidad”. El derecho a la “ciudadanía” no puede sustituir y arrogarse la supremacía frente al derecho inalienable del hombre/mujer a la dignidad humana como condición primaria de su existencia. La libertad reflexiva de esta manera impide la instalación de la “subjetividad civilizada”⁹³⁴ porque se busca a sí misma en cada sujeto como poder de autonomía, y representa el supuesto que, desde la tradición que le sirve de punto de partida a Fornet, nombra con claridad aquello que debería ser lo que más *comúnmente* pertenece a los seres humanos: ser co-sujetos de libertad sin alienación⁹³⁵.

La libertad como primera y fundamental condición que hace posible la cultura también ha sido señalada por Max Scheler, que con un tono de cierta nostalgia ante la situación que vive el mundo no encuentra palabras para expresar el verdadero pavor que se apodera de él “ante el creciente abandono de las libertades y la pérdida de sensibilidad, crepúsculo gris e informe en que no sólo este o aquel país, sino casi todo el mundo civilizado, se halla en grave peligro de hundirse, de ahogarse lentamente, casi sin darse cuenta. ¡Y sin embargo la libertad activa y personal espontaneidad del centro espiritual del hombre –del hombre en el hombre- es la primera y fundamental condición que hace posible la cultura, el esclarecimiento de la humanidad!”⁹³⁶.

Coincidiremos que lo propiamente humano, no es, evidentemente, tal o cual rasgo de la cultura. Ya hemos expresado que todos se ven influidos por el contexto dentro del cual vienen al mundo, y este contexto varía en el tiempo y en el espacio. Pero lo que sí todo ser humano tiene en común con todos los demás es la capacidad de *rechazar* estas determinaciones; en términos más solemnes, se dirá que la libertad es el rasgo distintivo de la especie humana. Ciertamente es que mi medio me empuja a reproducir los comportamientos que en él se valoran; pero existe también la posibilidad de que me separe de él, y esto es lo esencial⁹³⁷.

⁹³⁴ Apunta Raúl que sobre el tema de “subjetividad” y “civilización”, es decir, de la cuestión de reducir al sujeto a ciudadano sería importante un diálogo entre la teoría crítica (Adorno, Horkheimer, Marcuse) y Sartre. Cfr. HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, a.a.O.; y SCHWEPPENHÄUSER, Hermann, “Zur Dialektik der Subjektivität bei Adorno”, en *Zeitschrift für kritische Theorie*, 4, 1997, pp. 5-27.

⁹³⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 215. Con respecto a la referencia a Sartre ver, SARTRE, Jean-Paul, *On a raison de se révolter*, París, 1974, p. 342.

⁹³⁶ SCHELER, Max, *El saber y la cultura*, o.c., p. 9.

⁹³⁷ Cfr. TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, o.c., p. 438.

d. La racionalidad

Sería este el último de los supuestos filosóficos del diálogo intercultural. Otra invariante antropológica, entendida con Sartre como constitutiva y orgánicamente vinculada a la invariante antropológica de la libertad humana⁹³⁸. Es decir, el ejercicio de la razón supone la libertad. La razón se constituye en necesidad de la libertad. Ya apuntábamos con el pensador francés que el ser humano está condenado a ser libre, es decir, no somos libres de cesar de ser libres; de igual manera está obligado a ser racional. En palabras de Fornet, a *dar razón*, ante sí mismo y el otro, de las *razones que tiene* para su modo de comprender, de vivir, de actuar, de querer, etc. Y esta capacidad, unida a los anteriores supuestos, que por ser además una invariante antropológica está presente en cada universal singular –aunque en algún momento de la historia le haya sido negada a algunos de los miembros de la familia humana universal-, hace posible el diálogo en el cual se puedan dar y escuchar las razones de cada tradición y contexto culturales. Es decir, nos estamos refiriendo, siguiendo a nuestro autor, a la cualificación de la libertad como subjetividad reflexiva que sólo puede saber si *tiene razón*, si *da razón* ante sí y ante el otro de la singularización de su libertad. Así, podremos coincidir, que no habrá ningún contexto cultural donde no se produzcan procesos de intelección, comprensión y justificación, los cuales hagan posibles las dinámicas comunicacionales entre cada uno de sus miembros. Hablamos ahora del proceso que tiene lugar hacia el interior de cada tradición; pero de la misma manera, este ejercicio de racionalidades subjetivas los capacita para que sea posible y factible el proceso hacia fuera de sus fronteras. Coincidiendo con Habermas afirmamos en este sentido, que todo acuerdo alcanzado o reproducido comunicativamente tiene que apoyarse en un potencial de razones, que son susceptibles de ser puestas en cuestión, pero que son precisamente razones⁹³⁹. Este supuesto de la racionalidad echa por tierra cualquier pretensión etnocéntrica amparada en la supuesta superioridad de una racionalidad sobre otra.

⁹³⁸ Muy en relación con la tradición europea continental para la cual la idea de la libertad se asocia a la de la racionalidad. Libres son aquellos que se gobiernan por los dictados de la razón; quienes siguen, en cambio los impulsos del apetito y los sentidos son gobernados por ellos hasta dejar de ser libres. En el otro extremo, estaría la tradición liberal norteamericana, como en la inglesa, donde la idea de libertad ha sido asociada con la idea de individualidad, del individuo. Cfr. DEWEY, John, *Libertad y cultural*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana (U.T.E.H.A), México, 1965, p. 23.

⁹³⁹ Cfr. HABERMAS, Jürgen, “La filosofía como guarda e intérprete”, *Teorema*, Volumen XI, No. 4, 1981, p. 266.

Para Sartre analizando este aspecto, el sabio moderno considera a la Razón independiente de todo sistema racional particular: para él la Razón es el espíritu como vacío unificador. Pero en otra dirección apunta el dialéctico, éste define una Razón, lo que significa que rechaza *a priori* a la Razón puramente analítica del siglo XVII o, si se prefiere, la integra como el primer momento de una Razón sintética y progresiva. Sin embargo, da cuenta de que este sistema racional singular pretende superar todos los modelos de racionalidad e integrarlos. De ahí que, la Razón dialéctica no es ni razón constituyente ni razón constituida, es la Razón que se constituye en el mundo y por él, disolviendo en ella todas las Razones constituidas para *constituir otras nuevas*, que supera y disuelve a la vez. Es, pues, siguiendo a Sartre, a la vez, un tipo de racionalidad y la superación de todos los tipos de racionales; la certidumbre de poder superar siempre se une aquí con la disponibilidad vacía de la racionalidad formal: la posibilidad siempre dada de *unificar* se convierte para el hombre en la necesidad permanente de totalizar y de ser totalizado, y para el mundo en la necesidad de ser una totalización cada vez más amplia y siempre en curso. Pero consciente de que un saber de esta magnitud no es más que un sueño filosófico si no se descubre ante nuestros ojos con todos los caracteres de la evidencia apodíctica. Por eso, hay que dejarla que se funde y se desarrolle como libre crítica de sí misma al mismo tiempo que como movimiento de la Historia y del pensamiento. Que es lo que hasta ahora no se ha hecho porque ha sido bloqueada por el dogmatismo⁹⁴⁰.

Hay un último momento, que aunque ha sido ya mencionado, vale la pena dejarlo anotado aquí, es el referente a la *responsabilidad* como complemento de la profunda relación entre libertad y racionalidad. No hay ejercicio de la racionalidad como fruto de la libertad humana que no conlleve al mismo tiempo una responsabilidad. Una relación como la de padre/madre-hijo. Es decir, la responsabilidad del ser humano de responder frente a y desde su situación ante una cultura. Al final somos responsables de la cultura que tenemos, no sólo porque la hacemos, sino también porque la mantenemos y la aceptamos; de la misma manera que seremos responsables si no *actuamos* cuando nos damos cuenta de las insuficiencias presentes y que el intercambio con otras tradiciones puede contribuir a paliar las carencias.

⁹⁴⁰ Cfr. SARTRE, Jean-Paul, *La crítica de la razón dialéctica*, Obras Completas, Tomo III, Aguilar, Madrid, 1982, pp. 1075-1077.

Antes de pasar al siguiente epígrafe de nuestra investigación volvamos un instante a lo que planteamos al comienzo del tema de los supuestos filosóficos. Nos referimos a la encrucijada en la cual nos movíamos al tratar de proponerlos conscientes de que se partía de *una* tradición filosófica que sabe muy bien de su origen. Lo que, desde luego, saltaba la alarma de que sí no estaríamos incurriendo en hacer lo que precisamente rechazamos. ¿Será entonces posible, que estos supuestos puedan ser aceptados por otras tradiciones, o lo que es lo mismo, tengan alguna garantía de ser universalizables? ¿Las razones aportadas serán razonablemente aceptadas por los que hasta el momento, especialmente dentro del pensamiento europeo-norteamericano⁹⁴¹, no están convencidos de la legitimidad y necesidad de la transformación intercultural de la filosofía? ¿El pensamiento filosófico no occidental no podrá interpretar estas propuestas como un nuevo intento de imposición hegemónica? O reformulando la pregunta anterior ¿No será esta nueva universalidad una novedosa máscara que se pone el etnocentrismo? Muchas otras interrogantes seguramente serán formuladas. De momento Fornet ofrece sus opiniones, con las cuales coincidimos. Para él la cuestión de si son aceptables por otras tradiciones, de si son o no universalizables, es una cuestión que no se puede decidir sólo desde la posición filosófica que las propone. Es una cuestión de diálogo intercultural. Con todo, y sin pretender anticipar ningún resultado, le parece que sí pueden transmitir al menos una intuición racionalmente compartible, a saber, que si la universalidad se va alcanzando por la dialéctica de subjetividades que singularizan lo universal y que universalizan lo singular, entonces ningún ser humano, ningún sistema, ninguna cultura puede instalarse demasiado rápido en la universalidad⁹⁴².

2.4. Respuestas de la filosofía intercultural a los desafíos de la globalización

Hasta el momento en el que nos encontramos, hemos tratado de responder a las preguntas ¿Qué es la filosofía intercultural? Y ¿Sobre qué principios interculturales y filosóficos se sustenta? De la misma manera, se ha esbozado el lado práctico de su finalidad. Es decir, su ¿para qué? Para profundizar un poco más en esta última cuestión

⁹⁴¹ “El americanismo (referido concretamente a los Estados Unidos) es el último capítulo del eurocentrismo que, pasando del Este hacia el Oeste, atraviesa el Atlántico y llega al Pacífico”. Cfr. DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, o.c., p. 351.

⁹⁴² Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 216-217.

iniciamos este nuevo epígrafe de nuestro trabajo exponiendo las propuestas dirigidas a diferentes planos o ámbitos.

a. Plano del nuevo diseño del mundo

La frase de Sartre: “Tal vez hubo tiempos mejores, pero éste es nuestro tiempo”⁹⁴³, nos auxilia en la introducción de lo que queremos abordar. La filosofía intercultural inmersa en este mundo y desde él, en primer lugar, es una propuesta alternativa a los procesos globalizadores que están teniendo lugar en la actualidad que, como ya hemos indicado, destacan por sus dinámicas homogeneizadoras y uniformizadoras. Donde las tradiciones culturales de la periferia del mundo occidental desarrollado libran una titánica lucha por no desaparecer. Conscientes además, de que el desarrollo de una pauta hegemónica general o “diseño para vivir”, como ha ocurrido, no es tanto la victoria de una lógica cognoscitiva colectiva o impulso estético cuanto el desarrollo de la *redundancia*, es decir, la repetición continua en diversos dominios instrumentales de las mismas proporciones básicas sobre la naturaleza de la realidad inventada⁹⁴⁴.

A partir de todo lo anterior, la interculturalidad quiere ser una esperanza activa para todos esos seres humanos, que dicho sea constituyen la gran mayoría de la humanidad, tratando de propiciar una nueva relación entre las culturas humanas estableciendo el equilibrio entre ellas, basado en los principios de la justicia y la solidaridad. Un mundo donde, en total correspondencia con los planteamientos de Enrique Dussel, buena parte de la humanidad es víctima de profunda dominación o exclusión, encontrándose sumida en el dolor, infelicidad, pobreza, hambre y analfabetismo. El proyecto utópico del sistema-mundo vigente que se globaliza se descubre en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. De esta manera, la alteridad de las víctimas descubre como ilegítimo y perverso el sistema material de los valores, la cultura responsable del dolor injustamente sufrido por los oprimidos⁹⁴⁵. El postulado de que un mundo mejor es posible, y más que eso, urgentemente necesario, es estandarte que levanta y sostiene la filosofía intercultural. El núcleo de esta alternativa radica en tomar la idea de la interculturalidad como hilo

⁹⁴³ Cfr. SARTRE, Jean-Paul, *Situations*, II, Gallimard, París, 1948, p. 13.

⁹⁴⁴ Cfr. WOLF, Eric R., *Europa y la gente sin nombre*, o.c. p.469.

⁹⁴⁵ Cfr. DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, o.c., pp. 311-312.

conductor para desarrollar una praxis, que, ateniéndose consecuentemente al principio rector del derecho de los seres humanos a tener una cultura propia, no sólo fomenta y cultiva la pluralidad de las visiones del mundo y el respeto mutuo entre las mismas, sino que procura ser además un instrumento adecuado para la realización concreta de una pluralidad de mundos reales⁹⁴⁶.

La filosofía intercultural no puede de esta manera hacer las paces con este mundo. Ni tampoco constituirse en abogado defensor del único modelo que se expande por él. Su voz de denuncia se alza para interrumpir y no para hacer *sostenible* algo que de por sí es insostenible⁹⁴⁷. Como expresa Marcuse, la filosofía no conoce un “descubrimiento” más inútil que aquel que le “da la paz a la filosofía, para que ya no esté atormentada por preguntas que pueden ponerse en duda a sí mismas”⁹⁴⁸. Los horizontes por los que debe transitar la humanidad toda deben ser decididos como resultado del diálogo de todas y todos los implicados, y no por una parte minoritaria. Esta nueva actitud de la filosofía retoma las palabras del pensador cuando clama que esta humanidad ha dicho basta y echado a andar. No hacia el enfrentamiento, sino al encuentro fraterno, para así renovar el ideal de la universalidad como verdadera práctica de relación y compenetración solidaria entre las tradiciones culturales. Siguiendo a Fonet, el planteamiento de la filosofía intercultural conlleva un plan de reconfiguración del mundo que supone a su vez descentrar el curso actual de la historia humana del centro que actualmente pretende totalizarla, es decir, liberar el mundo y la historia del dictado directivo del modelo civilizatorio vigente. Si la globalización uniformiza y presenta un solo futuro como posible, la interculturalidad quiere hacer valer la polivalencia de la historia; quiere hacer ver que, mientras existan culturas, la humanidad puede hacer posible varios futuros; y que la mayor o menor universalización histórica de uno de esos futuros, es un asunto que debe ser decidido mediante el diálogo de las culturas. Pero tampoco debe verse el planteamiento intercultural separando las esferas de la cultura y la economía. Se entiende más bien que la economía es una función específica del orden cultural. Por eso

⁹⁴⁶ Cfr. Fonet-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 375.

⁹⁴⁷ Al respecto Raimundo Panikkar plantea lo siguiente: “No se trata, pues, de buscar un “desarrollo sostenible”. Se trata, más bien, de someter a crítica la noción misma de “desarrollo” como invariante cultural. No se trata de un “confort tecnológico adecuado”, sino de una crítica de la tecno-ciencia actual. Al decir “crítica”, no digo “destrucción” ni “reforma”, sino sometimiento de los mitos de esta cultura a una desmitificación intelectual. Esperanzadoramente, las voces que ya rechazan la misma idea de “desarrollo” como colonialismo cultural van en aumento”. Cfr. PANIKKAR, Raimundo, *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander, 1993, pp. 63-64.

⁹⁴⁸ Cfr. MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, o.c., p. 211.

toda cultura debe tener el derecho a practicar la economía que su matriz crea más apropiada⁹⁴⁹.

Como vía alternativa al proceso de mundialización vigente expone nuestro autor la propuesta de la *culturización de la globalización*⁹⁵⁰, que pueda propiciar una cultura mundial que se funde en una nueva concepción de la universalidad. Pero, el verdadero desafío de ese camino consiste en no limitar el diálogo intercultural a un diálogo teórico entre expertos de distintas culturas, para intentar realizarlo más bien como un movimiento internacional corporativo que nos ponga en condiciones de planear y ejercitar con incidencia social una praxis transformadora de nuestra situación en el contexto precisamente de los procesos globalizantes que impactan nuestra situación.

b. Plano antropológico

Es éste, a no dudar, uno de los momentos centrales de la propuesta de la filosofía intercultural. La re-orientación de los procesos globalizadores analizados no es cuestión que vaya a venir del cielo o de otra dimensión extra-humana. Somos precisamente los mismos actores y actrices que salimos a escena cada día en esta obra teatral que es la vida, los encargados de materializar los cambios necesarios. Pero, lo que está claro es que el tipo de ser humano monocultural, y, dicho con Marcuse, “unidimensional”, no está en condiciones para asumir el reto. Es decir, “nuestro mundo” tal como está es insostenible; hay que interrumpir su dinámica actual; somos sus actuales “deformados” moradores, precisamente como consecuencia de lo anterior, los llamados a su transformación. De ahí, que la primera apuesta sea precisamente la de contribuir a propiciar el giro antropológico para invertir la revolución (o quizá sea mejor decir, la involución) antropológica llevada a cabo por la modernidad capitalista. Involución que, en su lado más negativo, es responsable del fenómeno de la alienación sobre la personalidad. Entendida ésta con Erich Fromm como la experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño. No como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y a los cuales quizá hasta adora⁹⁵¹. Como resultado de la

⁹⁴⁹ FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp.376-377.

⁹⁵⁰ *Ibidem*, p. 230.

⁹⁵¹ Cfr. FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, Fondo de la Cultura Económica, México, 1956, pp. 104-108. El destacado psicólogo social y filósofo busca el origen del concepto de este vocablo en los profetas del Antiguo Testamento en la palabra *idolatría*. En la sociedad actual tales ídolos están representados por el modelo de sociedad a lo occidental con la figura

propuesta que presentamos se busca que pueda emerger un *homo intercultural* como paradigma de ese hombre nuevo soñado muchas veces y que ha quedado en la historia como una figura utópica, capaz de asumir responsablemente su destino, y llevar adelante las transformaciones necesarias que permitan devolver la “salud” a una sociedad mundial que adolece de ella.

Para Fornet, ese giro antropológico significa, antes que cualquier otra cosa, tomar conciencia, justamente por el diálogo intercultural, de que la humanidad necesitaba reaprender a plantear la pregunta por el ser humano, por su sentido de la vida, por su puesto en la historia y por su lugar en el cosmos. Por lo que, se rechaza la postura dogmática o fundamentalista, para la cual la pluralidad es ilegítima, al poner en peligro el concepto de verdad cerrado y definitivo. De ahí, que un modelo antropológico apoyado por un pensamiento dogmático siempre planteará que el único modelo verdadero y legítimo es el suyo. Como bien señala Carlos Beorlegui, al cual seguimos en estas interpretaciones, desde esta posición los demás modelos son falsos e ilegítimos. Y es que, el problema al que nos arroja toda postura dogmática es cómo justificar los presupuestos epistemológicos en los que pretende apoyarse, que conllevan a aceptar que los defensores de tal postura tienen la exclusividad del acceso a la verdad. Siguiendo a Ortega y Gasset da cuenta de cómo el dogmatismo produce un ser humano que se considera poseedor de una visión de la realidad *sub especie aeternitatis*, cuando el único acceso a la realidad no puede hacerse más que *sub especie circumstantialium*. Nadie, en el ámbito de la historia humana, posee una visión omniabarcadora y definitiva de la realidad y las claves totales de lo humano⁹⁵².

Pero tampoco a lo que se aspira se deja seducir por la otra postura contraria al dogmatismo; el relativismo. La tentación del relativismo es tan fuerte que, como señala Beorlegui, ha marcado de alguna manera toda la línea filosófica de la postmodernidad, en su apelación a un *pensamiento débil, fragmentado*, que escape a las pretensiones

del mercado como elemento central que convierte todo lo que toca en mercancía asignándole un determinado valor de cambio, empezando, desde luego, por el ser humano. De acuerdo con Fromm: “Los profetas del monoteísmo no acusaban de idólatras a las religiones paganas fundamentalmente porque adorasen a varios dioses, en vez de uno solo. La diferencia esencial entre el monoteísmo y el politeísmo no estriba en el número de dioses, sino en el hecho de su autoenajenación. El hombre gasta sus energías y talentos artísticos en hacer un ídolo, y después adora a ese ídolo, que no es otra cosa que el resultado de su propio esfuerzo humano. El hecho es que el hombre no se siente a sí mismo como portador activo de sus propias capacidades y riquezas, sino como una “cosa” empobrecida que depende de poderes exteriores a él y en los que ha proyectado su sustancia vital”.

⁹⁵² Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, o.c., pp. 285-286. Además de todo el Capítulo 5 de esta obra.

totalitarias del pensamiento *fuerte* ilustrado, que pretendía apoyarse en la Razón, aunque se conjugara histórica y epocalmente. Si bien el relativismo, en nuestro caso cultural, superaba las pretensiones etnocéntricas de occidente, caía en el defecto de no poder encontrar ninguna base común para una ciencia de la cultura. Desde luego, que este relativismo, aparentemente progresista, que defiende que sólo podemos establecer criterios correctos de comprensión y de acción dentro de un entorno cultural determinado, pero que no tenemos criterios racionales y de orientación ética que puedan traspasar un contexto cultural específico, tiene consecuencias demoledoras en la vida social concreta. Si no podemos tener nada claro acerca de la verdad y la bondad de nuestras teorías y acciones, todo está permitido, y, por tanto, se impone en el ámbito de lo humano la lógica de la fuerza o de los equilibrios fácticos, por encima de la lógica de la razón⁹⁵³. ¿A qué tipo de ser humano estaríamos entonces apostando? El remedio podría resultar peor que la enfermedad.

Desmarcándose de las dos posturas descritas⁹⁵⁴, en un primer paso, de carácter más bien crítico y/o deconstructivo la propuesta de la filosofía intercultural se puede presentar en los tres momentos siguientes⁹⁵⁵:

- ✓ Revisión de la teoría antropológica que se expande con la modernidad europea secularizante y que conduce a que el ser humano, perdiendo todo sentido de contingencia y de contextualidad, esto es, de medida, relación y proporción, se conciba como el sujeto agente exclusivo de una empresa de usurpación crecientemente totalitaria cuya lógica de dominación no sólo produce exclusión y opresión sino también destrucción masiva en todos los ámbitos de lo real.

⁹⁵³ Ibídem, pp. 288-289. El propio autor retoma las palabras siguientes de Adela Cortina: “La diferencia entre “relativismo” y “respetuoso pluralismo” consiste, entre otras cosas, en que, mientras el segundo es humanamente necesario, el primero es humanamente insostenible, como se echa de ver en nuestras sociedades, que sólo de palabras son relativistas, a la hora de la verdad el relativismo no se lo cree nadie. Quien tiene por irracional quitar la vida, dañar físicamente y moralmente, privar de libertades, o no aportar los mínimos materiales y culturales para que las personas desarrollemos una vida digna, no lo cree sólo para su sociedad, sino para cualquiera. Y, lo diga o no, considera que una cultura indiferente al respeto a esos mínimos, está ella misma bajo mínimos de racionalidad o, lo que es lo mismo, de moralidad”. Cfr. CORTINA, Adela, “¿Todas las opiniones son igualmente respetables?”, en *ABC Cultural*, n. 155, 1994, p. 63.

⁹⁵⁴ Dentro de estas posturas extremas que hemos reseñado se enmarcan disímiles modelos o ideales de ser humano, recogidos en el texto anteriormente citado. Sobre los cuales no entraremos en detalle en nuestro trabajo, para evitar cualquier desviación del tema que venimos abordando.

⁹⁵⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, o.c., pp. 135-136.

- ✓ Reintegrar la dimensión de la individualidad en un proyecto de humanización totalizante que la puede generar como una de las figuras posibles pero que no la tiene ni como origen ni como meta, al menos en un sentido necesario.
- ✓ Crítica de una antropología que ha fortalecido la ideología de un antropocentrismo encerrando al ser humano en un horizonte de artificios que lógicamente reduce las posibilidades de humanización de la humanidad a lo que la cultura hegemónica dice que se puede hacer desde lo que hay y desde lo que parece rentable.

Un segundo paso, de carácter propositivo e intercultural, nos confronta con la tarea de la *recapitación* del ser humano. ¿Qué significaría entonces *recapitar*? Por una parte, apunta Fornet, se trataría de reconsiderar lo que somos realmente o lo que se ha hecho de nosotros como seres humanos para ver las deformaciones con voluntad de cambiarlas o, si se prefiere, para iniciar el giro antropológico de que hablamos justo en el sentido de una inversión del tipo humano que cultiva la cultura hegemónica. Y por otra parte, se trata de adquirir nuevas capacidades humanas para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas. Y es aquí que esta *recapitación* se nos presenta como uno de los ejes fundamentales del trabajo concreto que expone la filosofía intercultural. La referencia a lo de trabajo concreto no son dos palabras más, hace alusión a que la interculturalidad no pretende quedarse como perspectiva abstracta para, como bien aclara Fornet, el uso y entretenimiento teórico de pocos o una disciplina para los “profesionales”, de lo que se trata es convertirla en práctica humana que debe encarnarse en eso que llamamos, a veces sin mucho respeto, “la gente”⁹⁵⁶.

Este proceso de *recapitación* del ser humano está en correspondencia con los tres criterios que a juicio de Carlos Beorlegui es acertado exigir a todo modelo antropológico que pretenda validarse como tal. A saber, el presupuesto humanista, la dimensión dialógica o comunitaria del humanismo y su enfoque solidario y liberador⁹⁵⁷. Con lo que nos quiere decir que el ser humano, cada uno de los individuos que forman la especie humana posee de suyo un valor absoluto, por el que tiene que ser considerado como un fin en sí y nunca como un medio para nada ni para nadie. Pero, esta afirmación de la dignidad del ser humano, lejos de enarbolar los estandartes de un humanismo individualista y solipsista; afirma que el ser humano es una realidad radicalmente

⁹⁵⁶ Ibídem, pp. 136-137.

⁹⁵⁷ Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, o.c., p. 312.

interpersonal y social, y sólo en medio de esta *urdimbre*, es donde se va configurando como ser *humano*. Donde el *yo* se configura y toma sentido a partir del intercambio y relación con los *otros*, dando lugar a un *nosotros*. El giro antropológico que proponemos, en correspondencia con esta línea de pensamiento, también afirma que toda nuestra vida se localiza en esta estructura interpersonal y social, en la medida en que nos permite crecer como sujetos autónomos en colaboración humanizadora con los otros sujetos participantes en esa red de comunicación, o estorba nuestro proceso humanizador objetivándonos, alienándonos y haciéndonos vivir en condiciones en que se nos hace imposible poder existir como personas, en libertad y en medio de estructuras de igualdad y de justicia. Y, por último, esta aceptación de nuestra condición comunitaria implica una actitud que nos convoca a la solidaridad y la responsabilidad. Entendidas ambas como modos de poder realizarnos verdaderamente como personas, en la medida en que los otros son parte y complemento de mi propia realidad personal y humana. En la medida además, en que hago *prójimo* no sólo al que está más *próximo* a mí, sino en que se *prójimo* es cualquier ser humano de los millones que carecen de los requisitos más vitales para poder desarrollar dignamente su existencia. De ahí que, la responsabilidad nos lleva a concretar la solidaridad en esfuerzo de *liberación*, movidos por el principio compasión⁹⁵⁸.

En correspondencia con todo lo anterior la filosofía intercultural trata de poner en marcha un aprendizaje intercultural por medio del cual el ser humano va tomando conciencia de las posibilidades de humanización alternativa que transmiten las culturas. Especialmente las culturas marginadas u oprimidas. Esas que con tono despectivos se califican de “tradicionales”. Sin tener que llegar a sacralizarlas, ni pretender decir que la salvación viene de ellas. El diálogo, por ejemplo, con las culturas orientales y africanas; o , en nuestro ámbito iberoamericano, con las culturas amerindias y afroamericanas nos pueden capacitar con sus formas sapienciales de trato con lo humano en un horizonte cosmológico holístico para el ejercicio de prácticas humanas con fuerza suficiente como para reorientar el proceso de humanización de la humanidad en un sentido inverso al previsto por la cultura hegemónica y promover de esta suerte una nueva revolución antropológica⁹⁵⁹.

⁹⁵⁸ Ibídem, pp. 506-509.

⁹⁵⁹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, o.c., pp. 137-138.

Esta necesaria transformación antropológica también es reclamada por Panikkar. A través de una pregunta sobre el hombre y teniendo en cuenta las diferentes respuestas en diversos contextos culturales, plantea la cuestión que él denomina *tres capítulos antropológicos*⁹⁶⁰:

a. *¿Qué es el hombre?*

Este es el modo en el que el occidente se pregunta por la cuestión antropológica. El hombre es un objeto de investigación y la ciencia del hombre sería la integración de todos los resultados de aquellas disciplinas específicas que tratan los aspectos del ser humano. A esto lo llama antropología integral.

b. *¿Quién soy yo?*

Sería el modo indio de formularse la misma cuestión. El hombre aquí sería el sujeto escrutinizador que trata de comerse el pastel aún cuando ello le resulte imposible. El hombre trata de asistir al origen mismo de su *yo-conciencia* y trata de profundizar, hasta que se ha despojado de cualquier resto de contingencia. A esto lo llama sabiduría, y tiende a reconstruir todo el conjunto del conocimiento, desde esa intuición supracósmica.

c. *¿Quién eres tú?*

Esta es una cuestión completamente diferente, ya que no sólo no puede ser contestada sin *ti*, sino que te necesita a ti como cuestionador –y el tú es el pigmeo, el árabe, la mujer, el comunista, el cristiano y el demócrata, y el trabajador, y el pobre, y la esposa. ¿Quién puede decir lo que es el hombre, si ninguno de nosotros tiene el acceso a la experiencia total humana? La cuestión acerca de lo que es el hombre, pertenece al Hombre, y no exclusivamente a mí. O nos tomamos el pluralismo en serio, o de lo contrario se convierte en otra etiqueta más de nuestro imperialismo filosófico. Y si nos lo tomamos seriamente, no podemos prescindir del tú de *ningún* ser humano. El hombre no es un objeto de investigación... sólo o principalmente; él mismo es un sujeto buscador. Pero este sujeto que busca, no es sólo mi ego, es también el tú. *Ningún encuentro de culturas o de religiones puede tener lugar sin una nueva antropología intercultural.*

⁹⁶⁰ Todas las reflexiones que siguen a continuación están referidas a la obra ya citada de Panikkar *Sobre el diálogo intercultural* en las páginas 40-45.

A continuación señalamos algunas intuiciones que podrán servir como “escalones de piedra” hacia la creación de esa nueva antropología intercultural apuntada por Panikkar. Reconociendo él mismo que lo hace conscientemente a partir de categorías occidentales. Su propuesta se basa en la necesidad de superar el triple reduccionismo que impide el verdadero acercamiento a la concepción del ser humano.

1. *La razón no es todo el logos.*

Hace referencia al famoso *animal rationale*, que es una traducción reducida de la definición Aristotélica del Hombre como *zoon lógon échon*, como un ser viviente –o un animal a través del cual, y de quien, el logos *transita*: “Entre los animales, el hombre es el único provisto de logos”. La razón razonable, es tan sólo un aspecto, casi una técnica del logos. La razón pertenece al logos, pero no es idéntica a ella. El logos también es sonido, contiene e intenta, es espiritual y material. Y diciendo esto, confiesa que se siente seguidor del *dabar* israelí, el *vac* indio y del logos cristiano.

2. *El logos no es todo el hombre.*

Hay mito, cuerpo, sentimiento, mundo. En la medida que la razón penetra el todo del logos sin ser el todo del hombre sin constituir totalmente ese todo. Los elementos constitutivos de la realidad humana, no son como partes de un cuerpo macrofísico. La relación no es espacial, sino que *se da* una interacción mutua e interpenetración, de forma que no puedo separar nada del logos, e incluso el logo mismo me hace consciente de que no todo es logos. Por eso aquí los estudios interculturales se hacen indispensables. Nos muestran otras formas de inteligibilidad, otras perspectivas de comprensión, otras formas de conciencia... formas que no pueden ser reducidas a un común denominador.

3. *El hombre no es todo el ser.*

Debe quedar claro que cuanto ocurre está relacionado con el hombre, que todo lo que es, lo es con el Hombre. Ni lo divino ni lo material es separable del hombre. Siguiendo a Thomas Berry (1914-2009) alude que, como este “Earth scholar”⁹⁶¹ nos recordaba, citando a Confucio (551 a.C.-479 a.C) en su *Chung Yung*, el hombre es el corazón –

⁹⁶¹ Así gustaba describirse a sí mismo este sacerdote católico norteamericano con una amplia experiencia de trabajo e investigación en las culturas de la India y China. Entre algunas de sus obras pueden citarse: *Reconciliación con la tierra: la nueva teología ecológica*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1997; *Buddhism*, New York: Columbia University Press, 1996; *Religions of India: hinduism, yoga, buddhism*, New York: Columbia University Press, 1996.

corazón y mente- de toda la realidad, el tercero entre cielo y tierra. La conciencia puede extenderse, y no hay posibilidad para nosotros de negar que la conciencia y el ser son coextensivos. No hay más allá de la conciencia. E interpretar esta afirmación, diciendo que *no hay* nada más allá de la conciencia es una simple contradicción. Ya que la conciencia misma testimonia al hombre que ni está solo en el universo ni tampoco es el centro del mismo, sino tan sólo un polo. El otro modo de expresar esto sería decir que la *humanidad no es el todo de la realidad*.

De ahí que insista en que el hombre mismo es un ser pluralista, y por ello no es reducible a una unidad no cualificada, como tampoco nada que sea humano se puede entender en un único sentido que podamos captar plenamente. Está muy claro para Panikkar que decir que la naturaleza humana es una, o que la verdad es una o incluso que Dios es uno, es filosóficamente ambiguo⁹⁶².

Realizar esa revolución antropológica con la consiguiente recapitación del ser humano, significa propiciar una sociedad donde sus miembros desarrollen su razón hasta un grado de objetividad que les permita verse a sí mismo, a los otros, a la naturaleza, en su verdadera realidad, y no deformados por una omnisciencia pueril, ni por un odio paranoide. Una sociedad donde, además, sus miembros desarrollen la capacidad de amor a sus hijos, a sus prójimos, a todos los hombres independientemente de a que tradiciones culturales representan, a sí mismo, a toda la naturaleza; que puedan sentirse unidos con todo, pero que como ya hemos señalado anteriormente, conservan el sentido de la individualidad y la integridad; que trascienden la naturaleza creando, no destruyendo⁹⁶³. Pero, para vivir en esta sociedad se necesita del compromiso activo de todos y todas, intelectuales, académicos, políticos, hombres y mujeres de a pie. En fin, urge trabajar, y trabajar duro. A eso es a lo que está convocando la filosofía

⁹⁶² “Si queremos tocar la sinfonía de las diferentes civilizaciones del género humano en un conjunto armónico, lejos de quitar todas las diferencias e imponer algunos esquemas apriorísticos de inteligibilidad, por muy perfectos que éstos puedan ser, tenemos que permitir que cada uno hable con su palabra, que bailen su danza o canten su canción, y tratando de entender lo que dicen. El pluralismo es una exigencia enraizada en la exigencia pluralista de la realidad. El hombre pluralista, con su actitud, convierte en falsos todos los intentos de absolutismo, fanatismo y reduccionismo a unidades artificiales. No hay un segundo hombre, verdad o Dios; pero nosotros no agotamos lo que es el hombre o la verdad o Dios. No hay un segundo hombre, verdad o Dios, pero ni el hombre es monista, ni Dios monoteísta ni la verdad monolítica. Una razón razonable que cierra nuestra conciencia de comprensión en una única inteligibilidad, es simplemente una falacia”. Cfr. PANIKKAR, Raimundo, *Sobre el diálogo intercultural*, o.c., pp. 46-47.

⁹⁶³ Cfr. FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, o.c., p. 295.

intercultural, consciente de que tender un puente es un buen programa, pero si es sólo programa no se pasará nunca a la otra orilla⁹⁶⁴.

c. Plano de la dimensión cultural

La existencia de la diversidad cultural, desde la que se parte, hace que la filosofía intercultural se oponga a la “incultura” del globalismo. Este diseño de un “nuevo mundo”, tomado en oposición a “nuestro mundo”, consciente de que cada ámbito cultural es un campo donde se generan, transmiten e interactúan tradiciones culturales, hace del diálogo el escenario ideal para el discernimiento conjunto de las necesarias transformaciones. Las cuales, de acuerdo con Fornet, representan la base para poder alcanzar una universalidad que, lejos de reprimir las diferencias e identidades, reconoce en éstas su verdadera condición de posibilidad.

¿Qué hacer entonces ante ese globalismo que uniforma y “momifica” la diversidad cultural desactivándola y condenándola a los museos de antropología? Ante esta situación la interculturalidad apuesta por una cultura marcada por la convivencia solidaria, una cultura del buen trato con la diversidad que se expresa, entre otras cosas, en prácticas de acogida hospitalaria que relacionan y comparten diferencias. Pero puntualizando siempre que no se trata en ningún momento de pretender sacralizar ninguna tradición cultural. Pues, como apunta Fornet, la otra cara de la cultura de culturas en diálogo es, como momento consustancial del proceso de transformación intercultural, que pone en marcha la crítica recíproca de las culturas en vistas a corregir y mejorar las condiciones de humanización que ofrecen a sus miembros⁹⁶⁵. Este nuevo diseño aboga por que en lugar de ver el mundo como una palestra de lucha entre Estados, verlo como unidad de pueblos, de regiones, de culturas. En vez de subordinar la multiplicidad de culturas a una sola razón, comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas⁹⁶⁶.

Esta crítica intercultural dirigida hacia el interior de cada contexto o tradición específica contribuye al proceso de liberación de praxis deformadoras y dinámicas enajenantes que, como ya hemos apuntado, tienen su origen en las relaciones de conflictividad que

⁹⁶⁴ Cfr. FERRATER MORA, José, *Cambio de marcha en la filosofía*, o.c., p. 107.

⁹⁶⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, o.c., pp. 138-139.

⁹⁶⁶ Cfr. VILLORO, Luis, *Estado Plural, pluralidad de cultura*, o.c., p. 9.

se producen en el interior de cada cultura. A continuación expondremos algunos ejemplos que ilustran los dos momentos referidos anteriormente.

❖ Praxis deformadoras

✓ Etnocentrismo

Recordemos la figura del “aldeano vanidoso” que nos presentó Martí, para el cual el mundo terminaba en su aldea. Esta nociva práctica propicia una sobrevaloración de las tradiciones autóctonas tomándolas como la única medida de lo humano, con la consiguiente subestimación y desprecio de otras formas culturales que están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos. Expresiones como “costumbres salvajes”, “eso no ocurre en nuestro país”, “no debería permitirse eso”, etc., y tantas reacciones groseras que traducen ese mismo escalofrío, esa misma repulsión en presencia de maneras de vivir, de creer, o de pensar que nos son extrañas las retoma Lévi-Strauss para poner de manifiesto posturas etnocéntricas⁹⁶⁷. Lo que no significa que la defensa de la lealtad a un cierto conjunto de valores convierta inevitablemente a las personas en parciales o totalmente insensibles hacia otros valores. Fidelidad a lo propio no está reñido con el reconocimiento de lo considerado extraño o ajeno.

✓ Tradicionalismo

Por medio del cual se encierra la cultura en la “tradición”, concebida ésta como un “patrimonio” pasado que es transmitido a sus miembros con la condición de conservarla de manera intacta. Negando de esta manera la misma condición contingente de estas tradiciones. De ahí que señale Fornet que la liberación del tradicionalismo conllevaría a ver las tradiciones como resultados de procesos contextuales que pueden y deben ser re-contextualizados, si es que quieren seguir teniendo sentido y futuro para los que participan de ella.

✓ Culturalismo

Constituye una forma especial del tradicionalismo caracterizada por su carácter reductor de la cultura. Es decir, reducir lo cultural a la llamada esfera superior de la actividad humana o, como bien apunta Fornet, a las aportaciones de genialidades singulares, y a olvidar en consecuencia su asiento en la materialidad de la vida. El no juzgarse nunca lo suficientemente distinguida forma parte de las pretensiones de la cultura a la aristocracia

⁹⁶⁷ Cfr. LÉVI-STRAUSS, Claude, *Raza y cultura*, Cátedra, Madrid, 1993, p. 47.

y a la distinción, y con esas pretensiones se dispensa la cultura de someterse a la piedra de toque de las condiciones materiales de la vida. Esa actitud que califica Adorno como la “hipertensión” de la pretensión cultural, inmanente, sin duda, al movimiento del espíritu, aumenta la distancia a aquellas condiciones vitales materiales, en la medida misma en que va haciéndose cuestionable la dignidad de esta sublimación cuando se tienen en cuenta tanto la realización material posible como el amenazador aniquilamiento de innumerables seres humanos⁹⁶⁸.

Descargar las culturas de esta pretensión significa disponerlas en mejores condiciones para que se abran a la historia y a la socialidad humanas. En otras palabras, de hacerlas aptas para un verdadero proceso de diálogo intercultural.

✓ Elitismo

Esta deformación está muy en relación con el tradicionalismo y el culturalismo. Se trata de poner al descubierto todas aquellas prácticas en las culturas encaminadas a fijar ciertas “referencias culturales”, por las cuales deberán transitar para lograr los patrones de desarrollo de la “excelencia cultural”. Un ejemplo lo tenemos en el énfasis dado al supuesto de la capacidad de leer y escribir. Para evitar cualquier mal entendido que pueda surgir inmediatamente en relación a esto, nuestro autor aclara la importancia de este aspecto para la filosofía intercultural. Coincidiendo con Fornet, se entiende que un elitismo basado en la escritura y la lectura, a partir de la ideología de que no se puede ser culto sin ser escribano y/o letrado –y lógicamente en un sentido occidental-, supone necesariamente la exclusión, por ejemplo, de las culturas orales. Liberar las culturas de este elitismo sería una importante contribución para el reconocimiento y la participación igualitaria de la “oralidad” en la cultura de culturas en diálogo⁹⁶⁹.

Los representantes de estas políticas elitistas dentro de la sociedad se muestran partidarios de que los “mejores preparados”, “inteligentes” y “excelentes” gobiernen a la mayoría. Iván Medina Iborra coincide al anotar que los grandes precursores del pensamiento elitista, entre los que señala a Pareto, Mosca y Michels, dividían a la sociedad en dos grandes clases: “aquellos que gobiernan” y “los que son gobernados” o, dicho de otra manera, en la sociedad existen *élites* que ostentan un alto *status* y cuyo poder de influencia es superior a la de la masa impersonal. La teoría elitista ofrece un

⁹⁶⁸ Cfr. ADORNO, Theodor W., *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona, 1969, p.206.

⁹⁶⁹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, o.c., p. 140.

alto valor explicativo a las instituciones –y a la burocracia especialmente- por considerarlas el elemento vertebrador del Estado oligárquico, creadoras de reglas y punto de encuentro entre líderes y actores. Son, además la principal fuente de autoridad de una sociedad acostumbrada a dictar órdenes y decisiones jerárquicamente en las cuales los líderes políticos deciden y los burócratas ejecutan. De hecho coincidiremos, en que el carácter burocrático del Gobierno se explica por el creciente peso de las políticas públicas que requieren de una poderosa organización plagada de “expertos”, “intelectualmente superiores”, “racionalmente preparados”, “científicamente dispuestos”. De ahí, que la función gubernamental queda definida por un Gobierno necesitado de la ayuda de un grupo de expertos que redactan y gestionan los programas. Un elemento importante a tener en cuenta en este momento es el relacionado con la formación de estos líderes expertos, los cuales se preparan en escuelas privadas conectadas con las mejores universidades que les forjan la mentalidad propia del grupo dominante que acaba engendrando una gran red social. Y que además contará con el apoyo de los grandes medios de comunicación, aliados inseparables de las grandes élites en cada uno de los países⁹⁷⁰.

✓ Institucionalismo

Derivado del elitismo, como podemos comprobar a partir de lo planteado anteriormente, conduce a privilegiar las instituciones como depositarias, administradoras, gestoras y promotoras de cultura en el sentido que se ha venido criticando y que parte del supuesto de que el ser humano aprende su cultura en las instituciones creadas para dicho fin. Es evidente que de una situación de este tipo ha de fluir un actuar que no está dirigido contra el orden impuesto. Esta actitud conduce, afirma Marcuse, a un poder-conducirse, a un poder-mostrar la armonía y medida en las instituciones cotidianas. La cultura ha de dignificar lo ya dado, y no sustituirlo por algo nuevo. De esta manera la cultura eleva al individuo sin liberarlo de su sometimiento real. Habla en definitiva, de la dignidad del hombre sin preocuparse de una efectiva situación digna del hombre⁹⁷¹. Lo que se traduce además en afirmar que el institucionalismo, haciendo el juego al elitismo, se convierte en guarda de prácticas culturales que representan y favorecen a las clases

⁹⁷⁰ Cfr. MEDINA IBORRA, Iván, *¿Cómo medir la influencia de los grupos de interés? (Propuestas desde el pluralismo, el elitismo y el nuevo institucionalismo)*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 2009, pp. 37-38. Sobre el papel de los medios de comunicación al servicio de los grandes centros de poder en el mundo se puede consultar la obra, SERRANO, Pascual, *Desinformación. Cómo los medios ocultan el mundo*, Prólogo de Ignacio Ramonet, Península, quinta edición, Barcelona, 2010.

⁹⁷¹ Cfr. MARCUSE, Herbert, *Cultura y Sociedad*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1967, p. 56.

dominantes en detrimento de las grandes mayorías populares. Un dato adicional apuntado por Fornet da cuenta de que no debemos olvidar que el institucionalismo funciona en la mayoría de los casos como parte garante de la “trampa” de la cultura “nacional” y/o “universal”. Pero, además, desde el punto de vista intercultural representa una descalificación absoluta que ya trae la mayoría de la humanidad cuando entra en alguna de las instituciones que lo constituyen. Pensemos, por ejemplo, en el caso de un niño “guajiro” cuando entra en una escuela nacional en Venezuela donde se le pretende enseñar todo; o en el caso de un estudiante yoruba que ingresa en una facultad de filosofía en Nigeria donde debe aprender que la filosofía comienza en Grecia⁹⁷². A fin de cuentas, esta estrategia lleva de hecho al fortalecimiento de la filosofía y cultura dominantes y a la marginación de las restantes culturas y filosofías no occidentales. De ahí que coincidamos con Josef Estermann en que la política educativa curricular a grandes rasgos refleja el orden real del poder en el mundo. No sólo en los países del Norte, filosofías indígenas y asuntos interculturales están ausentes en los currículos universitarios, sino lo mismo ocurre en las academias en el Sur. Tales temas no tienen “valor de mercado” en el cosmos simbólico dominante, y por lo tanto no cuentan⁹⁷³.

✓ Costumbrismo

Entendida aquí como una tendencia de sentido un tanto contraria al elitismo. El costumbrismo propicia a hacer siempre-lo-mismo es decir, mantener la inercia, el papel tranquilizador, alivante y normalizador de las culturas en tanto que modelos de comportamiento surtidores de costumbres y hábitos cuyo cultivo y práctica nos aseguran una pertenencia “normal” a la cultura en que nos movemos. Se pretende ignorar así las transformaciones sociales, económicas y políticas que han aportado mayor dinamismo y complejidad a los conflictos sociales disminuyendo, de esta manera, la previsibilidad de los problemas, globalizando sus consecuencias, limitando la eficacia de los clásicos instrumentos estatales de intervención y regulación social, aumentando el número de actores implicados en los procesos y reclamando nuevas respuestas que se apartan de las “acostumbradas” hasta ese momento. Liberar a las culturas de toda práctica encaminada a favorecer esta deformación del costumbrismo significa asumir que la crítica es un elemento inalienable de la cultura, en sí misma

⁹⁷² Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, o.c., p. 140.

⁹⁷³ Cfr. ESTERMANN, Josef, “De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas”, o.c., p. 83.

contradictoria⁹⁷⁴. Además de, como anota Fornet, facilitar el diálogo entre culturas, porque la liberación del “costumbrismo” libera a los miembros de las culturas de los estereotipos y prejuicios que fijan y detienen las diferencias en imágenes caricaturescas, disponiéndolas así para el diálogo en prácticas abiertas⁹⁷⁵.

✓ Coherentismo

En correspondencia con el costumbrismo, el coherentismo se presenta como necesario para la eficacia del imperio de lo normal y lo habitual. Práctica encaminada a que las culturas exijan a sus miembros una identidad coherente que exprese de manera unívoca una confesión clara de pertenencia cultural. Para Fornet, detrás de esta exigencia está latente un supuesto de pureza cultural que la conecta con el etnocentrismo y, la califica, como una “camisa de fuerza” para los miembros de cualquier cultura, constituyendo un lastre para el desarrollo de políticas encaminadas al crecimiento personal y cultural de los agentes culturales. Es por eso que nuestro autor insiste en la urgencia de superar la ideología del “coherentismo” monocultural, como paso indispensable para que la cultura de culturas en diálogo sea verdaderamente instrumento de universalización complementante de las identidades culturales. Pero, al mismo tiempo, hay que subrayar que la filosofía intercultural no aboga por la hibridez de las culturas o identidades, a partir de lo cual se convertirían en entidades sin un perfil definido y sin un arraigo contextual. La idea, por el contrario, apunta hacia una universalización, que siendo consciente de los procesos de mezclas de identidades, pero que no llegan al punto de que se pierdan o se diluyan unas en otras, porque se da en términos de un proceso de acompañamiento contextual que les permite mantener su base contextual-material como hilo conductor de sus transformaciones. El optimismo de nuestro autor en este sentido se funda en el convencimiento de que la universalización que genera la transformación intercultural de las culturas seguirá produciendo diversidad y ampliando así cada vez más la capacidad y vocación de universalidad de los seres humanos, mientras que se puede suponer que la hibridez, por el contrario, conduciría a la nivelación de las diversidades⁹⁷⁶.

✓ Totalitarismo

⁹⁷⁴ Cfr. ADORNO, Theodor W, *Crítica cultural y sociedad*, o.c., p. 210.

⁹⁷⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, o.c., p. 141.

⁹⁷⁶ *Ibídem*, pp. 141-142.

Esta deformación, última que presentamos, se entiende como resultado sintetizante de las anteriores. Apunta hacia la pretensión ilusoria de las culturas de representar totalidades acabadas con respuestas definitivas a las cuestiones decisivas de la humanidad. De esta manera, siguiendo a Fernet, las culturas pretenderían ser la medida de lo que el ser humano puede y debe ser, creyendo además poderle ofrecer las posibilidades necesarias para alcanzar dicha medida. En cuanto que la cultura se acepta como un todo, se le priva del fermento de su propia verdad, que es la negación. Vista así, la satisfacción con la cultura como un todo es comparada por Adorno con el clima ambiental de la pintura y la música grandilocuentes. El contenido de la cultura no está exclusivamente en sí misma, sino en su relación con algo que es su reverso, el proceso material de la vida. Siguiendo a Marx a propósito de las relaciones jurídicas y de las formas de estado, apunta, que la cultura “no puede concebirse desde sí misma... ni partiendo del sedicente desarrollo general del espíritu humano”. Prescindir de esto equivale a cosificar la ideología y solidificarla. De hecho, una versión dialéctica de la crítica cultural debe guardarse de hipostatizar las escalas y las unidades de medida de la cultura misma. Para Adorno, la cultura tradicional en bloque es hoy nula, por haberse neutralizado ella misma y haberse dispuesto y confeccionado a la medida de los intereses. Cuanto más total es la sociedad, tanto más cosificado está el espíritu, y tanto más paradójico es su intento de liberarse por sí mismo de la cosificación⁹⁷⁷. Concluyendo con las interpretaciones de Fernet, coincidimos con él en apuntar que las culturas que promuevan tales prácticas totalitarias pueden constituirse en fuentes de fundamentalismo y, con ello, excusas para la guerra o, como dice cierto ideólogo de nuestro tiempo, para el choque de civilizaciones⁹⁷⁸.

⁹⁷⁷ Cfr. ADORNO, Theodor W, *Crítica cultural y sociedad*, o.c., pp. 220-221 y 229-230.

⁹⁷⁸ Son bien conocidas las controvertidas tesis de Samuel Huntington, para el cual los conflictos del futuro estarán más determinados por los factores culturales que por los económicos y los ideológicos. Una frase que suena extraña si consideramos cuán profundamente ideológicos han sido y, son, los conflictos internacionales pasados y actuales. No obstante, éstas son sus palabras: “En el mundo de la posguerra fría, las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas; son culturales. Personas y naciones están intentado responder a la pregunta más básica que los seres humanos pueden afrontar: ¿quiénes somos? Y la están respondiendo en la forma tradicional en que los seres humanos la han contestado, haciendo referencia a las cosas más importantes para ellos. La gente se define desde el punto de vista de la genealogía, la religión, la lengua, la historia, los valores, costumbres e instituciones. Se identifican con grupos culturales: tribus, grupos étnicos, comunidades religiosas, naciones y, en nivel más alto, civilizaciones. La gente usa la política no sólo para promover sus intereses, sino también para definir su identidad. Sabemos quiénes somos sólo cuando sabemos quiénes no somos, y con frecuencia sólo cuando sabemos contra quién estamos. En este nuevo mundo, la política local es la política de la etnicidad; la política global es la política de las civilizaciones. La rivalidad de las superpotencias queda sustituida por el *choque de civilizaciones*”. El subrayado es nuestro. Cfr.

Hasta aquí algunos de los ejemplos de las tendencias deformantes que pueden ser generadas por las culturas en correspondencia con sus desarrollos históricos, caracterizados siempre por la ambivalencia y los conflictos internos. Pasamos a presentar algunos de los procesos enajenantes a que están expuestas las culturas y, que a juicio de nuestro autor, se explican a partir de la presión que ejerce la cultura hegemónica del capitalismo a nivel mundial.

❖ Procesos enajenantes

✓ El modernismo

Las siguientes palabras de Herder nos auxilian en lo que queremos exponer en este momento. Para el filósofo alemán: “El tono general, filosófico y filantrópico de nuestro siglo está muy dispuesto a concederle a todas las naciones, por lejanas que sean entre sí, a todas las épocas más remotas del mundo “nuestro propio ideal” de virtud y felicidad”. Ante esta afirmación se interroga entonces: “¿Es un juez tan exclusivo para juzgar, condenar y embellecer ajenas costumbres de acuerdo a las suyas? ¿Acaso el bien no está diseminado en el mundo?”⁹⁷⁹ Y es que, precisamente este proceso enajenante descubre el predominio de la ideología diseñada para justificar la “necesidad” de la modernización de la humanidad siguiendo los patrones exclusivos de desarrollo del Occidente capitalista. Provocando de esta manera una descolocación de las culturas humanas que no se ven identificadas con este *único* proyecto, pues conciben su desarrollo a partir de patrones cosmológicos, éticos y de sentido diferentes. Conscientes, además de que los resultados de esta pretendida modernidad, guiada por la razón (occidental) hacia el “verdadero progreso humano”, lejos están de convertirse en paradigmas que demuestren la eficacia de embarcarse en tal empresa. Si somos sinceros en el llamado “diálogo intercultural”, y no simplemente toleramos las otras culturas como “floklore” para nuestro entretenimiento y para solaz de los que no pueden llegar a nuestro grado de “desarrollo”; si consideramos las otras culturas en plan de igualdad, aunque sea relativa, no podemos por más tiempo considerar el mito “moderno” como la condición necesaria para el diálogo y la fecundación de culturas, ni para encontrar una

HUNTINGTON, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2001, pp. 21-22.

⁹⁷⁹ Cfr. HERDER, J.G., *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, o.c., p. 60.

paz duradera para la humanidad, un setenta por ciento de la cual vive en condiciones de real inferioridad⁹⁸⁰.

✓ El mercantilismo

Representa la consecuencia resultante de la centralidad incuestionable del mercado concedida por el sistema hegemónico actual. El mercado como “amo” y “señor” somete a prueba todas las actividades humanas, y las que no sobrepasen el examen, quedan condenadas a la desaparición. Y la cultura no es una excepción. Es más, coincidimos plenamente con Adorno cuando postula que la comercialización de la cultura llega ya a extremos risibles. Bien atada y administrada y concienzudamente calculada, la cultura va muriendo de inanición. Siguiendo a Spengler, señala que la denuncia hecha por éste, según la cual el espíritu y el dinero van juntos, resulta plenamente acertada. El mercantilismo ha cosificado las culturas. Y en cuanto estas se cuajan en “bienes culturales” y en su repugnante racionalización filosófica, los llamados “valores culturales”, pecan contra su *raison d'être*. En la destilación de esos valores, que como bien señala Adorno, recuerdan el lenguaje de la mercancía, se entrega a la voluntad del mercado. En el mismo entusiasmo por las grandes culturas exóticas vibra el entusiasmo por la exótica pieza rara en la que se puede invertir dinero, concluye⁹⁸¹. Lo que significa además tener en cuenta que con el mercantilismo la cultura deja de ser una acción contextual encarnada en la vida de la gente para constituirse en una “empresa”, esto es, de acuerdo con Fornet, para pasar a ser un asunto en manos de empresarios y mercaderes. Haciendo realidad las aseveraciones de Marx cuando postulaba que “el dinero posee la cualidad de comprarlo todo, de apropiarse de todos los objetos, y es, por consiguiente, el *objeto por excelencia*”, y siguiendo a Adam Smith puntualizaba, “la *sociedad* es una empresa comercial. Cada uno de sus miembros es un vendedor”⁹⁸².

✓ El civilismo

Este fenómeno está vinculado a la expansión del proyecto occidental de modernización, el cual obliga a las otras culturas a someterse a procesos de secularización “a la europea” entrando en contradicción con sus dinámicas propias de desarrollo. De ahí que, ocurra una fragmentación de la conciencia de pertenencia ontológica integral y tienda a producirse una reducción en la formación cultural del ser humano, vista

⁹⁸⁰ Cfr. PANIKKAR, Raimundo, *Paz y desarme cultural*, o.c., p. 63.

⁹⁸¹ Cfr. ADORNO, Theodor W, *Crítica cultural y sociedad*, o.c., pp. 210-215.

⁹⁸² Cfr. MARX, Karl, *Sociología y filosofía social*, Lotus Mare, Buenos Aires, 1976, p. 193.

solamente desde la perspectiva del “ciudadano” que debe prepararse para vivir en una determinada sociedad civil. Donde la característica identitaria deja de ser la dignidad humana arraigada en un determinado contexto cultural y representada por unos valores culturales que lo identifican, para ser despojada por los “papeles” que se le piden para que se “identifique”, tales como pasaporte, tarjeta de residencia o contrato laboral. El status ontológico del ser humano sometido a esta dinámica queda de esta manera disminuido. Es por eso que Fornet afirma que, si el culturalismo parece pedir demasiado de las culturas, el civilismo pide demasiado poco de ellas.

✓ El armamentismo

La tercera Ley o Principio de acción-reacción de Newton afirma que cuando un cuerpo ejerce una fuerza sobre otro, éste ejerce sobre el primero una fuerza igual y de sentido opuesto. En otras palabras, a toda acción corresponde una reacción. Y este movimiento reactivo que induce a las culturas marginadas y excluidas a contestar a la acción uniformizadora de los procesos globalizadores, a partir de activar su tradiciones como armas de defensa y promoviendo en sus miembros la conciencia de la militancia cultural, es lo que quiere reseñar nuestro autor con este proceso enajenante. Para el diálogo intercultural es condición insustituible pasar del rearme cultural a lo que denomina Panikkar como “desarme cultural”⁹⁸³. Pero al mismo tiempo es el diálogo una herramienta inmejorable para que este proceso pueda tener lugar. El diálogo coadyuva al desarme cultural y propicia a la vez que éste se establezca como método (camino) para confrontar solidariamente las diferencias culturales. Pero un diálogo que, como ya hemos apuntado, tiene que ser posible en condiciones de igualdad. De ahí, la necesidad de comprender qué significa el “desarme cultural” como condición para que éste pueda realizarse.

Acercándonos a las reflexiones sobre el tema expuestas por Panikkar encontramos que, con esta expresión se refiere a la necesaria interculturalidad de un esfuerzo serio por la paz, que como bien apunta, no sólo la paz no es monopolio de ninguna cultura

⁹⁸³ Recuerda la reacción que se produjo durante una de sus “Ganguly Lectures” en medio de un público bien ilustrado de Delhi que llevaba precisamente el título de “desarme cultural”. Señala cómo los neo-conversos de la India a la moderna tecno-ciencia como panacea de todos los males, sobre todo económicos, no acogieron su tesis con entusiasmo. Les parecía por lo menos inoportuna (a lo que expresa que asintió desde “su” punto de vista). Los tradicionales le hicieron observar que lo que le faltaba a la cultura clásica de la India era precisamente fortalecerse, y hubo incluso quienes propugnaban la necesidad de *armarse* en contra del genocidio cultural a que estaban sometidos (a lo que también asintió, puntualizando que tal revigorización no podía hacerse siguiendo las reglas del juego de la cultura dominante, ni tampoco violentamente. Cfr. PANIKKAR, Raimundo, *Paz y desarme cultural*, o.c., p. 61.

determinada, aunque haya culturas más y menos “guerreras”, sino que, además, el mismo concepto de paz no es unívoco y tiene distintos significados según las diversas culturas. “Desarme cultural” se refiere preferentemente a la cultura predominante, de carácter científico-técnico y de origen europeo, por lo que, también, lo denomina en otro momento como “desarme de la cultura moderna”. Pero, no se trata en ningún caso de restarle vitalidad a las demás culturas, que sufren por lo general de un complejo de inferioridad acompañado muchas veces de una inferioridad real, aunque el concepto sea, evidentemente, relativo a una determinada escala de valores. Puntualizando más el sintagma, afirma que va dirigido a concienciar sobre la necesidad de abandonar las trincheras en las que se ha parapetado la cultura moderna de origen occidental, considerando valores adquiridos y no negociables, como son el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, además de las organizaciones estatales. Reconoce también el momento de vulnerabilidad que puede, de hecho, representar cualquier proceso de desarme, por lo que, éste debe transcurrir de manera paulatina; sin embargo, es una condición para poder establecer un diálogo en igualdad de condiciones con las demás culturas de la tierra. Insistiendo en este punto afirma que por “desarme cultural” intenta aludir a un cambio radical del mito predominante de la humanidad contemporánea, de aquella parte de la humanidad más vociferante, influyente, rica y que rige los destinos de la política. Este desarme exige el abandono del evolucionismo como forma de pensamiento, que va mucho más allá del llamado “evolucionismo científico”, en el que apunta que no entramos. Ese evolucionismo que implica que la historia de la humanidad ha seguido una evolución lineal, a pesar de sus múltiples “meandros”. En la que parece que hay una línea evolutiva desde los babilonios-egipcios-chinos-indios, pasando por los griegos-romanos-medievales y modernos, hasta la cumbre del *homo technologicus* contemporáneo, que es al que aplica su tesis del desarme cultural.

Ahora bien, coincidimos con él, en que esto no puede hacerse monoculturalmente. Es indispensable la contribución de las otras culturas. Y para ello se debe ver al otro, no sólo como un *aliud*, sino como un *alius*; no sólo como un objeto de observación o conocimiento, sino como otra fuente de inteligibilidad y sujeto independiente de nuestras categorías. En resumen, podemos afirmar que “desarme” no significa negación de los valores propios, sino no utilización de los mismos como *armas invasoras*, sin que valga la excusa de que son los nativos los que piden entrar en el club tecnocrático.

Puede alguien pensar que lo que propone Panikkar es una utopía, como puede parecer, de momento, toda la propuesta de la filosofía intercultural hasta aquí esbozada. Tal vez; pero, además del valor de las utopías⁹⁸⁴, que por demás alimentan la cultura espiritual de los pueblos y forman parte de la historia; en este caso hay que considerar que la alternativa es la catástrofe humana y planetaria⁹⁸⁵.

Como parte integrante de los anteriores hay otros aspectos más que, sin embargo, se señalan separados, porque contribuyen a confirmar la intención de la filosofía intercultural de ser una alternativa a la globalización neoliberal que tiene lugar en nuestro tiempo.

d. Plano político

Si anteriormente se hacía un llamado al desarme cultural, ahora los esfuerzos de la filosofía intercultural se dirigen directamente a convertirse en alternativa al creciente proceso de militarización que tiene lugar en el mundo⁹⁸⁶. Proceso encaminado a instaurar y hacer perdurar el sistema hegemónico que “ordena” las actuales relaciones internacionales a partir del control de los mercados. En este nivel, la propuesta de la filosofía intercultural implica un reclamo de reculturización de la economía como condición previa para una reubicación de lo económico en la pluralidad política de los pueblos y sus culturas.

⁹⁸⁴ Bien apunta Joaquín Santana Castillo que por más que se lo propongan las filosofías postmodernas y la teoría del fin de la historia que proclaman la ideología del fin de las utopías, el sueño permanece. Al menos eso nos dice la letra de una hermosa canción: “Quieren ponerle cadenas. Pero, ¿quién es quien le pone puertas al monte? No pases pena, que antes que lleguen los perros, será un buen hombre el que la encuentre y la cuide hasta que lleguen mejores días. Sin utopía la vida sería un ensayo de la muerte”. Cfr. SERRAT, Joan Manuel, “Utopía”, en *Contracorrientes*, Año 1, No. 1, julio-septiembre, La Habana, 1995, p. 85, citada tomada de SANTANA CASTILLO, Joaquín, “Utopía y realidad de la integración latinoamericana y caribeña en los albores del siglo XXI”, ZEA, Leopoldo/MAGALLÓN, Mario, (compiladores), *Latinoamérica encrucijada de culturas*, o.c., p. 160.

⁹⁸⁵ Cfr. PANIKKAR, Raimundo, *Paz y desarme cultural*, o.c., pp. 61-65. Así supo ya en su tiempo avizorar la situación Herder cuando nos legó esta sentencia: “Nos aproximamos a una nueva escena, aunque más no sea que por descomposición”. Cfr. HERDER, J.G., *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, o.c., p. 138.

⁹⁸⁶ El militarismo no debe confundirse con “militar”, aunque trate de “lo militar”. Se refiere, más que nada, a su prolongación, a lo que excede de lo propiamente militar. De esta forma, el militarismo sería la tendencia de los aparatos militares de una nación en asumir un control siempre creciente sobre la vida y el comportamiento de sus ciudadanos, sea por medios militares o por los valores militares tendiente a dominar cada vez más la cultura, la educación, los medios de comunicación, la religión, la política y la economía nacional (y mundial), a expensas de la institución civil. Cfr. KLARE, Michael T., “Militarism: the issue today”, *Bulletin of Peace Proposals*, no. 2, 1978, en FISAS ARMENGOL, Vicenç, *Crisis del militarismo y la militarización de la crisis*, Fontomara, Barcelona, 1982, p. 20.

En este sentido coincidimos con George Monbiot, al tomar conciencia de la necesidad de reemplazar nuestra Era de la Coerción por una Era del Consenso. Todo se ha globalizado, salvo nuestro consenso. Un grupo reducido de hombres de las naciones más ricas emplean los poderes globales de los que se han apropiado para decir al resto del mundo cómo tiene que vivir. Estos países poderosos (todos del Norte) se han convertido, *de facto*, en una junta de gobierno de la economía mundial, protegiendo sus intereses e imponiendo siempre su voluntad a los más pobres⁹⁸⁷.

La intención de dominar cada vez más el mercado global, ha traído aparejado el vertiginoso crecimiento de la industria bélica de las grandes potencias. Dominar es la palabra de orden, y para ello es lícito utilizar cualquier medio. La situación ha llegado a niveles verdaderamente insospechados que hacen de la paz en el mundo un bien demasiado frágil para dejarlo de la mano de unos pocos con poderes de decisión. Las últimas guerras, camufladas bajo “apariencia de bien”, tienen en el fondo el único interés de globalizar, por la fuerza más brutal, el modelo económico neoliberal presentado como la panacea del progreso y el bien-estar de la humanidad. Pero lo único que han logrado es extender el horror que provoca la contemplación de la muerte de miles de seres humanos inocentes y, con ello, despertar una espiral de violencia que, como un bumerán, amenaza ahora hasta los propios gestores de tales actos. Además, la producción y acumulación desorbitante de material bélico, con un alcance destructivo muy elevado, provoca en la actualidad un clima de inestabilidad y de inseguridad insostenibles para el desarrollo humano⁹⁸⁸.

“Estamos hartos de armas y balas”, fueron las proféticas palabras de Mons. Romero dichas desde el contexto dramático que representaba la sociedad salvadoreña en 1979, y que perfectamente pueden ser aplicadas al momento en que nos encontramos. Acto seguido sentenciaba: “El hambre que tenemos es de justicia, de alimento, de medicinas,

⁹⁸⁷ Cfr. MONBIOT, George, *La Era del Consenso. Manifiesto para un nuevo orden mundial*, Anagrama, Barcelona, 2003, p. 11.

⁹⁸⁸ “La humanidad contemporánea se debate en una situación cada vez más crítica, y no debido al precio que debe pagar por su complejo de agresividad, sino a causa del hecho de que se encuentra en un abismo cultural con relación a su poderío de destruirse a sí misma mediante armas de tecnología ultramoderna, pero sigue razonando con una mentalidad pretecnológica”. Cfr. PECCEI, Aurelio, *Testimonio sobre el futuro*, Taurus/Club de Roma, 1981, cita tomada en FISAS ARMENGOL, Vicenç, *Crisis del militarismo y la militarización de la crisis*, o.c., p. 44.

educación y programas efectivos de desarrollo. Si se llegan a respetar los derechos humanos lo que menos necesitamos serán armas ni métodos de muerte”.⁹⁸⁹

Nunca han habido tantos medios y tantas maneras de destruir y auto-destruirse como en la actualidad. Como nada que sea inhumano puede serle ajeno a la propuesta de la filosofía intercultural, la desmilitarización de la economía y las relaciones internas y externas de los Estados se constituyen en una tarea de máxima prioridad para sus análisis. En esta misma dirección la *educación para el desarme* tiene un rol determinante, por citar un ejemplo: los programas que se diseñen deben tratar de encaminarse a lograr el paso de la forma de pensar que, concibiendo la gravedad del asunto, toma conciencia de que “algo hay que hacer”, lo que si bien es un logro, pero queda todavía en campo “neutral”, se trataría de llegar al momento en que el planteamiento sea: “algo debo (yo) hacer”.

Alejados de todo idealismo y romanticismo, somos conscientes de que no será fácil de lograr la introducción de las transformaciones necesarias que propicien interrumpir el curso actual de los acontecimientos; pero convencidos, al mismo tiempo, de que esas dificultades son, a la vez, signo de la plausibilidad y justeza de los argumentos y acciones que se emprendan en esa dirección, porque “todo cambio por el que valga la pena luchar será siempre arduo de conseguir; si la lucha en las que nos comprometemos no es difícil, se puede tener la seguridad de que no merece la pena”⁹⁹⁰.

e. Plano del conocimiento o epistemológico

“Me resulta difícil concebir cómo se puede razonar, así, tan universal y exclusivamente y presentar esto como la cumbre y la finalidad de toda la educación humana, de toda felicidad, de todo bien”⁹⁹¹. Como le resultó inconcebible a Herder, también lo es para la propuesta de la interculturalidad. En este sentido, de acuerdo con Fonet, la filosofía intercultural se presenta como un camino posibilitador de hacer una revisión de las formas dominantes en que actualmente se produce y reproduce el saber, que son formas además que imponen lo que supuestamente debe saber la humanidad. El objetivo perseguido en este primer momento no es solamente lograr una mejor distribución del conocimiento que se produce en la sociedad actual, ni tampoco mejorar simplemente las

⁹⁸⁹ Cfr. SOBRINO, Jon, *Monseñor Romero*, UCA Editores, Cuarta edición, San Salvador, El Salvador, 1997, pp. 128-129.

⁹⁹⁰ Cfr. FISAS ARMENGOL, Vicenç, *Crisis del militarismo y la militarización de la crisis*, o.c., p. 13.

⁹⁹¹ Cfr. HERDER, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, o.c., p. 91.

condiciones de participación en las estructuras de investigación científica vigentes, sino que quiere poner en marcha con ella un diálogo de culturas de conocimiento que fructifique en un equilibrio epistemológico de la humanidad. Se trata de estimular los procesos que favorezcan el ensanchamiento de la memoria cognitiva de la humanidad con la diversificación de las variantes epistemológicas plurales y contextuales. Diálogo intercultural significa, por tanto, en este plano, práctica cognitiva a favor de un mundo que en su pluralidad refleje también el equilibrio de las epistemologías y que lo cultive en su forma de transmisión de conocimiento como dimensión necesaria de la convivencia.

Enrique Dussel señala que la enseñanza de la filosofía es la quinta esencia del proceso del helenocentrismo en todo el mundo (incluso en las universidades de África, América Latina y entre las élites influyentes de Asia). Se pregunta entonces si podrá trascender la reflexión filosófica hacia un más allá de un originario horizonte griego. Por eso debe liberarse a la filosofía del helenocentrismo, o no habrá filosofía mundial futura. Siguiendo a Feuerbach acota que estamos tentados de decir que uno de los *Principios de la Filosofía futura* debiera ser el no caer en el heleno-, el germano- o el eurocentrismo, sino tener desde el origen una perspectiva y horizontes *mundiales*⁹⁹².

Pero de la misma manera que se produce esta desautorización cognitiva hacia otras culturas también tiene lugar hacia el interior de la propia tradición cultural europea. Ruptura que marca precisamente la marginalización de otras formas europeas de saber o su negación. Con esta nueva forma de constelación del saber, Europa sufre una profunda transformación epistemológica que cambia las referencias fundamentales de su cultura y con ello también su manera de relacionarse con otras culturas⁹⁹³. Siguiendo

⁹⁹² Cfr. DUSSEL, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, o.c., p. 351. El propio Fornet ha afirmado que la enseñanza actual de filosofía está ocurriendo de una forma que no cumple con su función originaria o que muestra al menos deficiencias fuertes en el cumplimiento de la finalidad para la que está llamada, es decir, a contribuir al desarrollo de la humanidad del ser humano y al proyecto de un mundo conviviente. Para profundizar en este importante tema se pueden consultar, FORNET-BETANCOURT, Raúl, “¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar la filosofía”, en *Filosofar para nuestro tiempo*, o.c., pp. 45-57; ORTEGA Y GASSET, José, “Misión de la Universidad”; “La barbarie del especialismo”; “Sobre el estudiar y el estudiante”, *Obras Completas*, tomo 4, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 313-356; 215-220 y 545-554.

⁹⁹³ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, o.c., pp. 19-21. En este sentido resultan significativas las siguientes palabras de Herder: “¿Es este bello ideal del Estado hacia el que nos hemos ido formando, que se difunde cada vez más en Europa, que llega a todas partes del mundo y quiere regirlo todo para ser lo que somos, hombres, ciudadanos de una patria, individuos que aspiran a ser algo en el mundo? Quizá; pero seguramente cuando todos juntos según el número, las necesidades, finalidad y destino somos objeto de un cálculo político, cada uno en el uniforme de su condición: máquinas. ¡Ahí están esos relucientes mercados para la educación de la humanidad: el púlpito y el teatro, las salas de justicia, las bibliotecas, las escuelas y sobre todo la coronación de todos

en sus análisis a Max Weber, puntualiza Fornet que el problema con la pluralidad epistemológica se agrava justo en el momento en que la cultura occidental orienta toda su fuerza cognitiva hacia la articulación de un saber racional específico, esto es, de un saber que basa su racionalidad en la capacidad de cuantificar y de calcular matemáticamente experimentalmente la realidad⁹⁹⁴. Este es el comienzo del camino especial que sigue Occidente en el conocer científico y que, como decíamos, transforma tanto la relación de Europa con su propia tradición cognitiva como su relación con otras culturas del saber.

Liberar a las culturas de este proceso enajenante teniendo en cuenta todo lo que se ha apuntado al respecto, significa asumir la tarea de la descolonización de los procesos de intercambio cognitivo. Lo que contribuiría a distender el clima actual de violencia epistemológica en medio del cual tiene lugar ese intercambio caracterizado por una fuerte asimetría. Como resultado de una nueva cartografía de las fuentes de los saberes se puede obtener un mapamundi con la re-ubicación o, si se prefiere, la re-contextualización de cada cultura del saber. A partir de la cual, y bajo la guía del diálogo, se estaría en condiciones de discernir dialogal y no unilateralmente las necesidades cognitivas de la humanidad. Sea quizás la imagen de una mesa redonda donde nadie ocupa la pre-sidencia la que nos ayude a clarificar las condiciones en que debe transcurrir el proceso de intercambio.

Pero el diálogo también debe tener lugar hacia el interior de cada cultura que ha sido marginada, con el objetivo de que puedan revisar sus relaciones consigo misma y hagan un balance de las consecuencias que ha tenido para su propia autocomprensión actual la violencia epistemológica. Se trataría de continuar la tarea con un debate sobre el carácter que debe tener el saber que debemos saber, si es que queremos saber para ser y convivir, esto es, para saber ser de una manera que detenga la catástrofe antropológica y ecológica que nos amenaza. Así, en el encuentro de las culturas del saber, la tarea consiste en promover el diálogo simétrico de los saberes, pero sin olvidar que parte de esa tarea es posibilitar el diálogo sobre el fin al que cada constelación ordena su saber. Sólo un último apunte en este sentido para evitar cualquier malentendido. No debe

ellos, las ilustres academias! ¡En qué brillo, para la eterna gloria de los príncipes, magníficamente instituidas para tantos fines grandes de la cultura e ilustración del mundo, de la felicidad de los hombres! ¿Y qué hacen? ¿Qué pueden hacer? Juegan”. Cfr. HERDER, J.G., *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, o.c., pp. 92-93.

⁹⁹⁴ WEBER, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingne, 1988, p. 10 y sgs., en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, o.c., p. 21.

entenderse en ningún caso que la superación del problema creado requiera un entendimiento sobre un fin último, universalmente válido, del conocimiento humano. La misma contextualidad que es inherente a la diversidad epistemológica hace improbable esperar un acuerdo semejante. Más probable es, concluye Fornet, que este debate se desarrolle como el debate de una cuestión abierta⁹⁹⁵.

f. Plano de la identidad

El término identidad es multívoco. Identificar significa singularizar, es decir, distinguir algo como una unidad en el tiempo y en el espacio, discernible de las demás. La identidad de un pueblo está constituida por las notas que lo singularizan frente a los demás y permanecen en él mientras sea el mismo objeto. Aplicado a entidades colectivas (etnias, nacionalidades), identificar a un pueblo sería, en este primer sentido, señalar ciertas notas duraderas que permitan reconocerlo frente a los demás, tales como: territorio ocupado, composición demográfica, lengua, instituciones sociales, rasgos culturales. Sin embargo, esos enunciados no bastan para expresar lo que un miembro de ese pueblo entiende por su identidad, en un segundo nivel de significado. Aunque una persona o una comunidad se reconozcan distintas de las demás, pueden tener la sensación de una pérdida de identidad. La identidad es, por lo tanto, en este segundo sentido, algo que puede faltar, ponerse en duda, confundirse, aunque el sujeto permanezca. Su ausencia atormenta, desasosiega; alcanzar la propia identidad es, en cambio, prenda de paz y seguridad interiores. La identidad responde, en este segundo sentido, a una necesidad profunda, está cargada de valor. Los enunciados descriptivos no bastan para definirla. La identidad se va construyendo y constituyendo como parte del proceso histórico-cultural de cada comunidad. Significando que su continuo dinámico de-venir, resultado de la tensión entre lo que *son* y lo que *aspiran a ser* los miembros de cada cultura, constituye uno de sus rasgos distintivos.

Coincidiendo en los análisis con Luis Villoro, por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata, pues, de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un “sí mismo” colectivo. Esa realidad colectiva no consiste, por ende, en un cuerpo, ni en un

⁹⁹⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, o.c., pp. 24-25.

sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por una cultura. El problema de la identidad de los pueblos remite entonces a su cultura. La búsqueda de la propia identidad se plantea, pues, en situaciones muy diversas. En todos los casos, se trata de oponer a la imagen desvalorizada con que nos vemos al asumir el punto de vista de otro, una imagen compensatoria que nos revalorice. La representación revalorizada de sí puede seguir dos vías distintas: acudir a una tradición recuperada, a la invención de un nuevo destino imaginario a la medida de un pasado glorioso, lo cual es la opción de integristas e imperialismos. Pero puede seguir otra vía más auténtica: aceptar la situación vivida e integrarla en un nuevo proyecto elegido⁹⁹⁶.

En correspondencia con lo anterior, la interculturalidad se presenta como una perspectiva que afirma la necesidad de la identidad, tanto personal como colectiva, sin caer en las posiciones integristas ni imperialistas ya señaladas, es decir, sin renunciar a la posibilidad de una nueva universalidad. Esta nueva universalidad surge a partir de la crítica de la contradicción inherente al proceso globalizador actual, al identificar globalización con universalización. Cuando lo que ha ocurrido y sigue sucediendo es la universalización de una particularidad globalizada. Además, se entiende necesario desideologizar el uso que se hace de esa universalización encaminada al debilitamiento de las tradiciones contextuales de los pueblos y, con ello, la memoria personal de los seres humanos, basado en el hecho de que no hay otro camino que no sea la integración en la nueva dinámica globalizadora sino quieren quedar al margen de la historia.

De igual manera, la interculturalidad somete a crítica la pretensión universalista del actual diagnóstico postmoderno en los siguientes aspectos. En primer lugar, aquel que se refiere a la disolución de las tradiciones. Las tradiciones son cosas del pasado, y, por tanto, están “pasadas de moda”. Lo característico de la época actual es la pluridentidad del ser humano, descentrado de toda tradición. Una situación que provoca un estado de confusión y desasosiego que descoloca a la persona al cortarles las raíces que lo relacionaban con su contexto para re-colocarlo en un mundo donde a la pregunta de ¿quién eres?, lo lleva a darse cuenta de que ya no pertenece donde antes; pero tampoco se identifica plenamente como con-formador activo y “vivo” del mundo híbrido actual;

⁹⁹⁶ VILLORO, Luis, *Estado Plural, pluralidad de culturas*, o.c., pp. 63-69.

en fin, no sabe bien quién es ahora. Esta nueva concepción antropológica contempla al ser humano como individuo descentrado, “flexible”, que se contenta con una biografía que llama Fornet de “turista”.

En segundo lugar, muy vinculado con el momento anterior, está el aspecto relacionado con que la constitución de la identidad ha pasado a ser un asunto privado. A partir del “no sé quién soy ahora”, el ser humano tiene que arreglárselas para construirse su nueva identidad como mejor le sea, y, como mejor le resulte al final a cada quien, desarrollando múltiples pertenencias a un mundo social pluralizado. Este momento lo califica nuestro autor como el “bricolaje de identidades”.

Sin embargo, la realidad nos muestra la otra cara del asunto. La resistencia activa, la mayoría de las veces sin contar con los medios necesarios, de las tradiciones culturales para no ceder a las pretensiones hegemónicas globalizadoras es latente en todo el mundo. Luchan por ejercer su derecho a continuar cultivando sus tradiciones culturales y memorias religiosas. Sin este hecho, no se puede explicar la emergencia de regionalismos como uno de los polos en cuya tensión discurre hoy el debate sobre la identidad. Quizá era a esto a lo que se refería Lévi-Strauss cuando fue invitado por la UNESCO a dar una conferencia en la sede de la institución, y, para asombro de todos los participantes, encaminó sus palabras hacia lo que pudiéramos calificar de “sano etnocentrismo”⁹⁹⁷. A nuestro modo de ver, palabras que fueron mal interpretadas, porque su intención no era la de hacer una apología de esta nociva práctica, sino, precisamente, enfocar la atención hacia los derechos que cada tradición tiene a preservar sus valores culturales. El sano orgullo por lo nacional es la fuerza movilizadora y catalizadora de todos los movimientos culturales alternativos.

Ya hemos explicado anteriormente que la filosofía intercultural parte de una concepción histórico-dinámica de las culturas e identidades. Es decir, las culturas tradicionales como realidades históricas. Tradición no es opuesto a historia, al contrario, la tradición necesita la historia y viceversa. Para la interculturalidad el problema no son las

⁹⁹⁷ Así se expresó el francés: “Puede que sea incluso el precio a pagar para que los sistemas de valores de cada familia espiritual o de cada comunidad se preserven y encuentren en sí mismos los recursos necesarios para su renovación. Si las sociedades humanas exhiben una cierta diversidad óptima más allá de la cual no pueden ir, pero también por debajo de la cual no pueden descender sin peligro, entonces debemos reconocer que, en gran medida, esta diversidad resulta del deseo de cada cultura de resistirse a las culturas que la rodean, de distinguirse de ellas —dicho brevemente de ser ellas mismas. Las culturas no se ignoran las unas a las otras, incluso toman préstamos unas de otras de vez en cuando; pero, para no perecer, en algunos aspectos deben permanecer de alguna manera impermeables unas respecto de otras”. LÉVI-STRAUSS, Claude, *El antropólogo y la condición humana*, cita tomada en GEERTZ, Clifford, *Los usos de la diversidad*, Paidós Ibérica, 1996, p. 70.

identidades ni las tradiciones. El problema radica más bien en las interpretaciones así como en el uso político-cultural que se hace de las identidades, ya que es en este nivel donde se la puede objetivar, sacralizar como ídolos intocables y celosos frente a lo ajeno, o convertirlas en fundamento de visiones etnocéntricas racistas. Pero acaso lo verdaderamente fundamental es que la práctica del diálogo intercultural se presenta como camino en cuyo curso cada identidad se ve confrontada con el desafío de asumir que es perfectible; pues la conciencia de la perfectibilidad de nuestras identidades es la condición de la posibilidad para evitar interpretaciones etnocéntricas o usos fundamentalistas de las mismas⁹⁹⁸.

Analizados los puntos fundamentales de la filosofía intercultural representada por el modelo histórico-liberador, y en aras de no hacer más extensa la exposición, que lejos de ayudar podría provocar disgregaciones que nos aparten peligrosamente de nuestro hilo conductor, parece oportuno ir cerrando este importante momento de la investigación. Sin embargo, hay dos aspectos que sí consideramos necesarios dejar plasmados, los cuales permiten apreciar el momento en que se encuentra la propuesta y, a pesar de los límites que señalaremos enseguida, reflejan la vitalidad que goza esta nueva perspectiva del pensamiento filosófico.

2.5. Algunas lagunas actuales

Consecuencia de la corta edad del movimiento de la filosofía intercultural y propio de la etapa en la que se encuentra, es obvio que la propuesta presente “puntos flacos” sobre los cuales conviene centrar los esfuerzos en el futuro para que se puedan corregir y, de esta manera, propiciar el logro de los objetivos trazados. Es por eso que Fornet, al señalar estas lagunas, lo hace poniendo la atención en el carácter de provisionalidad que presentan sus planteamientos. Y es que sobre estos límites se trabaja ya por parte de muchos investigadores en el mundo, lo que significa que los puntos siguientes pueden dejar de serlo en un futuro no lejano.

De acuerdo con nuestro autor podemos plantear que la más notoria de estas lagunas es, sin duda, la ausencia de la perspectiva de género en el análisis filosófico intercultural, que ha sido señalado por Diana de Vallestar al indicar que “la racionalidad tiene un

⁹⁹⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, o.c., pp. 50-53.

saldo pendiente respecto a la *razón feminista*⁹⁹⁹. Sin embargo, y esto muestra la provisionalidad de los límites hoy constatables, la misma autora de esta crítica constructiva está empeñada en el esfuerzo de amortizar ese “saldo pendiente” con la elaboración de un “proyecto genérico-intercultural-liberador”¹⁰⁰⁰.

Igualmente importante es la laguna existente respecto al concepto mismo de cultura, pues las ambivalencias en el manejo del término¹⁰⁰¹ han impedido elaborar una comprensión de las *realidades* culturales que, superando realmente las aproximaciones esencialistas, haga justicia a la historicidad de las mismas, explicando las “leyendas” de sus supuestos mitos fundantes desde las prácticas históricas de hombres y mujeres concretos; y enseñando a distinguir entre el cultivo de la “imagen” de una cultura y su cultivo real en la vida de sus miembros. En un tercer momento, se echa en falta un cuestionamiento explícito del tema del papel de la tradición o de las tradiciones culturales en la *realidad* de eso que llamamos, por ejemplo “cultura alemana”, “cultura española” o “cultura latinoamericana”. Por último, se debe profundizar todavía en el tema del tratamiento de la cuestión del reconocimiento de un “canon normativo” en las “culturas” y de sus consecuencias para el diálogo entre ellas. Pues, a pesar de las aportaciones señaladas a la superación del relativismo cultural, todavía está pendiente la reconstrucción intercultural de lo normativo y con ello también la fundamentación de los parámetros de una normatividad intercultural¹⁰⁰².

2.6. Once tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad

Las tesis que exponemos a continuación constituyen por sí mismas el resumen perfecto de todo lo que hemos venido exponiendo en las páginas anteriores. Son una síntesis

⁹⁹⁹ Cfr. VALLESCAR, Diana, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c., p. 368 (cursiva en el original).

¹⁰⁰⁰ Ibídem, pp. 368-379. Este proyecto se desarrolla hoy en el marco de una investigación filosófica de largo aliento titulada “Interculturalidad y mujer”. También en el campo de la teología y la pedagogía ya se trabaja por saldar esta hipoteca. Ver por ejemplo AQUINO, Pilar, “Theological Method in U.S. Latino/a Theology. Toward and Intercultural Theology for the Third Millennium”, en ESPÍN, Orlando O./DÍAZ, Miguel H., (Eds.), *From the Heart of our People*, New York, 1999, pp. 6-48; KLESING-REMPEL, Ursula, *Género e interculturalidad*, México, en prensa, cita tomada en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina, Concordia*, Serie Monografías, tomo 36, Aachen, 2003, p. 22.

¹⁰⁰¹ Reconoce que aún algunos representantes de la filosofía intercultural operan con una concepción un tanto esencialista de la cultura, pero quieren subrayar al mismo tiempo la interacción.

¹⁰⁰² Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, o.c., p. 425.

excelente que, de manera clara y precisa, recogen cada uno de los aspectos centrales de la propuesta. Apuntan, sobre todo, al *cómo* hacer transitable para la humanidad el camino hacia una vida de confraternidad donde, sin anularse las diferencias identitarias propias de cada cultura, permitan que sea el proceso de diálogo solidario el método mediante el cual, la humanidad *toda* replantee sus necesidades ontológicas, cognitivas y éticas. Presentamos un breve recorrido introductorio, tomando las ideas nucleares de cada una, antes de desplegar con más amplitud cada tesis, lo que a nuestro juicio posibilita una mejor lectura¹⁰⁰³.

Cuando prevalecen razones absolutas, y, por tanto, caracterizadas por su evidencia apodíctica que cierra el camino al intercambio, el diálogo, de entrada, tiene todas las puertas cerradas. De ahí, que la primera de las tesis se dirija a desmontar estas supuestas evidencias absolutas. Proceso que se propone discurra en dos niveles. El primero de los cuales se centra en el nivel cultural estructural y el segundo en el nivel de la conciencia personal.

Esto posibilitaría una liberación del pensamiento contextualizado y enraizado en tradiciones culturales contingentes que se alejan del lenguaje abstracto. Es decir, contextualidades que filosofan desde situaciones concretas, sobre problemas concretos de los seres humanos temporal y espacialmente referidos a contextos determinados.

La liturgia del abstraccionismo se ha extendido al discurso sobre el hombre, de ahí que se necesite volver al hombre real de carne y hueso. Donde no se hable del ser humano en general, de la *conditio* humana sin más.

El desarrollo de la perspectiva intercultural es igualmente imposible a partir de la existencia de una razón entronizada por el pensamiento filosófico dominante, como condición absoluta y como única medida y criterio de toda argumentación racional posible. Por tanto, se debe afrontar la tarea de la crítica contextual de la razón constituida como *Ley*.

Es momento de replantear el objetivo seguido en el área de la filosofía europea de la crítica de la razón filosófica, desde las críticas de Kant a la crítica de la razón dialéctica

¹⁰⁰³ Todos los apuntes será tomados del texto, FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Interculturalidad o Barbarie, 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *La interculturalidad a prueba*, o.c., pp. 21-43.

de Sartre. El enfoque intercultural concibe el análisis a partir del proceso de contrastación de razones contextuales en diálogo.

Pero, el diálogo intercultural, si bien potencia el diálogo de razones contextuales, lo hace no para que quede el intento del intercambio en el plano de la conceptualización formal. Ese encuentro de razones que razonan dialogalmente lo hacen sobre prácticas culturales concretas, es decir, entablan un diálogo de *situaciones* humanas.

Ante la opresión, violencia e injusticia que representa el monólogo impuesto por la cultura dominante, en cualesquiera de los campos de la actividad humana, la filosofía intercultural se presenta como teoría y práctica que interrumpe esa dinámica recuperando, de esta manera, el necesario espacio para que se dejen escuchar las voces y ver los rostros de los ignorados e invisibles por la cultura hegemónica.

La filosofía intercultural es consciente, para el desarrollo del proceso de diálogo, de los impedimentos que representan las instituciones internacionales en la forma que están constituidas actualmente, las cuales están diseñadas de tal manera que reproducen y perpetúan la ideología de la cultura dominante. Es, a partir de lo anterior, que la crítica se dirige a que, a través del diálogo de situaciones, se discierna el tipo de instituciones que realmente necesita la humanidad. Ante la pregunta que formulamos a Fornet-Betancourt, sobre cuál sería a su juicio, dado el nivel actual de desarrollo de la filosofía intercultural, el punto más problemático con que se enfrenta la propuesta; su respuesta estuvo dirigida precisamente a este momento. De acuerdo con él, el paso siguiente debe estar dirigido a profundizar en la conciencia crítica que haga comprender la urgencia de redimensionar las instituciones actuales de manera que, dejando atrás el predominio cultural hegemónico, se abran a la diversidad y se conviertan en espacios donde el intercambio y la contrastación de tradiciones múltiples sea la regla de sus acciones.

Muy vinculado a la tesis anterior, en este momento la filosofía intercultural critica el proceso globalizador neoliberal por su carácter avasallador y uniformador de las diferencias culturales de la humanidad. Haciendo énfasis en dos aspectos muy importantes: el cosmológico y el antropológico.

Por la importancia de los centros universitarios como entidades donde se forja la conciencia intelectual y política, necesitan de una transformación intercultural, porque en la actualidad se parecen más a un “cementerio para la diversidad cultural”.

La última de las tesis es el denominador común de todas las anteriores. Si bien la propuesta intercultural se constituye como cuerpo teórico y se articula alrededor de conceptos y categorías de las que se vale para exponer sus postulados, no es, sin embargo, sólo algo que se circunscribe a los ambientes académicos; es sobre todo, una alternativa que reivindica la acción como componente insustituible de su *corpus* orgánico. Sin la cual la interculturalidad no sería más que palabras vacías que echadas a volar, el viento las llevará a cualquier parte; es decir, a ningún lugar. La filosofía intercultural reclama el lugar para el florecimiento de la mayor riqueza de nuestro mundo que es, a no dudar, su diversidad. Si aspiramos a un mundo digno para la existencia de la humanidad, un mundo cómo lo soñó, y por el que luchó y dio su vida José Martí: “con *todos* y para el bien de *todos*”; ese mundo *deberá ser intercultural, o, no será*.

✓ Primera Tesis: “La búsqueda de la evidencia y la univocidad”.

Quiere llamar la atención sobre la necesidad de corregir esa cultura de las (supuestas) razones absolutas y las evidencias irrefutables, de los discursos apodícticos y las verdades últimas incommovibles. Pues se supone que en un mundo de razones absolutas y de evidencias es imposible pensar y actuar interculturalmente.

Interculturalidad, por el contrario, supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción. Pero éste es precisamente el horizonte que oculta la cultura de las (supuestas) evidencias. En sentido estricto allí donde reina la evidencia no se da siquiera la necesidad del discurso o de la argumentación. Esto supone hacer la crítica de las consecuencias de la expansión de esa cultura filosófica dominante finalizada por el ideal de la evidencia y seguridad absoluta, que requiere siempre la univocidad. Labor que se perfila en una doble dirección:

- a. Por una parte está el momento de crítica cultural, esto es, de crítica de la cultura propiamente dicho, que contemplaría la crítica de las “evidencias estructurales” en las que nos movemos y que condicionan, por consiguiente, nuestras actividades culturales estructurales¹⁰⁰⁴.

¹⁰⁰⁴ Se apoya, por ejemplo, en la institucionalización de las “evidencias” de la cultura dominante en los dominios de la economía, de la política, de la investigación científica, de la educación, tanto primaria como secundaria y superior, de la difusión cultural de la información. En todos ellos se excluyen

- b. Y por otra parte está el momento de crítica de la conciencia personal que connotaría un ejercicio autocrítico de los hábitos, teóricos y prácticos, que garanticen nuestras propias evidencias personales y que deciden por tanto nuestro comportamiento. La cual debe sobrepasar la simple deconstrucción de las evidencias asimiladas, pues debe comprender el examen de la conciencia que poseemos de estas evidencias y del uso que se hace de las mismas como generantes de coherencia personal o identidad individual.

✓ Segunda Tesis: “El culto de la contextualización abstracta”.

Propone contrarrestar la liturgia filosófica del abstraccionismo conceptual, de conceptos niveladores de lo real con una cultura de conocimientos contextuales, que reflejen la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad. No se trata simplemente de reclamar la recuperación de la contextualidad para oponer al saber abstracto un conocimiento contextual, pues, las contextualidades a la que se refiere son indicativos de *situaciones*. Y de ahí precisamente viene su riqueza para el diálogo intercultural porque, en tanto que *situaciones*, las contextualidades no nos hablan únicamente del lugar o sitio donde se encuentra la gente, sino también de la experiencia que hace en sus respectivos contextos; o sea que nos informan también sobre la *disposición* en que se está en un contexto, sobre el *estado* en que se está en él y, consecuentemente, sobre la *valoración* del mismo. Su punto central da cuenta de que, para el ejercicio de la interculturalidad, mucho depende de nuestro aprendizaje a plantear y llevar a cabo la comunicación con los otros y las otras como diálogo de, sobre y entre *situaciones* de lo humano, y no como un mero intercambio de ideas abstractas orientado a embellecer la liturgia o culto del pensamiento desrealizante¹⁰⁰⁵.

✓ Tercera Tesis: “El desprecio por el sujeto concreto”.

Muy en consonancia con la anterior, asume la tarea de contradecir el culto del ser humano en abstracto, de la *conditio humana* sin más, con el desarrollo de antropologías contextuales que den cuenta no sólo de la fragilidad de la condición humana sino

alternativas posibles *sistemáticamente* y que deben ser sometidas a críticas como potencias aniquiladoras de diversidad y disenso.

¹⁰⁰⁵ Destaca como orientador en este punto el pensamiento de José Martí, con su proyecto de un filosofar desde y para la vida. La tradición del movimiento de la “filosofía popular” que tuvo lugar en el contexto sociocultural de la ilustración alemana del siglo XVIII con influencia en varios países europeos y latinoamericanos. El filosofar desde situaciones históricas concretas de Sartre.

también de la diversidad de *situaciones* en que se vive y experimenta la fragilidad de ser *este* humano, aquí, ahora y en estas condiciones sociales, culturales y económicas.

Esto supone, por otra parte, una revisión radical de la cuestión de la subjetividad humana. Pues una antropología contextual deberá poder mostrar que el sujeto humano, en tanto que ser corporal viviente, mundano y social, se personifica como un *contorno* específico de su respectiva contextualidad *situacional*. O sea, que se trataría de redimensionar la clásica discusión sobre la subjetividad desde las experiencias y necesidades de seres humanos concretos y desde sus diferentes imaginarios.

✓ Cuarta Tesis: “El culto a la razón absolutizada”.

Plantea la crítica contextual de la razón totalitaria entronizada como Ley. Razón filosófica única como criterio y medida de toda argumentación racional posible.

Absuelta de la precaria contingencia humana y de la equivocidad de las contextualidades situacionales la razón es entronizada como instancia suprahumana y supracultural. Para el mundo, para los seres humanos y su historia es ahora esa razón la Ley que los regula y que ellos, por tanto, deben internalizar. De este modo la razón absolutizada e hipostasiada no es únicamente fin ordenador. Es igualmente, y acaso sobre todo, un principio subordinador; y, por lo mismo, aniquilador de las diferencias. Se sobreentiende que bajo el reinado de esta razón la interculturalidad es imposible y que el mejoramiento de las condiciones para su práctica requiere una especie de rebelión contra la Ley que representa la razón absoluta. Sólo así podrán emerger voces y discursos liberados que, anulando la cultura del sometimiento a una Razón que se entiende como potencia *legisladora*, hacen posible una cultura razonada de las muchas formas contextuales en que los humanos dan razón de la situación de su condición.

Muy importante es el insertar este trabajo crítico en los movimientos sociales, políticos y culturales que luchan por el reconocimiento de su diferencia, ya que sin ese momento de rebeldía no hay crítica. Es más, son esos movimientos los que demuestran que las contextualidades situacionales, cargadas de historia y de vida, irrumpen en el curso del mundo imprimiéndoles muchos rostros y ritmos.

✓ Quinta Tesis: “De la crítica de la razón a la contrastación de las formas contextuales y sus tradiciones”.

Se trata de replantear el objetivo mismo que ha perseguido hasta hoy, al menos en el área de la filosofía europea, la crítica de la razón filosófica. Preguntándonos si el ideal

de la convivencia intercultural no pide que el enfoque intercultural, y en concreto la filosofía intercultural, pase de la crítica que se aplica a la reconstrucción, recomposición y/o transformación de la razón mediante la reconsideración de todos sus posibles tipos de racionalidad a un proceso de contrastación de las formas contextuales, y sus tradiciones.

La filosofía intercultural tendría así la obligación de impulsar una crítica de las críticas (occidentales) de la razón filosófica, pero justo con la intención de sobrepasar ese horizonte crítico mediante la propuesta alternativa de un proceso abierto de consulta y de comunicación entre las maneras en que la humanidad articula situacionalmente lo que le preocupa o desea. En una palabra: a la época –todavía occidental- de la crítica de la razón filosófica deberá seguir la época de una cultura de las “razones” en diálogo. Trabajando por la convivencia humana la interculturalidad es el arte de relacionar y de hacer consciente las relaciones, es teoría y práctica de relaciones; y, en cuanto tal, da realmente la clave para superar el escollo del relativismo cultural, ya que como expresión de un exceso de etnocentrismo el relativismo cultural vive de la ausencia de relaciones¹⁰⁰⁶.

✓ Sexta Tesis: “Hacia el diálogo de prácticas culturales concretas”.

Propone la articulación del diálogo intercultural a partir de prácticas culturales concretas. Más que de un diálogo entre “culturas” debería ser un diálogo de situaciones humanas.

Esto significa que lo que la interculturalidad debe relacionar, promoviendo además la conciencia de esta acción, es la diversidad de sujetos humanos concretos, la diversidad de los mundos situacionales en que seres humanos vivientes viven y organizan, justamente a su manera situacional, sus necesidades y aspiraciones. Apuntando a una resignificación intercultural de la intersubjetividad el replanteamiento encontraría un primer eje de ensayo en el discernimiento de las memorias y proyectos de los otros sujetos con quienes situacionalmente nos encontramos así como en el contraste con

¹⁰⁰⁶ Fornet hace un llamado a dejar atrás los miedos que pueda suscitar esta cultura de las razones en diálogo, en cuanto a que pueda desembocar en un exacerbado relativismo cultural. Ni el dogmatismo ni el fundamentalismo, como tampoco fingidos consensos artificiales, dan la clave para resolver lo problemático que hay en el relativismo cultural. Esto debe buscarse en la paciente convivencia de razones situacionales que contrastan las diferencias de fondo de sus explicaciones, ritos, símbolos e imaginarios, iniciando un proceso de perfeccionamiento recíproco. La interculturalidad, en cuanto teoría y práctica de relaciones, da la clave para superar el obstáculo del relativismo cultural, ya que éste vive de la ausencia de relaciones.

nuestras propias tradiciones y aspiraciones, para decidir en base a ese encuentro si hacemos o no camino común o, mejor dicho, cómo trazar un proyecto humano capaz de generar encuentros cada vez más comunitarios. Se trataría de ensanchar las posibilidades de crear comunidad como base para una intersubjetividad que es expresión no de un reconocimiento abstracto o formal del otro sino manifestación de práctica conviviente. De tomar procesos reales de solidaridad como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales. El segundo eje de este replanteamiento debería estar conformado por la fundación y/o acompañamiento de grupos interculturales de acción. El foco aquí sería redescubrir, redimensionando, la categoría de “grupo” en tanto que espacio de reunión de subjetividades que se recrean recíprocamente por la *alianza* que fundan y practican al reconocerse justo como grupo.

✓ Séptima Tesis: “Las críticas contextuales a la cultura dominante”.

La interculturalidad, por la misma finalidad a la que se orienta, tiene que ser fuente de inspiración y al mismo tiempo vehículo para la articulación de críticas contextuales a la cultura dominante; críticas que a su vez tendrán que formularse considerando una doble dimensión:

- a. Por una parte, tendrán que ser críticas de lo que domina o se impone con la dominación de la cultura dominante: pensamiento único, individualismo, mercantilización de las relaciones humanas, consumismo, desmemorización, etc.; así como de los medios e instrumentos con que se expande lo dominante: sistema de información, publicidad, industria recreativa, modas, etc.
- b. Por la otra, tendrán que articularse como expresiones manifestadoras de lo (supuestamente) dominado por la cultura dominante, es decir, hacerse portavoz de todo lo que la dominación de la cultura dominante oprime, margina o violenta.

✓ Octava Tesis: “Crítica a las instituciones y contratos internacionales”.

Busca fomentar la crítica de las instituciones que regulan actualmente el intercambio científico y cultural, político y social, económico y comercial. Crítica de instituciones y de contratos internacionales; crítica a hacer desde el diálogo de *situaciones* y estructurada al filo del hilo conductor de esta pregunta: ¿Qué tipo de instituciones y

contratos necesita una humanidad conviviente? ¿Quiénes están realmente autorizados a negociar los y a firmarlos?¹⁰⁰⁷

✓ Novena Tesis: “Crítica de la globalización del neoliberalismo”.

Quiere proponer la crítica de la globalización neoliberal y de su dinámica desmemorizante y uniformadora como una de las tareas prioritarias hoy para mejorar las condiciones teóricas y prácticas de la interculturalidad.

La reflexión filosófica intercultural podría centrarse en la crítica de la globalización del neoliberalismo como proyecto político que para su funcionamiento y expansión mundial necesita combatir la diversidad cultural de la humanidad en dos momentos fundamentales de la misma, a saber, la cosmología y la antropología. Es decir, se trataría de criticar desde la pluralidad de las cosmologías y antropologías de la humanidad la *imagen* del mundo y el *tipo* de ser humano que implica la globalización del neoliberalismo.

✓ Décima Tesis: “La reforma de la enseñanza universitaria: hacia la universidad intercultural”.

Contempla la propuesta de que la lucha por mejorar las condiciones para una humanidad intercultural conviviente tiene que hacerse cargo de que la universidad actual es en gran medida un cementerio para la diversidad cultural de la humanidad; pues su sistema de investigación, de transmisión y de aplicación de conocimientos está al servicio de un modelo de desarrollo o paradigma civilizatorio reductor y homogeneizante cuya hegemonía supone justamente la destrucción o al menos la desactivación y neutralización de las alternativas cognitivas y tecnológicas de los patrimonios culturales de la humanidad.

Desde la interculturalidad hay que reclamar entonces una radical reforma de la universidad actual, es más, hay que hacer críticas contextuales de la universidad para reformular su ideal, su sentido y su función. Un mundo intercultural, una humanidad conviviente que comparte y fomenta su diversidad cognitiva y cultural en general,

¹⁰⁰⁷ En el caso concreto de América Latina tiene la interculturalidad una tarea impostergable. Se refiere al desafío que representan el ALCA, los TLC, y, con ellos, toda la carga de injusticias que recaerá sobre nuestros pueblos. Como contraparte está el ALBA que promueve un intercambio mucho más justo. Para la resistencia intercultural ante estos proyectos de colonización presenta el recurso de José Martí quien con clarividencia pasmosa ya en 1891 advertía sobre los peligros de la “unión monetaria” que proponían los Estados Unidos a los países latinoamericanos. Cfr. *Nuestra América. Comisión Monetaria Internacional Americana*, O.C., t 6, p. 158-167.

necesita universidades contextuales vinculadas a sus regiones y a los saberes de sus comunidades. Abrirse a la riqueza de los otros y construir así, con la participación de todos, la universidad intercultural como espacio intercontextual de diálogo de saberes y culturas¹⁰⁰⁸.

- ✓ Undécima Tesis: “La interculturalidad como teoría, pero, sobre todo, como praxis”.

Quiere recapitular todo lo propuesto hasta ahora, pero con los “pies bien puestos en la tierra”, ya que es consciente de que “nuestro tiempo” no es para nada propiciador de prácticas de interculturalidad. Más bien todo lo contrario a ellas. Por tanto, es indispensable reafirmar la necesidad de mejorar las condiciones de la interculturalidad pero justo en tanto que un plan alternativo de acción teórica y práctica que necesita ambos momentos con igual primordialidad para no desvirtuarse y caer en la tentación de la resignación o en convertir la interculturalidad en un juego académico de teorías e interpretaciones vacías. Parafraseando a Marx, apunta que no basta con interpretar interculturalmente el mundo sino que es necesario transformarlo en un mundo intercultural.

¹⁰⁰⁸ En esta dirección son estimulantes las experiencias de la Universidad de la Tierra en el estado mexicano de Chiapas. Un proyecto amplio y abarcador que principia con la constitución de un Sistema Indígena Intercultural de Educación no Formal, cuyo primer componente es el Centro Indígena de Capacitación Integral Fray Bartolomé de Las Casas (CIDECI Las Casas). “Es un centro indígena. Esto es lo que da una connotación y unas características del todo peculiares. No es un centro para, solamente, lo es también por los indígenas”. En un segundo momento, luego de haber trabajado horizontalmente las ideas iniciales, y convencidos de que allí también se produce y se difunde saber, se constituye la universidad. “Una universidad sin zapatos, una universidad descalza desde mero abajo. Pero este saber también tiene prestigio. Hay que expropiar a quienes monopolizan el prestigio del saber y decir. Nosotros también somos una universidad que lo tiene. Podemos articular planes de estudios para acreditar este tipo de profesiones, las que te mantienen todavía cerca de la tierra, al servicio del otro y las que te permitirán reforzar tu hábitat para sobrevivir, resistir”. Una experiencia abierta al intercambio y aprendizaje continuo con lo que en otras regiones mexicanas y foráneas se desarrollan con similares finalidades, aunque ancladas cada una desde contextos particulares. “Aquí vamos de la mano con el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales de Oaxaca, con el Instituto Intercultural de Montreal, Quebec. Y vamos de la mano con la obra del maestro Raimundo Panikkar”. El principio pedagógico que guía y anima todo el accionar y proceder, en un primer momento, es el “aprender a hacer” luego el “aprender a aprender” y finalmente, la parte profunda formativa, la consideración del “otro” en su integralidad: “el aprender a ser más”. Cfr. “Una universidad sin zapatos”, Entrevista a Raymundo Sánchez Barraza, coordinador general de CIDECI Las Casas, en http://www.inmotionmagazine.com/global/rsb_int_esp.html. Sobre la experiencia de la Universidad de la Tierra en Oaxaca, cfr. <http://unitierra.org/09/index.php>.

III. La filosofía latinoamericana vista desde el prisma de la filosofía intercultural

Analizados los ejes centrales de articulación de la filosofía intercultural a partir del modelo histórico-liberador, damos un pequeño salto hacia un escenario particular de este “nuestro tiempo” para transparentarlo a la luz de la propuesta de la interculturalidad. Vale hacer la aclaración de que el modelo propuesto por Fornet tiene su base fundamental precisamente en América Latina; es decir, desde las condiciones histórico-sociales, religiosas y culturales del subcontinente ensaya nuestro autor sus argumentos a favor de la transformación intercultural de la filosofía¹⁰⁰⁹. Dicho esto, se hace necesario además, explicitar lo que pretendemos con esta aproximación a Latinoamérica. No se trata de hacer una re-capitulación de la historia escrita (por ahora) de todo el pensamiento filosófico de la región, esto sería tema para *otra* Tesis Doctoral. Nuestras pretensiones parten de constatar el mosaico cultural constituido por la confluencia de tradiciones culturales diversas en un escenario situado espacio-temporalmente. Para, a partir de ahí, demostrar la necesidad de introyectar la dimensión intercultural, que posibilite los procesos de interconexión, intercambio y consiguiente enriquecimiento de una realidad, que si bien se ha considerado desde siempre culturalmente diversa, no se caracteriza, sin embargo, por presentar un desarrollo equitativo hacia todas las tradiciones. Incidencias que en el ámbito de la filosofía han dejado su huella.

Si bien la multiculturalidad latinoamericana es cuestión que nadie pone en duda, no obstante bajo ciertos patrones que se han venido estableciendo con el tiempo, como es el caso de la identidad mestiza con carácter totalizante de la realidad, se subsumen otras identidades que teniendo voces propias, han sido, sin embargo, marginadas de la cultura latinoamericana. Precisamente hacia esa dirección se encaminan ahora nuestros siguientes esfuerzos, destacando la importancia para el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano de su transformación intercultural. Transformación que, partiendo de un proceso de revalorización cultural, reitera el principio de igual dignidad

¹⁰⁰⁹ “Pensamos que ese mundo que denominamos como mundo cultural iberoamericano es especialmente representativo de este fenómeno. Pues muy escasos son, los universos culturales en los que se puede constatar la presencia constituyente de tantas y tan variadas matrices culturales como en el mundo iberoamericano. A partir de esta riqueza cultural, se trataría de reorganizar con sensibilidad intercultural las líneas de nuestra filosofía como resultado del encuentro de cinco grandes configuraciones culturales: la cristiana-occidental, la islámica, la judía, la amerindia y la afroamericana”. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 381.

de todas las culturas y llame la atención sobre la necesidad de adoptar medidas para el reconocimiento, la defensa, promoción y protección de las culturas tradicionales y de los grupos considerados minoritarios. Haciendo realidad de esta forma el programa martiano que permita con toda justeza podamos llamar nuestra América a nuestro subcontinente. Como ya se puede inferir nuestro punto de mira enfoca, de esta forma, al momento en que podamos contrastar, finalmente, los presupuestos interculturales del filósofo cubano con todo el programa analizado de la filosofía intercultural. Estos son nuestros objetivos en las siguientes páginas.

3.1. América Latina: cultura de culturas

Partimos, pues, de la existencia de sociedades pluriculturales y del reconocimiento del derecho de esa diversidad a su desarrollo en todos los ámbitos. Teniendo en cuenta lo que ya hemos anotado en parte del primer capítulo sobre las consecuencias culturales de la conquista de nuestras tierras, exponemos algunos aspectos que nos permiten dibujar mejor el cuadro de esa constelación de culturas que confluyen en el subcontinente americano; donde se da cita alrededor del 8% de la población mundial actual.

La historia de América Latina aparece como el resultado de un proceso de confrontación de culturas. Ocurrido bajo el signo de la violencia, ya que se produjo en un contexto de conquista. Es decir, la cultura nuestra es resultado directo de este proceso¹⁰¹⁰. En líneas generales, se traducirá en dominación e imposición de la cultura propia de los conquistadores, y desprecio, postergación y persecución para los vencidos y conquistados. En otras palabras, la asimetría fue uno de sus sellos distintivos. Configurando desde el mismo inicio la dualidad cultura dominante-cultura dominada donde la ventaja siempre estuvo del lado de los primeros.¹⁰¹¹ Imposición-negación y

¹⁰¹⁰ “El contacto entre las culturas puede fracasar de dos maneras distintas: en el caso de una ignorancia máxima, las dos culturas se mantienen, pero sin influencias recíprocas; en el de la destrucción total (la guerra de exterminación), existe el contacto, pero termina con la desaparición de una de las dos culturas: es el caso de las poblaciones indígenas de América, salvando alguna excepción. El contacto efectivo conoce variedades innumerables, que podríamos ordenar de mil maneras. Digamos en primer lugar que aquí la reciprocidad es más la excepción y no la regla”. Cfr. TODOROV, Tzvetan, *Las morales de la historia*, o.c., pp. 112-113. O como también observa Samuel Ramos al indicar que realmente hubo mestizaje producto de la conquista, pero no de culturas, pues al ponerse en contacto los conquistadores con los indígenas, la cultura de estos quedó destruida. “Fue, dice Alfonso Reyes, el choque del jarro con el caldero. El jarro podía ser muy fino y hermoso, pero era el más quebradizo”. Cfr. RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, ESPASA-CALPE, Buenos Aires, 1951, pp. 28-29.

¹⁰¹¹ El caso de las lenguas vernáculas es ejemplificador. Ciertamente se conservan algunas de ellas, pero restringidas a grupos minoritarios y muy poco incorporadas a la cultura escrita, mientras que el español y el portugués son, abrumadoramente, las lenguas de las mayorías. El Paraguay es una excepción, en ese país no se exagera al afirmar que ocho de cada diez habitantes son capaces de comunicarse en guaraní y

reconocimiento, cuya variante ideológica es identificada por Alfaro López con la dicotomía civilización y barbarie, son los términos contradictorios entre los que oscilará el acontecer histórico y cultural de nuestra América, y cuyas fases intermedias son el olvido y la memoria¹⁰¹².

No obstante, la cultura colonial no fue el resultado del mero trasplante de Europa. La complejidad es mayor que a lo que a primera vista pudiera parecer. Se parte de la experiencia constatada de que los procesos de la conquista no fueron iguales en cada una de las regiones del continente. De ahí que, incluyendo el Caribe de habla hispana, se trate de presentar una cierta unidad cultural, la que a lo largo de los tres siglos le impuso la dominación española y portuguesa. Pero en el Caribe se agrupan otros dominios, los propios del imperialismo francés, inglés y holandés¹⁰¹³. Coincidiendo con Leopoldo Zea, el problema de la identidad en la América Latina debe ser enfocado a partir de las peculiares experiencias de las regiones que han tomado conciencia del problema. Diverso será el enfoque que se hace en el altiplano en México, en Centroamérica y en la región andina. Región de población sedentaria creadora de extraordinarias culturas, como la maya, la azteca y la inca. Culturas que, como ya hemos apuntado y es bien sabido, aunque no lo suficientemente aprehendido, la expansión colonial ibera trató de borrar, animada y justificada por un proyecto cultural: el de la cristianización mediante la evangelización. Otro, sin embargo, fue el sentido de la expansión de la Europa occidental sobre la América del Norte y el Caribe, realizado, sobre tierra de población nómada o de débil constitución étnica, como la del Caribe; donde era vista como parte de la flora y la fauna por explotar o destruir, según conveniese o no al proyecto económico de la misma¹⁰¹⁴.

español. Cfr. MALO GONZÁLEZ, Claudio, "Presencia del indio en la cultura latinoamericana actual", en ZEA Leopoldo/MAGALLÓN, Mario, (compiladores), *Latinoamérica cultura de culturas*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 12

¹⁰¹² Cfr. ALFARO LÓPEZ, Héctor Guillermo, "La senda de lo imaginario: cultura y liberación en América Latina", en ZEA Leopoldo/MAGALLÓN, Mario, (compiladores), *Latinoamérica encrucijada de culturas*, o.c., p. 36.

¹⁰¹³ Las Antillas de habla inglesa y neerlandesa y las Guayanas, bajo el dominio también de Inglaterra y los Países Bajos, propiciaron un tipo especial de migración: habitantes de la India, Indonesia y en menor medida chinos. Procesos semejantes caracterizaron a la migración de chinos, sobre todo a Perú y Cuba. De esta suerte, Otto Morales plantea que el gran drama del Caribe, es la "desidentidad". Se apoya en la hipótesis de que los países centrales ejercen sus poderes contra la cuenca, les imponen el juicio y las soluciones las ajustan a los intereses de otras potencias. El Caribe vive convulso anhelando *expresar su propio ser*. Cfr. MORALES BENÍTEZ, Otto, "Aspectos históricos y culturales de América Latina y el Caribe y su relación con la realidad actual", en *Ibidem*, p. 81.

¹⁰¹⁴ Cfr. ZEA, Leopoldo, "Convergencia y especificidad de los valores de América Latina y el Caribe", en ZEA Leopoldo/MAGALLÓN, Mario, (compiladores), *Latinoamérica encrucijada de culturas*, o.c., pp. 19-20. Arnold Toynbee dice: "Cuando nosotros los occidentales llamamos nativos (*indígenas*) a la

El problema de la identidad se hace ya patente desde el mismo momento del choque o encuentro de Europa y América. Si bien se plantean la cuestión el conquistador y el criollo; más aún será en el mestizo que resulta de la unión de diversas etnias, no sólo indígenas, sino también africanos y asiáticos, como se puede ver en el Brasil y en el Caribe. El problema se agudiza hasta exigir una pronta solución con el inicio de la lucha de liberación de la América frente a sus metrópolis en la península ibérica. Así lo recogía ya Bolívar en el Discurso de Angostura, cuando recordando, cómo al desgajarse la América de la dominación española, parecería que se encontraba en situación semejante a la del imperio romano, “cuando aquella enorme masa cayó dispersa en medio del mundo antiguo”. En ambos casos la intención fue la de formar una nación independiente de acuerdo a su situación e intereses; pero con la gran diferencia de que los antiguos pueblos romanos volvían a restablecer sus propias asociaciones. En cambio:

“Nosotros ni aún conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo; no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado”¹⁰¹⁵.

El fin de las luchas por esta primera independencia –ya Martí había alertado en 1891, conocidas las pretensiones imperiales norteamericanas, sobre la necesidad de una segunda independencia de nuestras tierras-, no pone punto final a la problemática. La cual, vuelve a estar en la palestra pública con posterioridad a la fecha de 1824. En este caso, será el argentino Sarmiento quien se interroga tratando de encontrar una posible respuesta que aclare la cuestión:

“¿Qué somos? ¿Europeos? ¡Tantas caras cobrizas nos desmienten! ¿Indígenas? Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la respuesta. ¿Mestizos? Nadie

personas, abstraemos implícitamente de nuestra percepción de ellas el color cultural. Las vemos como animales salvajes que infestaron el país en el que nos ha tocado encontrarlas, como parte de la flora y la fauna local y no como hombres de iguales pasiones que nosotros mismos. En tanto que los pensamos como nativos (*indígenas*), podemos exterminarlos, o lo que es más probable, domesticarlos, y creer honestamente (quizá sin equivocarnos) que estamos mejorando la raza, pero no comenzamos a comprenderlos”. Cfr. TOYNBEE, Arnold J., *Estudio de la Historia*, Compendio I/IV, Alianza Editorial, Madrid, 1971, pp. 69-70.

¹⁰¹⁵ Cfr. BOLÍVAR, Simón, “Discurso de Angostura”, en *Discursos, proclamas y epistolario político*, o.c., p. 219.

quiere serlo¹⁰¹⁶, y hay millares que ni americanos ni argentinos querrían ser llamados. ¿Nación? ¿Nación sin amalgama de materiales acumulados, sin ajuste ni cimientó?¹⁰¹⁷

Es evidente la dificultad de definir la identidad de los pueblos de la región donde la mayor parte de la población indígena fue aniquilada, el europeo se mezcló con el americano y con el africano, y éste con el indio y con el europeo. Ante la pregunta ¿Qué somos entonces? Nos encontramos con respuestas que marcan, o mejor, des-marcan, dos caminos diferentes. Por uno transitarán Bolívar y Martí, y por el otro Sarmiento. Sobre los primeros, especialmente en el caso de Martí, lo hemos abordado con amplitud en el capítulo precedente; por eso no consideramos necesario prodigarnos en más argumentos. Sí remarcar que el argentino, para cambiar la región y que ésta pudiera ser parte de la civilización cuya bandera levantan la Europa de Inglaterra y Francia y los Estados Unidos, consideró menester renunciar a los postulados del venezolano y el cubano. Bien interpretado por Zea, con el cual coincidimos, Sarmiento considera que los componentes originarios del mestizaje racial y cultural de la región, tanto el español como el indígena y el africano, han dificultado la incorporación de la misma a la civilización. Son, por tanto, expresión de la barbarie por excelencia. Pero, más bárbaro es aún el resultado de ese encuentro, el mestizaje. En América, dice Sarmiento:

“Iba a verse lo que produce una mezcla de españoles puros, por elemento europeo, con una fuerte aspersión de raza negra, diluido el todo en una enorme masa de indígenas, *hombres prehistóricos, de corta inteligencia*, y casi los tres elementos sin práctica de las libertades políticas que constituyen el gobierno moderno. La inteligencia o cráneo del pueblo español, agrega, fue atrofiada por una especie de mutilación, con cauterio de fuego, que le impuso la inquisición. Es de temer que el pueblo criollo americano en general *lo tenga más reducido que los españoles peninsulares* a causa de la mezcla con

¹⁰¹⁶ El miedo al mestizaje ha encontrado elocuentes portavoces a lo largo de la historia. Pierre-André Taguieff apunta cómo a finales del siglo XIX la *mixofobia* (*mixophobe*) estuvo en el centro de la doctrina antropológica. “L'hypothèse radicalement pessimiste consiste à énoncer que le croisement des races produit des mulâtres qui son à la fois dégrade (“dégénérés”) et inféconds (de façon variable), l'extension du métissage risquant de provoquer une extinction de l'espèce, ou une irréversible régression. Ce pessimisme mixophobique a été au centre de la doctrine anthroposociologique à la fin du XIX siècle”. Cfr. TAGUIEFF, Pierre-André, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doublés*, Gallimard, París, 1987, pp. 338-339. Y el mestizaje cultural no ha sido menos deshonrado que su variante física. A inicios del siglo XIX esto escribía Bonald: “Esa comunicación entre todos los pueblos, tan alabada por los filósofos, tan sólo ha conducido a una comunicación de vicios; y eso es lo que debía ocurrir: la salud no se alcanza a través de los contactos; tan sólo las enfermedades son contagiosas”. Cfr. BONALD, L. De, *De la chrétienté et du christianisme*, en *Oeuvres*, t. XII, 1830, p. 318, cita tomada en TODOROV, Tzvetan, *Las morales de la historia*, o.c., p. 111.

¹⁰¹⁷ Cfr. SARMIENTO, Domingo Faustino, *Conflicto y armonía de las razas en América*, cita tomada en ZEA, Leopoldo, “Convergencia y especificidad de los valores de América Latina y el Caribe”, o.c., p. 21.

razas que lo tienen conocidamente más pequeño que las razas europeas. *Los indios no piensan porque no están preparados para ello*, y los blancos españoles habían perdido el hábito de ejercitar el cerebro”¹⁰¹⁸.

Partiendo de esta postura, no se tiene, entonces, por qué conservar las expresiones de ese pequeño y peculiar género humano que ha surgido en la región. No se puede aceptar como expresión de legítima identidad lo que mantiene a los pueblos de la región sumidos en la barbarie, en la *prehistoria*¹⁰¹⁹. Por el contrario, habrá que cambiarla o, al menos, corregirla “¿Qué debe hacer esta América para seguir los destinos prósperos y libres de la otra? Nivelarse –contesta Sarmiento- y ya lo hace con las otras razas europeas, corrigiendo la sangre indígena con las ideas modernas, acabando con la edad media”¹⁰²⁰. Para el intelectual y político argentino era imprescindible, para el encausamiento de América Latina por los caminos del “progreso” dictado por occidente, la creación de una nueva identidad, renunciando (borrando, ¡exterminando!) lo que ha sido para poder ser otra cosa. Concebido a partir de un proyecto, que implicaba un lavado de sangre y de cerebro, mediante una fuerte emigración sajona y la adopción de los sistemas positivistas y pragmáticos que cambien la mentalidad de los americanos de esta parte del continente¹⁰²¹.

Así, nuestro cuadro se complejiza si tenemos en cuenta que a la ya menciona mezcla ocurrida con la colonización; en Brasil y la región de la Plata, se agregan la de los emigrantes importados a partir del siglo XIX. Yuxtaposición vista por Zea como causa de nuevos problemas de identidad expresos en la cultura. Estos europeos llegados a América Latina con el objetivo de reemplazar la fuerza indígena y africana, pero, y esto es muy importante a tener en cuenta, manteniendo invariable la cultura y preocupaciones sociales del continente del que provenían, serán calificados por Darcy Ribero como pueblos trasplantados. Trasplantados, porque no ocupan un vacío (como sí fue el caso de los emigrados a los Estados Unidos), sino un mundo ya ocupado al que había que desplazar. Es un episodio en la historia de nuestra América que bien pudiera calificarse de una nueva conquista. Se trata de colonizar o recolonizar el mundo ya creado por la conquista y colonización en América. Como es de suponer, esto provocó

¹⁰¹⁸ Ibídem, p. 23. El subrayado es nuestro.

¹⁰¹⁹ Muy en sintonía Sarmiento con el visión hegeliana de América Latina.

¹⁰²⁰ Cfr. SARMIENTO, Domingo Faustino, *Conflicto y armonía de las razas en América*, cita tomada en ZEA, Leopoldo, “Convergencia y especificidad de los valores de América Latina y el Caribe”, o.c., p. 24.

¹⁰²¹ Cfr. ZEA, Leopoldo, “Convergencia y especificidad de los valores de América Latina y el Caribe”, o.c., p. 24

nuevos y grandes conflictos sociales y culturales entre estos inmigrantes y sus descendientes y la vieja oligarquía que había resultado beneficiada con la gran operación civilizadora. Siguiendo a Cerutti, Zea da cuenta de cómo de esta forma surge una élite intelectual disfrazada “respecto a la historia nacional e inclusive a la historia mundial”, *originando una más abigarrada problemática cultural* que exigirá su determinación, su definición nacional y, a partir de ella, latinoamericana. Tal es la imagen que en conjunto ofrece América Latina respecto a la convergencia y universalidad de los valores culturales de la región. Una problemática centrada en el problema de la identidad que había que precisar a partir de sus múltiples expresiones y divergencias.¹⁰²² Pero que no debe llevarnos en ningún caso a que, tratando de ver lo que es común, se pierdan, una vez más, las ineludibles peculiaridades que también dan color e intensidad al arcoíris cultural nuestro. He ahí un desafío y, a la vez, una oportunidad que debe afrontar la propuesta intercultural en nuestra América. Y es que cualquier empeño por fijar una identidad única a América Latina tiene el inconveniente de practicar una cirugía discriminatoria que excluye a millones de latinoamericanos y a muchas formas y manifestaciones de su frondosa variedad cultural. La riqueza de América Latina está en ser tantas cosas a la vez que hacen de ella un microcosmos en el que cohabitan casi todas las razas y culturas del mundo. No es exagerado decir que no hay tradición, cultura, lengua y raza que no haya aportado algo a ese fosforescente vórtice de mezclas y alianzas que se dan en todos los órdenes de la vida en América Latina. Esa amalgama es su riqueza¹⁰²³.

a. La interculturalidad una necesidad para nuestro continente

La interculturalidad es una *conditio sine qua non* a toda cultura, y más en el caso que estamos analizando. El gran reto en nuestra región es posibilitar la efectiva comunicación entre culturas diversas, superando los cánones colonizadores que han prevalecido, y que aún persisten en la actualidad, responsables de las políticas discriminatorias y marginalizadoras que han condenado al rincón de la historia a las culturas originales nuestras americanas. Si estamos de acuerdo con Todorov, cuando afirma que “la reflexión sobre las relaciones interculturales tropieza con una dificultad especial: de aquí en adelante todo el mundo parece estar de acuerdo con su estado

¹⁰²² Ibídem, pp. 31-33.

¹⁰²³ Cfr. VARGAS LLOSA, Mario, *Diccionario del amante de América Latina*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 11-12.

ideal”¹⁰²⁴. Es momento de que se dé ese paso necesario, imprescindible en América Latina, para hacer de la interculturalidad, más que un ideal hacia lo que *debe ser*, una práctica de vida y convivencia. Establecida sobre la base de los principios de la relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

La riqueza cultural latinoamericana, y con ella, de tradiciones filosóficas, hace de la región un escenario de innegables condiciones favorables y de, como apunta Fornet, disponer de una capacidad de ver y de realizar mundo interculturalmente, que la pone en condiciones para esbozar un plan alternativo a la globalización neoliberal de nuestros días. Es quizás momento oportuno para dejar plasmado que en ningún caso se trata de retomar las ideas del arielismo de José Enrique Rodó y las de la raza cósmica de José Vasconcelos. En el primero de los casos, la interculturalidad desborda con creces las aspiraciones, bien intencionadas, del uruguayo; y en el segundo, la fusión de todas las culturas en una única no es la línea a seguir.

Vasconcelos parte de la hipótesis de que las distintas razas del mundo tienden a mezclarse en ritmo cada vez más creciente. Su finalidad será la conformación de un nuevo tipo humano, compuesto de cada uno de los pueblos que existen. Y, precisamente, es Latinoamérica el lugar con mejores condiciones para que este proceso se produzca. Lo que había sido ya favorecido por la conquista ibérica: “En la América Latina existe, pero más atenuada, la repulsión de una sangre que se encuentra con otra extraña. Allí hay mil puentes para fusión sincera y cordial de todas las razas”¹⁰²⁵. Dejando a un lado, que parte de concepciones geológicas que la ciencia no ha logrado confirmar, como es el caso de la hipotética existencia de la Atlántida, continente sumergido en la actualidad, pero que, según Vasconcelos, dio lugar a una raza que denomina con el mismo nombre. La cual, prosperó y decayó luego de haber cumplido su misión y su ciclo en la tierra hasta quedar reducida a los menguados Imperio azteca e inca, *indignos totalmente de la antigua y superior cultura*. “Al decaer los atlantes, la civilización intensa se trasladó a otros sitios y cambió de estirpes; deslumbró en Egipto, se ensanchó en la India y en Grecia injertando en razas nuevas. Tenemos entonces las cuatro etapas y los cuatro troncos: el negro, el indio, el mogol y el blanco. La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las

¹⁰²⁴ Cfr. TODOROV, Tzvetan, *La morales de la historia*, o.c., p. 103

¹⁰²⁵ Cfr. VASCONCELOS, José, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, ESPASA-CALPE, Buenos Aires, 1948, p. 30.

bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado”¹⁰²⁶.

Es, precisamente, en esta fusión de estirpes donde se debe buscar el rasgo fundamental de la idiosincrasia iberoamericana. Vasconcelos va más lejos en sus afirmaciones. Da nombre a esa futura ciudad que tendrá su sede en la región amazónica, convencido de que el mundo futuro será de quien conquiste esa zona de nuestro continente. Universópolis será su nombre y de ella partirán las expediciones de propagandas de buenas nuevas.

Y en medio de todo este proyecto de fusión de razas en esa quinta raza cósmica, que como apunta el propio autor, no excluye, sino que acapara vida; ¿qué pasa con el indio y con el negro de nuestras tierras?

Los aborígenes no han concluido su fusión aún con la sangre española. No obstante, no les quedará otra alternativa que los lleve a pasar por la puerta de la cultura moderna. Que los haga adelantar en el camino de la civilización. Reconoce que aún está en la memoria colectiva de ellos la huella de la sangre vertida, huella maldita que no borran los siglos, pero que la conciencia del peligro que corren en su aislamiento los conducirá a su superación. “Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente. El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina”¹⁰²⁷. Por su parte los negros deben representar menor dificultad dado el inferior número de sus poblaciones y que ya su mestizaje ha recorrido un buen trayecto. En “el mundo iberoamericano tenemos poquísimos negros y la mayor parte de ellos se han ido transformando ya en poblaciones mulatas”¹⁰²⁸.

Siguiendo a Vasconcelos y sus ideas tenemos que el indio, por medio del injerto en esa nueva raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época, y en unas cuantas décadas de eugenesia estética “podría desaparecer el negro”, junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo de perpetuación¹⁰²⁹.

¹⁰²⁶ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁰²⁷ *Ibíd.*, p. 25. Qué distinto del posicionamiento de Martí, para el cual estaba muy claro que mientras no eche a andar el indio, no andrà bien la América.

¹⁰²⁸ *Ibíd.*, p. 38.

¹⁰²⁹ Apoyado en la idea de los tres estados sociales: el material o guerreo, el intelectual o político y el espiritual o estético, “cuyo advenimiento se anuncia ya de mil formas, actualmente, vemos con profundo

Finalmente, mediante el ejercicio de la triple ley (combinación de las cuatro civilizaciones que más tienen que contribuir a la formación de América Latina por ejemplo, en el caso de México: España, México, Grecia, India); las cuatro grandes razas contemporáneas (la Blanca, la Roja, la Negra y la Amarilla); y, por último, la ley de los tres estados (el material, el intelectual y el estético) , “se llegará en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica”¹⁰³⁰.

Otro será el punto de mira hacia donde dirige sus observaciones el uruguayo José Enrique Rodó. Encuentra su punto de apoyo en los peligros que para la parte latina de la América significa el modelo desarrollado en la porción anglosajona. Dualidad representada por las figuras de Ariel y Calibán, en cuya oposición está identificado el símbolo del estudio filosófico poético de Rodó. Dirigido fundamentalmente a la juventud americana exhortándola a no seguir los caminos de Calibán, signados por el utilitarismo y la sensualidad sin ideal. Ariel representa lo contrario, es el genio del aire, de la espiritualidad que ama la inteligencia sin otro fin que ella misma, la belleza y la gracia.

Escribe Rodó:

“Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario”¹⁰³¹. Y para este verbo su Evangelio no son más que los milagros materiales del triunfo. Desde esta perspectiva, Hispanoamérica ya no es enteramente calificable, con relación a él, de tierra de gentiles. Se avanza a pasos acelerados en la admiración por la grandeza que se vislumbra desde el Norte. Y el peligro se acrecienta porque es muy fácil pasar de la admiración a la imitación, “la admiración y la creencia son ya modos pasivos de

horror el casamiento de una negra con un blanco; no sentiríamos repugnancia alguna si se tratara del enlace de un Apolo negro con una Venus rubia, lo que prueba que todo lo santifica la belleza. En cambio, es repugnante mirar esas parejas de casados que salen a diario de los juzgados o los templos, feas en una proporción, más o menos, del noventa por ciento de los contrayentes. El mundo está así lleno de fealdad a causa de nuestros vicios, nuestros prejuicios y nuestra miseria. Si lo que se va a transmitir es estupidez, entonces lo que liga a los padres no es amor, sino instinto oprobioso y ruin. La conciencia misma de la especie irá desarrollando un mendelismo astuto, así que se vea libre del apremio físico, de la ignorancia y la miseria, y de esta suerte en muy pocas generaciones desaparecerán las monstruosidades. Los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas”. *Ibíd.*, pp.42-44.

¹⁰³⁰ *Ibíd.*, p. 54.

¹⁰³¹ Cfr. RODÓ, José Enrique, *Ariel*, ESPASA-CALPE, 2da. edición, México, 1961, p. 95.

imitación para el psicólogo”¹⁰³². De ahí que apunte: “Es así como la visión de una América *deslatinizada* por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan a cada paso los más sugestivos paralelos y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y de reforma. Tenemos nuestra *nordomanía*. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consumo”¹⁰³³.

No es partidario, sin embargo, de una absoluta negación de los otros valores distintos a los nuestros. Está a favor de admirar las luces, inspiraciones y enseñanzas que dimanan de los que se presentan como más fuertes: “Desconocer sus defectos no me parecería tan insensato como negar sus cualidades”¹⁰³⁴. Es más, esto es laudable, y más en el caso de pueblos como los nuestros, que trataban de reencontrarse en la senda de la vida luego de más de trescientos años de colonización. No obstante, no está la gloria, en el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, como lo llama, su genio *personal*, para imponerles la identificación con un modelo extraño que los lleve a sacrificar la originalidad irremplazable de su espíritu. “En sociabilidad, como en literatura, como en arte, la imitación inconsulta no hará nunca sino deformar las líneas del modelo”¹⁰³⁵.

El tema de la diversidad cultural como riqueza de nuestros pueblos y su intercomunicación y convivencia no es la cuestión que centre la atención del intelectual uruguayo. Es más, esta parece, nuevamente, diluirse en ese concepto de *raza latinoamericana*, única, englobante y totalizante. No es hacia allí donde está el centro de gravedad de su propuesta. En un solo momento hace referencia al “cosmopolitismo”, el cual se ha de acatar como una necesidad de nuestra formación. Cosmopolitismo que a juicio de Rodó, no excluye el sentimiento de fidelidad a la historia pasada ni la fuerza directriz con que debe el genio de la raza imponerse en la refundación de los elementos que constituirán el americano definitivo del futuro. Rodó combate el utilitarismo, en lo que tiene de exclusivo, de limitado. El interés material, el goce de bienes de pura sensualidad como fin último. Su paradigma moral, al que deben aspirar los latinoamericanos, especialmente los jóvenes, está representado en la figura de Ariel. Como apunta el escritor español Leopoldo Alas (Clarín) en el Prólogo de la obra, “lo

¹⁰³² Ibídem, p. 96.

¹⁰³³ Ibídem

¹⁰³⁴ Ibídem, p. 101. “Yo por mi parte, aunque no les amo, les admiro”, dice Rodó. Cfr. Ibídem, p. 105

¹⁰³⁵ Ibídem, p. 97.

que Rodó pide a los americanos latinos es que sean siempre... lo que son... es decir, españoles, hijos de la vida clásica y de la vida cristiana”¹⁰³⁶. Si bien una obra que todavía hoy tiene mucho que aportar a nuestro pensamiento, es evidente, por otra parte, que los puntos de contacto con la propuesta intercultural no son los que predominen.

Coincidiendo con Fornet, la necesidad del diálogo intercultural en América Latina se presenta con una doble dimensión de obligación normativa. En primer lugar, reparar la culpa con las víctimas del colonialismo (clausurar de una vez las venas abiertas por la conquista que aún persisten) y, en segundo lugar, promover un nuevo orden justo, reconociendo al otro en su dignidad y colaborando con su empresa de liberación¹⁰³⁷. Pero más allá, existe una necesidad del diálogo intercultural para los pueblos indígenas y afroamericanos. Que ellos perciban esta necesidad de una manera específica. Y como esto implica, a su vez, la realización concreta de las diferencias, esta percepción vería además en el diálogo intercultural una necesidad urgente de corregir la asimetría en las estructuras actuales de poder y crear condiciones iguales para el desarrollo pleno de todas las culturas.

Hay que ser muy consciente, y sobre esto alerta la interculturalidad, que bajo el manto identificador de lo propio/nuestro como una herencia *nacional* que cubre a todos los habitantes de nuestros pueblos, se esconden pretensiones ideológicas encaminadas a la sacralización y absolutización de nombres como los de nación argentina, nación boliviana, nación chilena o nación mexicana para encubrir con ese manto de supuesta unidad nacional la realidad viviente de los otros muchos condenados a la marginalidad en base justo a su diferencia cultural. En total correspondencia con Fornet, apuntamos que en las llamadas culturas nacionales hay más reducción que unidad¹⁰³⁸.

¹⁰³⁶ Ibídem, p. 21.

¹⁰³⁷ “Más que conciencia de lo que íntimamente somos, necesitamos la conciencia histórica de que nos han sustraído, en su momento, nuestro suelo, nuestras estructuras sociales, nuestras creencias, nuestras instituciones, es decir, todo el orden objetivo que sustentaba la vida de nuestras comunidades originarias. Y por eso mismo nos urge, no tanto un saber acerca de nosotros mismos como un tipo determinado de conciencia cultural, sino el conocimiento y la restitución de aquello de lo que fuimos despojados. Lo que debe preocuparnos no es lo que piensan de nosotros (tanto más que ese juicio ha sido formulado con inequívoca intención ideológica), sino lo que pensamos y sentimos acerca de nosotros mismos, de lo que efectivamente somos –conciencia de nuestro valor y nuestra capacidad que sólo adquirimos si logramos apoderarnos de nuestra realidad y compenetrarnos con la naturaleza, el mundo y el tiempo en que vivimos”. Cfr. AGOGLIA, R. M., “La idea de identidad nacional en América Latina”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, No. X, Salamanca, 1983, pp. 270-271.

¹⁰³⁸ En el caso concreto de la realidad venezolana el investigador Ronny Velázquez alerta sobre esta situación. “Vemos entonces que en Venezuela no se trata de asumir la identidad como producto de la monocultura. No, es pluricultural. Frente a esta insospechada realidad para quienes no conocen los sucesos de nuestras fronteras, ¿cómo se puede entonces hablar y asumir con responsabilidad teórica y

Insistimos en resaltar, por la importancia que reviste, que la interpretación de América Latina como un continente culturalmente mestizo es legítima. Contra eso la interculturalidad no tiene nada que objetar, es una realidad nuestra, asumida con dignidad y orgullo. Pero, y ahí sí está el problema, hay que tener en cuenta que pierde su legitimidad cuando se la presenta como universal, es decir, como certera y válida para toda la realidad cultural, política y religiosa del subcontinente. Las tres opiniones que exponemos a continuación nos ayudan a confirmar la legitimidad de nuestras sospechas. En ellos nos encontramos con pensadores latinoamericanos para los cuales el mestizaje es la condición de idealidad a la que inexorablemente tenderá nuestra realidad identitaria:

“Hay un mestizaje que nos une, nos da identidad y autenticidad y obedeciendo a esos signos, debemos comportarnos. Es el signo que nos une. No puede desconocerse, porque es como repudiar lo que somos. Da a nuestros países una síntesis –no sólo racial- sino *totalizadora, abarcando la universalidad de sus elementos*. No sólo lo étnico singulariza el mestizaje. Es materia de profundidad que se relaciona con la vida íntegra en sus más diversas manifestaciones”¹⁰³⁹.

La otra la hallamos de la pluma del escritor peruano Mario Vargas Llosa: “El mestizaje, por fortuna, está muy extendido y tiende puentes, acerca y va fundiendo a estos dos mundos. En algunos países, como en México, ha integrado cultural y racialmente a la mayoría de la sociedad –es tal vez el único logro de la revolución mexicana-, *dejando convertidas en minorías* a aquellos dos extremos étnicos. Esta integración, a la larga terminará por prevalecer, dando a América Latina el perfil distintivo de un continente mestizo. Aunque si bien posteriormente reconoce que este mestizaje no debe conducir a una total uniformización que la privaría de sus matices. Porque: “América Latina no puede renunciar a esa diversidad multicultural que hace de ella un prototipo del mundo”¹⁰⁴⁰.

La tenaz resistencia que mantienen las culturas originarias por estar presentes en la “Cultura” latinoamericana es fiel reflejo de la porosidad del mestizaje actual como sello

práctica una pretendida y única identidad, la identidad del venezolano?”. Cfr. VELÁZQUEZ, Ronny, “Venezuela pluriétnica: el otro y la diferencia, el mito y las identidades”, en MATO, Daniel, (Coordinador), *Diversidad cultural y construcción de identidades. Estudios sobre Venezuela, América Latina y el Caribe*, Tropykos, Caracas, 1993, p. 92.

¹⁰³⁹ Cfr. MORALES BENÍTEZ, Otto, “Aspectos históricos y culturales de América Latina y el Caribe y su relación con la realidad actual”, en ZEA, Leopoldo/MAGALLÓN, Mario, (compiladores), *Latinoamérica encrucijada de culturas*, o.c., p. 111.

¹⁰⁴⁰ Cfr. VARGAS LLOSA, Mario, *Diccionario del amante de América Latina*, o.c., p. 11.

universal de identidad¹⁰⁴¹. Es hora ya de que todos los que de una forma u otra están responsabilizados con el desarrollo del pensamiento en el continente tomen conciencia de que América Latina no es *únicamente* tierra de mestizaje de culturas. Es, también, lugar en el que, como en el Paraguay colonial, se “reducen” las culturas autóctonas. Es por eso que nuestra comprensión incluye a los que siguen siendo “reducidos” por el sistema hegemónico. Siguiendo la visión (utópica) propuesta de José Martí, se apuesta por una América realmente *nuestra*, construida con la participación de todos y con espacio específico no sólo para visiones diferentes del mundo, sino también para la construcción de mundos reales diferentes: una América en la que todas las diferencias puedan tener su casa. Una América que descubra las múltiples Américas que hay en ella¹⁰⁴². Martí nos convoca a cuestionarnos cuando nos alerta que no nos conocemos aún lo suficiente los pueblos de la región. Lo que significa que no hemos terminado de descubrir la privilegiada riqueza que representa la pluralidad cultural de *todas* las tradiciones que se dan cita en Latinoamérica. Es importante que la pregunta que nos lanzó hace más de un siglo continúe zumbando entre nosotros: ¿Cómo somos?, para que los pueblos, puestos en pie y con la mirada siempre hacia adelante, en verdadero ejercicio de diálogo intercultural, se vayan respondiendo, se digan, se descubran y se muestren en todo su esplendor, sin reminiscencias de reduccionismos ni superioridad. La lectura en clave monocultural que se ha venido haciendo hasta ahora del horizonte nuestro americano, no ha favorecido ni posibilitará en el futuro el logro del desarrollo armónico, y más importante aún, el papel liberador que por excelencia debe desempeñar el pensamiento filosófico. Si no tomamos conciencia de esto, corremos el riesgo de que las interesantes y bien intencionadas aspiraciones perseguidas por las actuales corrientes de pensamiento vean reducidos sus logros. Finalmente, la lectura en clave intercultural de nuestra área geográfica nos lleva a poner entre signos de interrogación el calificativo de *latina*, no por sentimientos contrarios con lo que indudablemente tenemos de esa vasta y rica cultura, sino por lo reduccionista que su concepción implica. Se derrumba el mito de la mestización indiferenciada.

¹⁰⁴¹ “Los mismos movimientos indígenas tienen como lema el desafío de continuar resistiendo otros 500 años o más; a lo que se suma el hecho nada desdeñable de que comunidades enteras estén retomando una identidad amerindia en forma retroactiva, al cabo de varios siglos de aculturación y transfiguración étnica: como corolario de una toma de conciencia de sus orígenes históricos y de su apego indeleble a la tierra que le concede los recursos vitales”. Cfr. MOSONYI, Esteban Emilio, “La identidad cultural de los indígenas venezolanos”, en MATO, Daniel, (Coordinador), *Diversidad cultural y construcción de identidades. Estudios sobre Venezuela, América Latina y el Caribe*, o.c., p. 79.

¹⁰⁴² Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 259-265.

b. Las tradiciones indígenas, desafío a la investigación filosófica en América Latina

En la *Carta Cultural Iberoamericana* aprobada en la XIV Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estados y de Gobierno, celebrada en Montevideo en noviembre de 2006, se recogió como una de sus conclusiones que las culturas tradicionales indígenas y de afrodescendientes, en sus múltiples manifestaciones son parte relevante de la cultura y la diversidad cultural iberoamericana, y constituyen un patrimonio fundamental para la humanidad. Por lo tanto, urge adoptar medidas para fomentar el desarrollo de estas culturas, y para garantizar la protección, preservación y transmisión. Se deben promover los elementos artísticos-tradicionales de estas culturas, el conocimiento de sus valores. Además de reconocer el valor y la diversidad del patrimonio cultural de los indígenas y afrodescendientes con el propósito de facilitar su plena participación en todos los niveles de la vida ciudadana¹⁰⁴³.

La misma intención que nos mueve a tratar aquí en particular el desafío del pensamiento indígena, es extensible perfectamente a las tradiciones afroamericanas. Tanto la una como la otra, han sido víctimas de la monoculturalidad a la que ya hicimos referencia anteriormente. De ahí que el problema no lo representen las tradiciones diversas, sino la forma en que se ha venido concibiendo la relación entre ellas y la tradición filosófica dominante de corte abiertamente eurocéntrico, que, como apunta Fornet, constituye esto último una condición agravante, ya que incluso la filosofía que se da el nombre de filosofía latinoamericana, para significar precisamente con ese nombre que tiene en cuenta y se hace cargo de la contextualidad latinoamericana, tampoco tiene sin embargo suficientemente en consideración la pluralidad de las tradiciones culturales del continente. El problema de fondo que significa el eurocentrismo caracteriza hoy a un buen sector del ámbito filosófico americano. Hay, por ello, en nuestro llamado “mestizaje cultural” ambigüedad y conflicto. O, si se prefiere, una ambigüedad conflictiva que es el reflejo de la tensa relación entre la dominante cultura organizativa, la europea-occidental, y los elementos culturales plurales que se pretenden integrar en torno al principio implicado por la dominante cultural. Una filosofía latinoamericana que opere exclusivamente con la categoría del “mestizaje cultural” –al menos en ese

¹⁰⁴³ Cfr. *Carta Cultura Iberoamericana*, en http://www.oei.es/xvi/xvi_culturaccl.pdf.

sentido usual y “oficial” de la misma- tiene que reconocerse como *parcialmente* latinoamericana¹⁰⁴⁴.

Si anteriormente habíamos hecho alusión a que la población actual del subcontinente latinoamericano representa alrededor del 8% de la población mundial; ahora concretaremos esa cifra pero en relación con las poblaciones indígenas y afrodescendientes, lo que nos dará la medida de la magnitud del desafío real que son esas tradiciones culturales para nuestra área, y de lo que implica de negatividad su exclusión.

En la actualidad se considera que la población indígena en América Latina asciende a unos 40 o 50 millones de personas, entre un 8% y un 10% de la población total del continente. La población indígena se subdivide, asimismo, en unos *400 grupos lingüísticos diferentes*. Estas cifras, sin embargo, no reflejan la real magnitud que alcanza la población indígena y aún menos sus características sociodemográficas dado que la información disponible se basa en censos parciales y estimaciones¹⁰⁴⁵. Los países con mayor incidencia de población indígena son México, Bolivia y Guatemala¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴⁴ FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 238-240. En otro momento puntualiza Fonet lo concerniente a la categoría de “mestizaje cultural”, como categoría de carácter sumamente confuso y que lleva de hecho a no ver realmente toda la complejidad de las realidades culturales que componen el polivalente tejido cultural de América Latina. Para él, la ambigüedad de esta categoría consiste, en lo fundamental, en que se nos presenta como una categoría que quiere expresar ciertamente una síntesis cultural global; pero que en dicha pretensión, es decir, que la síntesis cultural con que y por medio de la cual pretende afirmar su carácter de categoría envolvente de la pluralidad de culturas en América Latina, se descubre en último análisis como una síntesis cuya dinámica de estructuración responde a un eje monocultural. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Las tradiciones indígenas como desafío a la investigación filosófica en América Latina”, *Separata de Filosofía y Diálogo intercultural*, X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, 2000, p. 157.

¹⁰⁴⁵ Los censos de población nacionales o encuestas oficiales ponen en evidencia las limitaciones que aún existen para capturar la riqueza social, lingüística y cultural de cada país. “¿Le interesa a los estados reconocer el protagonismo indígena, maximizar su número y mostrar la riqueza de la diversidad étnica enmarcada en la noción de autodeterminación de los pueblos, con las implicaciones políticas que eso conlleva? ¿O les conviene, desde una postura de relevamiento de la cara “nativa” del país o lo que queda de ella, reducir a un valor mínimo las cifras que se contabilizan recurriendo únicamente a elementos culturales como la lengua hablada o la lengua adquirida a nivel de individuo o, peor aún, de la raza? Consideramos que a través de los censos, desde su concepción hasta su ejecución y por supuesto también en la divulgación y accesibilidad de resultado, se puede entender el espacio político o de participación política que se asigna a los indígenas en un país, ya sea en cuanto a población o en cuanto a pueblos”. Cfr. VV.AA., *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, FUNPROEIB Andes, Cochabamba, 2009, p. 10.

¹⁰⁴⁶ En México, la proporción de población hablante de lengua indígena se ha mantenido en torno a 10% de la población nacional. En Bolivia, el 62% se considera población indígena de acuerdo al Censo de Población del año 2001. En Guatemala, la población indígena constituye entre 41% y 43% de la población del país. En Panamá viven 7 grupos indígenas que representan el 6% de la población total del país. En Venezuela el Censo de Comunidades Indígenas 2001 registró 32 etnias con una variedad de más de 20 lenguas indígenas ubicadas en 48 municipios que representan el 2,2% de la población venezolana.

Una estimación gruesa de la población negra y mestiza-afro americana permite estimar que en la región hay alrededor de 150 millones de afrodescendientes, lo que significa alrededor de un 30% de la población total. En relación a su ubicación geográfica se destacan especialmente Brasil (50%), Colombia (20%) y Venezuela (10%). A esto hay que agregar la predominante presencia en las islas del Caribe¹⁰⁴⁷.

Es decir, hablamos de presencia real y significativa, a pesar de la consabida disminución con respecto a las cifras a la llegada de los conquistadores hispano-portugueses. Presencia que se traduce en prácticas culturales específicas y muy diferenciadas de las que se contemplan como más definitorias de la cultura mestiza. Voz propia y presencia propia, son, pues, elementos que no pueden ser ignorados, en el peor de los casos, ni “incorporados”, como un añadido de la mezcla cultural, en el mejor de ellos. Hay un pensamiento indígena como hay un pensamiento afroamericano independiente, que exigen un lugar donde expresarse con voces propias, no para imponerse, sino para dialogar e intercambiar sus puntos de accesos a la búsqueda de la verdad. Ellos aportan un camino en ese proceso, camino válido y legítimo.

De lo anterior también se hace eco Néstor García Canclini cuando intenta explicar la complejidad de la definición de lo latinoamericano a partir *solamente* de las culturas originarias, la tarea se vuelve más ardua, apunta, cuando reconocemos otras vertientes multiculturales. Por ejemplo, al considerar que América Latina tiene, junto a los aproximadamente 40 millones de indígenas, una *población afroamericana* de varios millones, difíciles de precisar, como una consecuencia más de la desatención que sufren en los planes de desarrollo, en la medida en que la cuestión indígena tiene un papel más claro, debido a la importancia histórica y demográfica de los pueblos originarios. En cambio, a los grandes contingentes afroamericanos se les han negado casi siempre territorios, derechos básicos y aun la posibilidad de ser considerados en las políticas nacionales y en los simposios sobre el desarrollo latinoamericano. Existen estudios especializados, por ejemplo, sobre la santería cubana, el candombe brasileño y el vudú haitiano, y últimamente las músicas que los representan son valoradas y difundidas por las industrias culturales. Pero rara vez se incluyen a los grupos que sostienen estas producciones culturales en el análisis estratégico de lo que *puede ser* América Latina. Lo afro es tomado como ocurre a veces con las contribuciones indígenas, como

Cfr. HOPENHAYN, Martín/BELLO, Álvaro/MIRANDA/Francisco, *Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio*, CEPAL, Santiago de Chile, 2006, p. 26.

¹⁰⁴⁷ Ibídem

contraparte o complemento de la herencia occidental, pero con alcance restringido. Con Canclini expresamos, que es ya hora de preguntarnos en el conjunto de la región, no sólo en Brasil y los países caribeños donde la “negritud” es más visible, sino también en el área andina, en México y en las demás zonas latinoamericanas, qué significan realmente las distintas manifestaciones culturales de estos grupos¹⁰⁴⁸.

Los muchos modos en que está adquiriendo visibilidad la presencia afroamericana –de forma análoga a lo que se está produciendo con la presencia de género- exige se produzca un giro en cuanto a la reflexión sobre la realidad multicultural de nuestro continente. Se intenta abrir la mirada hacia las muchas formas de ser latinoamericanos. El investigador Claudio Malo González, resaltando la validez de la cultura indígena no subsumida en la englobante cultura mestiza, distingue en el continente la presencia de una cultura elitista, una popular y otra que llama vernacular. Con esta última relaciona la presencia indígena. De acuerdo con él, en los países latinoamericanos, especialmente en aquellos que contaban con sociedades indígenas altamente desarrolladas y cuentan actualmente con asentamientos de estos grupos en números importantes, existe una tendencia bastante generalizada a identificar la cultura popular con la indígena. Pero es que esta apreciación no es exacta, ya que la cultura popular es eminentemente mestiza. No obstante, tratando de encontrar una explicación a este fenómeno señala cómo a lo largo del multisecular proceso de mestizaje cultural, los contenidos indígenas tuvieron más asidero en los estamentos populares, habiendo sido por mucho tiempo sistemáticamente rechazados por la élite. De ahí que, más acertado sea hablar de una cultura vernacular para hacer referencia a los grupos indígenas que han sobrevivido conservando en apreciable grado su identidad¹⁰⁴⁹.

La misma frase acuñada por los movimientos indígenas de la región: “quinientos años de resistencia”, frente a la enarbolada, con intenciones de aminorar la carga negativa, a los amerindios: “encuentro de dos culturas”, demuestra que más que resistencia física o en todo caso armada, se hacía alusión a la preservación de rasgos definidores de la culturas aborígenes en condiciones muy adversas.

Es evidente que, tanto la cultura que llama Malo vernacular, como la popular tienen en común su condición de marginamiento y minusvaloración por parte de la elitista en la

¹⁰⁴⁸ Cfr. GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona, 2004, pp. 135-136.

¹⁰⁴⁹ Cfr. MALO GONZÁLEZ, Claudio, “Presencia del indio en la cultura latinoamericana actual”, o.c., p. 18.

sociedad global; no obstante, y esto es muy importante que se comprenda y se aprenda, esta similitud no es suficiente para identificarlas. El criterio definitorio de vernacular es la supervivencia de rasgos precolombinos como definitorios de la identidad, como ejemplo propone el uso funcional de la lengua nativa en el interior de las etnias o subculturas, aunque se reconozca la incorporación de contenidos de la cultura dominante. Es más, pueden en la cultura popular existir rasgos indígenas precolombinos, pero ellos no tienen el carácter definitorio de identidad de la vernacular¹⁰⁵⁰.

El iberocentrismo, resultado de la asimetría cultural que significó la presencia de una cultura dominante, condenó al ostracismo y al silencio las voces indígenas del espectro político, social y cultural.

Ya Leopoldo Zea, en su obra *Discurso desde la marginación y la barbarie*¹⁰⁵¹, planteaba el tipo de comprensión cultural e histórica que unos pueblos tienen de otros a partir de planteamientos diversos ya que el hombre, ya sea considerado de manera individual como colectiva, debe ser entendido y juzgado en virtud de sus relaciones que tiene con otros hombres. El ser humano se caracteriza por su capacidad de ser diferente y por dar respuestas distintas a los retos que la realidad natural y humana le plantea. Frente a la rigidez del instinto que regula la conducta animal, el siquismo desarrollado propio del hombre y conformador de su comportamiento se caracteriza por su flexibilidad, que se traduce en cambios y variaciones tanto en el sentido diacrónico como sincrónico de las culturas¹⁰⁵².

La aspiración humana es llegar a la verdad o acercarse a ella, pero esta meta se muestra difícil si tenemos en cuenta la multiplicidad de planteamientos de distinta índole relacionados con lo que denominamos “verdad”. Zea, apoyado en la metáfora del bosque y los árboles, donde estos últimos representan a los hombres y mujeres, y el primero sería esa “verdad” buscada, plantea que los árboles, es decir, los hombres e individuos concretos y los pueblos no menos concretos que forman esos hombres, están reclamando que se les considere, se les tome en cuenta en una tarea en la que todos están ineludiblemente involucrados. Una tarea que exige la toma de conciencia de implicar la conciliación de voluntades en el logro de objetivos comunes sin sacrificio de

¹⁰⁵⁰ Cfr. Ibídem

¹⁰⁵¹ Cfr. ZEA, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988.

¹⁰⁵² Cfr. MALO GONZÁLEZ, Claudio, “Presencia del indio en la cultura latinoamericana actual”, o.c., p. 21.

la identidad que hace de cada hombre un árbol concreto y no sólo la abstracción del bosque. Coincidiendo con el mexicano damos cuenta de que el problema del hombre al tomar conciencia de su relación con los otros hombres, hace de esta su toma de conciencia la única y exclusiva posibilidad de existencia del bosque. De esta manera se olvida de que él mismo es tan sólo un árbol de ese bosque, no todo el bosque. Es el bosque ordenado y concebido de acuerdo con su propia y exclusiva visión. Lo que él ve y considera que es el bosque resulta ser lo justo y lo verdadero. En cambio, lo visto y considerado por los otros hombres es lo inadecuado y falso. Lo otro, lo no “verdadero” desde su exclusiva concepción será entonces lo bárbaro. Es decir, que tan solo es capaz de “balbucear” la verdad, del *logos* que no posee. Ya entre los griegos se afirmaba: “Quien conoce el orden del universo conoce también el orden propio de los hombres”. De allí, acota Zea, la propuesta platónica de que los filósofos fuesen reyes, o los reyes filósofos. Aunque, para tener la verdad, ciertamente no se necesita ser filósofo sino tan sólo tener el poder para hacer prevalecer la verdad¹⁰⁵³.

Este pequeño excurso (aparente) nos permite comprender la presencia del indio en América Latina, como la de un grupo “balbuceante de la verdad”, incapaz de llegar a ella. De esta suerte, marginado y excluido. Y aunque el tema ha sido ampliamente debatido presentimos que todavía no se han eliminado las actitudes y posiciones de la cultura dominante blanco-mestiza con relación a los indoamericanos que han sobrevivido ya más de quinientos años de dominación. Pese a una fuerte disminución de la población indígena, existen aún, como hemos demostrado, grupos humanos en cantidades significativas que mantienen elementos de su cultura en cantidad suficiente como para conservar su identidad amerindia.

Esteban Emilio Mosonyi, interpretando la realidad de los grupos aborígenes de Venezuela, explica que gran parte de los equívocos y malentendidos procede de la circunstancia de que los esquemas unilateralmente clasistas e ingenuamente evolucionistas presuponían –aunque fuera tácitamente– que una etnia podía transformarse sin más en un segmento de clase social, sin percatarse de que se trataba de categorías cognoscitivas muy heterogéneas y no excluyentes en lo más mínimo. Pero es igualmente innegable que estos pueblos están bien diferenciados en lo étnico, cultural y lingüístico de los criollos hispanohablantes, y nada indica que estén en proceso de perder esa especificidad. Un ejemplo de lo anterior es el caso de las comunidades kariña

¹⁰⁵³ Cfr. ZEA, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, o.c., pp. 19-20.

del Estado Anzóategui. En la cual se destaca su personalidad étnica inequívoca, su cultura altamente distintiva aunque muy modificada a partir de sus raíces precolombinas; su idioma Caribe, que en lugar de extinguirse ha entrado en un proceso de revitalización y expansión como nadie lo había imaginado. Aún así permanece la duda histórica que se plantearía por la presencia de tendencias seculares, que se dan en el continente americano, como la imposición de formaciones mestizadas de expresión lingüística española y portuguesa, al menos en el ámbito centroamericano y suramericano. Sin embargo, durante la última mitad del siglo XX los pueblos amerindios que no han perdido la continuidad histórica con sus orígenes, han venido dando demostraciones fehacientes de la viabilidad de su autonomía sociocultural y lingüística. Se trata de la asunción y puesta en vigencia de criterios pluriétnicos, pluriculturales e interculturales frente a la concepción monolítica del Estado-Nación que en todas partes ha derrochado esfuerzos por lograr la instauración de sociedades totalmente homogéneas sin alcanzarla en la mayoría de los casos¹⁰⁵⁴.

Entonces, cuál es el problema de asumir la diferencia, si la diferencia no implica lo negativo. ¿Cuál es nuestro problema al enfrentarnos con la realidad indígena? El problema es cultural y socio-económico. Los grupos de poder económico tienen muy internalizado un proceso evolucionista de orden unilineal. A toda costa desean alejarse lo más que puedan de todo ese pasado indígena, y muy especialmente negro, para luego identificarse con una pretendida descendencia europea por vía unilineal.

Aún hoy, después de 500 años y después de experimentar que las comunidades indígenas de Venezuela se fortalecen, y que incluso se fortifican lenguajes que se creían perdidos, aún hoy, en los manuales de historia de Venezuela, al indio se le ve con desdén o como vivencia anquilosada de un pasado remoto. En Venezuela existen 34 grupos indígenas culturalmente diferenciados pertenecientes a 4 familias lingüísticas y también, otros tantos grupos culturales pertenecientes a lenguas aisladas o independientes. Todos ellos poseen un universo cultural que les es propio, común, significativo e identificativo, por lo menos dentro de su sistema lingüístico y al interior de su representativo mundo cosmogónico. Estos grupos culturales poseen una raigambre

¹⁰⁵⁴ Cfr. MOSONYI, Esteban Emilio, “La identidad cultural de los indígenas venezolanos”, en MATO, Daniel, *Diversidad cultural y construcción de identidades. Estudios sobre Venezuela, América Latina y el Caribe*, Tropykos, Caracas, 1993, pp. 77-79. También para José Carlos Mariátegui la pretendida “degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal”. Cfr. MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Crítica, Barcelona, 1976, p. 33.

de cultural riquísima en imágenes musicales, lingüísticas, mitológicas, artesanales y poseen también sus conceptos teóricos sobre sus propios procesos religiosos, sobre sus sistemas médicos, sobre planteamiento de tipo social o económico y también explicaciones sobre la concepción más generalizada acerca del entendimiento de la vida más allá del mundo de la muerte. Es decir, viven un universo de representaciones simbólicas y trascienden los aspectos fenomenológicos para entrar en un universo dialéctico, filosófico, religioso y psicológico. En el sentido estricto del término y dentro de sus propios valores culturales, nada requieren o nada les hace falta de la manera de imponerse de aquél que representa la cultura dominante. Es decir, nada del “racional” requieren para su propio modo de vida y si lo asumen, le dan nuevas interpretaciones. Recalcamos: “racional”, como en gran parte de las culturas amazónicas se les denomina a aquéllos que son foráneos o no pertenecen a la cultura aborígen y es, por supuesto, una categoría impuesta desde el afuera que es identificativa de las diferencias. Por otro lado, los representantes de las culturas indígenas tienen mayor flexibilidad y poder de adaptación a los sistemas culturales extranjeros y en consecuencia, además de hablar su lengua materna, no sólo hablan el castellano, sino que también aprenden otras lenguas indígenas de la región donde viven. Estas características no las presenciamos en los criollos que sólo hablan castellano. Entonces, sí estamos en presencia de un pueblo pluri-étnico, multi-lingüe y pluri-cultural. En ellos también, aún viviendo en zonas aisladas de los centros poblados, se entremezclan los sistemas culturales y no obstante saben perfectamente discernir y ubicar los elementos básicos de su cultura materna¹⁰⁵⁵.

Latinoamérica se encuentra ubicada en lo que denominamos hemisferio y cultura occidental, y los grandes lineamientos de su desarrollo se acogen a este modelo. Pero es innegable la presencia indígena en su cultura global, no sólo como curiosidad del pasado que llama la atención al turista, sino como factor diferenciado de otros grupos humanos. Con sus concepciones muy propias de la vida, del cosmos, de la ética, de la naturaleza, de la *filosofía*, que tanto tiene que aportar al pensamiento filosófico de toda nuestra región. Sin el cual, siempre estará incompleto cualquier intento de presentar una historia de nuestras ideas donde no se recojan, no ya lo que otros han dicho *sobre* el pensamiento aborígen, sino, lo que ellos mismos, en sus mismas lenguas, con sus propias categorías, sean capaces de aportar. Y esto último es muy importante a tener en

¹⁰⁵⁵ Cfr. VELÁZQUEZ, Ronny, “Venezuela pluriétnica: el otro y la diferencia, el mito y las identidades”, en MATO, Daniel, *Diversidad cultural y construcción de identidades. Estudios sobre Venezuela, América Latina y el Caribe*, o.c., pp. 90-91.

cuenta, no se trata de hacer una *traducción* a las categorías canonizadas por las lenguas dominantes, dígase el castellano y el portugués, del ideario indígena; eso sería algo así como edulcorar y disfrazar con nuevos atuendos a la monoculturalidad hegemónica que se trata de combatir. Es desde sus códigos específicos, desde *su* manera de decir, que deben decir a los otros des-velando sus caminos válidos que también llevan por la senda que conduce a la “verdad”. La cosmovisión indígena encierra toda una interpretación y comprensión de la vida, el hombre y la naturaleza cultivada a través de miles de años y cuidada con un celo extraordinario, que ha sido capaz de discurrir de generación en generación resistiendo los más brutales intentos de exterminio por las culturas presuntamente tenidas por superiores. En el campo del conocimiento, lo que se hace claro es que al aproximarse a pueblos con cosmovisiones diferentes el propio conocimiento tiene que ponerse entre paréntesis. También debe colocarse entre paréntesis el juicio instintivo que surge cuando se confronta a una actitud hacia la vida diferente a la propia¹⁰⁵⁶.

¿Es posible construir puentes entre cosmovisiones diferentes? ¿Es posible el diálogo entre cosmovisiones? ¿Cuáles son las precondiciones de ese diálogo? Es evidente que a las dos primeras interrogantes nuestra respuesta está implícita desde el mismo comienzo de toda la investigación. Referente al cómo, a lo ya apuntado en momentos anteriores agregamos, que las precondiciones para el diálogo son el respeto y el afecto en la relación, es decir, no sólo una relación entre equivalentes, sino también la convicción de que la conversación entre cosmovisiones proporcionará intuiciones claves para la regeneración de todos los involucrados. La otra condición es la afirmación de las cosmovisiones involucradas, es decir, la convicción renovada de que cada una de ellas

¹⁰⁵⁶ Explicando la intención de su obra, Leopoldo Zea plantea: “El título de este libro, *Discurso desde la marginación y la barbarie* hace referencia al discurso desde otras expresiones del hombre que no por ser distintas son menos humanas. La marginación y la barbarie como nuevos desafíos e ineludibles centros de expresión del hombre que, de esta forma, niegan la misma marginación y barbarie. Las supuestas marginación y barbarie no son sino expresiones de peculiaridades propias de todos los hombres. En este sentido, todo discurso lo es de una cierta expresión peculiar de humanidad, peculiaridad que no anula, sino que afirma su humanidad. Discurso así desde una forma peculiar de hombres que tiene su origen en la incapacidad del hombre para entender al hombre. El hombre, todo hombre, es igual a cualquier otro hombre. Y esta igualdad no se deriva de que un hombre o un pueblo pueda ser o no copia fiel de otro, sino de su propia peculiaridad. Esto es, un hombre, o un pueblo, es semejante a otros por ser como ellos, distinto, diverso. Diversidad que lejos de hacer a los hombres individuos más o menos hombres, les hace semejantes. Todo hombre, o pueblo, se asemeja a otro por poseer una identidad, individualidad o personalidad. Esto es lo que hace, de los hombres, hombres, y, de los pueblos, comunidades humanas. Es este peculiar modo de ser de hombres y pueblos el que debe ser respetado. Negar o regatear tal respeto será caer en la auténtica barbarie, la del que pretende rebajar al hombre considerándolo cosa, la del que pretende utilizar a otro hombre, o pueblo, y la del que acepta ser utilizado”. Cfr. ZEA, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, o.c., p. 24.

tiene algo que ofrecer que será valiosa a la otra. Una tercera condición derivada de la segunda es que los participantes se comprometen a reflexionar sobre lo que se da por sentado en su propia cosmovisión y derivar de ella sus consecuencias para la regeneración de la vida en el planeta.

c. Redimir el decir

He aquí un ejemplo concreto de ese desafío que representa el pensamiento indígena para nuestra filosofía latinoamericana. Nos referimos a la necesaria recuperación de la oralidad como forma válida de expresión de la cosmovisión aborígen. Lo haremos centrándonos en el ejemplo quizás más representativo que al respecto tenemos en el continente: la cultura guaraní en el Paraguay. Donde la materia prima más auténtica de su historia es precisamente su lengua¹⁰⁵⁷.

El destacado escritor Augusto Roa Bastos (1917-2005) es bastante explícito cuando afirma: “En la literatura del Paraguay, las particularidades de su cultura bilingüe, única en su especie en América Latina, constriñen a los escritores paraguayos, en el momento de escribir en castellano, a oír los sonidos de un discurso oral informulado aún, pero presente ya en la vertiente emocional y mítica del guaraní. Este discurso, este texto no escrito, subyace en el universo lingüístico bivalente hispanoaguaraní, escindiendo entre la escritura y la oralidad. Es un texto que el escritor no piensa, pero que lo piensa a él”¹⁰⁵⁸.

Como bien apunta Bartomeu Meliá, la preocupación primera y última de la escritura de Roa Bastos es precisamente la de saber cómo, a través de la escritura, redimirá la oralidad, de manera que la escritura sea apenas la variedad baja, la servidora, y la lengua popular sea el espacio irreductible de la libertad. Si el proyecto colonial, en su conjunto, y el misionero en particular, habían pretendido reducir la lengua a escritura, como analogía de una reducción del indio a vida política y humana, Roa Bastos, valiéndose de la misma escritura, procurará redimir el decir y devolverlo al espacio-tiempo nuevo de

¹⁰⁵⁷ Para profundizar en el tema, en un sentido más general, se pueden consultar las siguientes obras, LUÍS I VIDAL-FOLCH, Ariadna/PALACIOS ALCAIDE, Azucena, (eds.), *Lenguas vivas en América Latina. IV Jornadas Internacionales sobre indigenismo americano*, Universidad Autónoma de Madrid-Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 2004; HAGÈGE, Claude, *No a la muerte de las lenguas*, Paidós, Barcelona, 2001.

¹⁰⁵⁸ Cfr. ROA BASTOS, Augusto, *Hijo de Hombre*, Asunción, 1987, cita tomada de MELIÁ, Bartomeu, “Una metáfora de la lengua en el Paraguay”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 493/94, 1991, p. 65.

una tradición oral que es el único lenguaje que no se puede saquear, robar, repetir, plagiar, copiar¹⁰⁵⁹. Esto lo hará el escritor hasta enfermarse físicamente.

¿Qué significa en realidad la palabra para el guaraní? La etnología explica que la palabra lo es todo para ellos. No es extraño, pues, que lo más auténtico y lo mejor de la etnografía guaraní, sea una etnografía de la palabra, en que, por fin, somos nosotros quienes quedamos reducidos a ser oyentes de esa palabra otra. No nos equivocamos al afirmar que el guaraní es una cultura de la palabra; esto es, acota Bartomeu, del decir, del decirse, del ser dicho. Toma asiento la palabra cuando un ser es engendrado, toma pie en la morada terrenal la palabra cuando nace, es su palabra cuando le dan nombre, haciéndose palabra es enseñado, hace palabra el que enseña y el que canta y reza y se vuelve todo él palabra y nada más que palabra. Es más, se le separa la palabra al que muere. Don de la palabra por parte de Los de Arriba, de los primeros, y participación de la palabra por parte de los mortales, esto define lo que es y lo que puede llegar a ser un guaraní. Lo más importante de la filosofía guaraní de la palabra sea tal vez la convicción en los mismos guaraníes de que el alma no se da enteramente hecha, sino que se hace con la vida del hombre y el modo de su hacerse es su decirse, la historia del guaraní es la historia de su palabra, la serie de palabras que forman el himno de su vida. Lo definitivo de su modo de ser está en la palabra y toda su vida se estructura para ser fundamento y soporte de palabras verdaderas¹⁰⁶⁰.

Los siguientes ejemplos ilustran mejor que todas las palabras anteriores lo que significa en realidad la lengua para la cultura guaraní. La lengua, la palabra es su propia vida. Veamos:

“A'èvarema, che, ijapytéperamo, naronemongetavéina va'erã che ra y py'aguachu kuéry” (“Por lo tanto yo dejaré de inspirarles buenas palabras, dejaré de hablarles a través de la coronilla”). Es decir, el crimen y el castigo del guaraní es quedarse sin palabras. El crimen de homicidio es tan grave, que nos deja sin palabras. En el Himno de los muertos de los guaraníes recogemos la siguiente expresión: “Chee, yvyra ikagã amõe'ery jevy va'erã, amopyrõ jevy va'erã ñe'eng” (“He de hacer que la voz, la palabra,

¹⁰⁵⁹ Cfr. MELIÁ, Bartomeu, “Una metáfora de la lengua en el Paraguay”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 493/94, 1991, p. 67.

¹⁰⁶⁰ Ibídem, pp. 68-69.

fluya de los huesos del varista, y haré que se encarne de nuevo, tome pie en este mundo la palabra, la palabra alma”)¹⁰⁶¹.

El mismo Cadonga presenta su propia experiencia al encontrarse con un sabio guaraní y tratar de recabar de él algunas respuestas. “Para aprender estas cosas, deberás permanecer un año conmigo en la selva... Dejarás de leer, pues la sabiduría de los papeles te impedirá comprender la sabiduría que nosotros recibimos, que viene de arriba”, fueron las palabras del sabio¹⁰⁶².

Esa sabiduría recogida en la tradición oral guaraní es indispensable para la conformación de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Pero para eso se deben desmontar las barreras que representa la hegemonía de la tradición escrita impuesta por la visión eurocéntrica. El propio Roa Bastos desconfiaba de la escritura, como desconfiaban aquellos indios guaraníes que ya por el año 1614, confrontados con los misioneros jesuitas: “Sembraron por todo el Paraná que éramos espías y sacerdotes falsos y que en los libros traíamos la muerte”. Sospecha que también extendieron a las imágenes pintadas. ¿Cómo hará redimir el decir el escritor paraguayo? Su consejo también puede ser útil cuando intentamos encontrar respuestas que nos ayuden a armonizar la inagotable riqueza que se esconden aún en la memoria colectiva de la cultura guaraní, en particular, pero al mismo tiempo, del resto de las tradiciones indígenas de la región americana para las cuales la fuerza de la palabra desborda las de la formas escritas. Su respuesta es a la vez sencilla, pero profunda; “partir de la realidad... escuchar y oír antes los sonidos de un discurso oral informulado aún pero presente ya en los armónicos de la memoria”¹⁰⁶³. Escuchar y oír *versus* silencio e ignorancia serán, pues, las palabras claves para hacer presente lo que ha estado ausente. Precizando aún más, escucharles y oírles a *ellos*, más que escucharnos y oírnos a *nosotros* que hablamos sobre *ellos*. Y es que, la historia lingüística del Paraguay es la historia de un conflicto lingüístico en busca de síntesis. Oficialmente se quiere encontrar la metáfora de esta síntesis en el bilingüismo, cuando el guaraní y la oralidad son acogidos bajo el manto protector de la institucionalidad escrituraria. El proceso es tanto

¹⁰⁶¹ Cfr. CADONGA, León, *Ayvu Rapyta; textos míticos de los Mbyá_Guaraní del Guirá*, São Paulo, Boletín no. 227 da Fac. de Filosofia, Ciencias e Letras da Uni. De São Paulo, Antropología 5, 1959, pp. 118 y 50, citas tomadas en, MELIÁ, Bartomeu, “Una metáfora de la lengua en el Paraguay”, o.c., p. 71.

¹⁰⁶² *Ibíd*em

¹⁰⁶³ Cfr. ROA BASTOS, Augusto, “La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual”, en SOSNOWSKI, Saúl (comp.), *Augusto Roa Bastos y la producción cultural americana*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1986, pp. 117-138, cita tomada en MELIÁ, Bartomeu, “Una metáfora de la lengua en el Paraguay”, o.c., p. 71.

más sutil cuanto no hay ninguna negación de la otra parte, cuando esa otra parte escucha incluso palabras de cariño, pero es apenas consentida como registro menor.

Finalmente, podemos concluir coincidiendo en que el guaraní y la oralidad (y con ellos el resto de comunidades y tradiciones indígenas americanas) han sido objeto de sucesivas reducciones. Y de todas ellas la reducción a escritura, a gramática y diccionarios, para en fin producir textos escritos, descubre la innegable intención de conquistar la lengua. Y, a través de ella lograr la propia conquista y dominio del indio. Aparentemente la lengua guaraní sería oficialmente bendecida, pero popularmente crucificada. En guaraní no hay propiamente una tradición de escritura, aunque haya escritos en guaraní por lo menos desde 1585, cuando fray Luis Bolaños tradujo el “catecismo breve para los rudos y ocupados”, del Concilio de Lima, en páginas que pueden ser consideradas el acta fundacional del guaraní paraguayo, que nacía así en tan dudosa matriz de *traducción-traición*. Desde entonces, la escritura ha intentado posesionarse del guaraní, sin conseguirlo, y no porque no se dispusiera de los elementos técnicos para hacerlos, sino porque la oralidad se ha resistido a ser dominada por este medio¹⁰⁶⁴.

Sólo unas palabras a un aspecto importante. Nos referimos al mito, el cual pertenece a la oralidad, y es un valor de gran fuerza para el arraigo de la identidad indígena. El mito es una constante en el pensamiento de nuestros aborígenes y su práctica frecuente conduce determinadas maneras de pensar y de sentir. Por la vía del mito que posee estructuras universales podremos penetrar más en la búsqueda y construcción de las identidades locales, regionales o étnicas y no excluimos de estas aseveraciones a las sociedades de las grandes urbes porque allí también se imponen categorías míticas y legendarias que pasan a formar parte de nuestra vida a través de los arquetipos. Ronny Velázquez, señala que las estructuras míticas son universales y en los mitos encontramos grandes similitudes entre los símbolos míticos universales y los mitos de los indígenas de América. Levi-Strauss ya se preguntó en sus mitológicas, por qué de una parte a otra de la tierra los mitos se parecen tanto. Nosotros consideramos que falta mucho por explorar este legado que pertenece a la oralidad para incorporarlo de lleno a las propuestas teóricas que ahonden sobre la realidad o sobre la construcción de las múltiples identidades. De esta manera, si deseamos ser más comprometidos con lo que necesitamos fortalecer, debemos utilizar no sólo el mito aborigen, sino también la

¹⁰⁶⁴ Cfr. MELIÁ, Bartomeu, “Una metáfora de la lengua en el Paraguay”, o.c., p., 72.

música aborígen, las artes, la religión aborígen, los sistemas de la religiosidad popular, la narrativa oral, las artesanías y todos los sistemas culturales indígenas. Con ello, estamos seguros que sí podremos penetrar más hondamente en la raíces de nuestra identidad continental¹⁰⁶⁵.

La presencia, y con ella, las tradiciones indígenas constituyen un reto y un desafío para todo el quehacer filosófico latinoamericano. La filosofía intercultural uniendo su voz a la de todos estos pueblos, hace suya las palabras recogidas en la *Crónica Mexicáyotl* para que nunca se pierda la inestimable riqueza que representa el ideario amerindio, porque:

“Nunca se perderá, nunca se olvidará, lo que vinieron a hacer, lo que vinieron a asentar en sus pinturas: su renombre, su historia, su recuerdo. Así en el porvenir jamás perecerá, jamás se olvidará, siempre lo guardaremos nosotros hijos de ellos, los nietos, hermanos, bisnietos, tataranietos, descendientes, quienes tenemos su sangre y su color, lo vamos a decir, lo vamos a comunicar a quienes todavía vivirán, habrán de nacer...”¹⁰⁶⁶

3.2. Cerrando el círculo en torno al concepto de filosofía latinoamericana

Como quedó demostrado cuando analizamos los supuestos interculturales o puntos de partida, la filosofía intercultural deja atrás la vieja polémica sobre si es, o no, legítimo hablar de la existencia de una filosofía *latinoamericana*; esto eso, plantearse el asunto de su existencia, de ser o no ser¹⁰⁶⁷. Esto es un tema superado y su posición clara y bien definida ya fue expuesta. Esa no es la cuestión que nos mueve en este momento. ¿A qué tratamos de referirnos entonces? ¿Significa que dentro de la larga historia del pensamiento filosófico latinoamericano habrá algún/os momento/s que no los consideramos como auténticos y adecuados para ser merecedores del adjetivo latinoamericano? En otras palabras, ¿cómo se ha contextualizado la filosofía en América Latina?¹⁰⁶⁸ Se necesita, por tanto, puntualizar más nuestras intenciones.

¹⁰⁶⁵ Cfr. VELÁZQUEZ, Ronny, “Venezuela pluriétnica: el otro y la diferencia, el mito y las identidades”, o.c., pp. 93-94.

¹⁰⁶⁶ Cfr. LEÓN-PORTILLA, M., “Crónica Mexicáyotl”, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961, p. 77, cita tomada en VV.AA., *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, o.c., p. 20.

¹⁰⁶⁷ Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, o.c., p. 37.

¹⁰⁶⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl “Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural”, HEREDIA SORIANO, Antonio, (ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad de Salamanca, 1988, p. 439.

Respondiendo a las preguntas anteriores nos auxiliamos de las valoraciones de Fornet. De acuerdo con él, cuando hablamos de filosofía latinoamericana hacemos alusión a aquellas formas de filosofar en América Latina que hacen de la filosofía una tarea de reflexión contextual, entendiendo por ésta la reflexión filosófica que, independientemente de los medios teóricos y planteamientos metodológicos a que recurra para articularse como tal, no reduce la tarea del filósofo a la ocupación con “problemas filosóficos”, esto es, a que haga filosofía de la filosofía, sino que sabe leer la génesis de los llamados “problemas filosóficos” como cuestiones que se han creado en conexión con la discusión de problemas reales y que, por eso mismo, hace de la reflexión práctico-reflexiva con los asuntos reales y concretos que agobian la época histórica que la enmarca, su contexto justamente, la tarea central de la filosofía¹⁰⁶⁹.

A partir de lo anterior, se dejan fuera del foco de interés todas aquellas prácticas que han concebido la reflexión filosófica como si se tratase de la tarea de un “funcionario de la oficina del patrimonio cultural de la humanidad”, confundiendo la filosofía con la conservación de tradiciones consideradas como monumentos intocables. Se refiere a las formas académicas –en el mal sentido del término- que remiten sin la menor contextualización a los llamados “clásicos” que, en su gran mayoría son casi todos varones y europeos. Además, a lo anterior hay que sumar lo que denomina Fornet como formas escolares de filosofar, ya sean académicas o no. Estas ponen el foco de atención más en defender el sistema de su respectiva escuela que en desarrollar un pensamiento contextualizado que se forje al calor de los problemas diarios de las personas.

3.2.1. Juan Bautista Alberdi (1820-1884): Punto de partida

Excluidas estas prácticas; nuestro autor coincide en plantear que es en la figura del argentino Juan Bautista Alberdi donde se da por primera vez con mayor nitidez la clarinada en defensa por desarrollar un pensamiento autóctono americano, que se aparte de lo que se venía asumiendo hasta el momento como filosofía en latinoamérica. Como bien señala Carlos Beorlegui, era el momento en que, tras haber conseguido la independencia política de España, los intelectuales más conspicuos se planteaban la

¹⁰⁶⁹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 15.

necesidad de una independencia cultural que les llevara a encarnar una autonomía cultural específica de toda América Latina¹⁰⁷⁰.

Si bien se señala por parte de Fornet que es en la figura del argentino Alberdi en quien se explicita abiertamente por primera vez la cuestión de tener un pensamiento que sea auténticamente americano, que represente la realidad del subcontinente, y se aleje de toda forma del pensamiento abstracto; sin embargo, esta aseveración necesita de ciertas aclaraciones para que no nos haga hacer prematuras conclusiones alejadas de las verdaderas intenciones de Alberdi con su pensamiento propio americano. Necesitamos conocer qué va a entender el argentino por la americanidad nuestra. Para esto, nos es indispensable volver la mirada hacia cómo se concebía la cultura latinoamericana hacia la segunda mitad del siglo XIX, especialmente en la Argentina. Coincidiendo con Fornet, la pregunta por la filosofía latinoamericana hace referencia directa al problema de la contextualización e inculturación de la filosofía y que puede ser planteada en estos términos: ¿Cómo se ha contextualizado la filosofía en América Latina? ¿Existe una filosofía inculturada en América Latina? Si estamos de acuerdo en que las preguntas pueden ser así formuladas, se impone entonces reconocer que las mismas conllevan implícitas en sí mismas la pregunta por la cultura latinoamericana. De esta manera, la determinación de América Latina y de su cultura en concreto aparece como la condición que hace posible que la filosofía latinoamericana pueda definirse como tal. Desde una perspectiva filosófica, lo que realmente se debate en el fondo de esta cuestión es el problema de la dignidad ontológica y antropológica de América¹⁰⁷¹.

Desde la perspectiva que hemos venido planteando la cuestión en todo lo que llevamos analizado sobre la cultura latinoamericana, se hace claro que el carácter del problema es de índole intercultural. Pues bien, volviendo al pensamiento alberdiano y su pregunta por la filosofía latinoamericana, hemos de reconocer que se produce en un contexto histórico-cultural que se destaca por la radicalización del debate en torno a la cultura y al destino de América. Donde prevalecía la posición representada por su compatriota Domingo Faustino Sarmiento (expuesta con anterioridad) y cuyo eje central estaba

¹⁰⁷⁰ Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, o.c., p., 41. En el propio texto, Beorlegui señala que Augusto Salazar Bondy calificó a Alberdi como “el primer pensador hispanoamericano que se ha planteado explícitamente el problema de nuestra filosofía”. Cfr. SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, p. 45, en *Ibíd.*, p. 45.

¹⁰⁷¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, XII, Universidad Pontificia de Salamanca, 1985, pp. 317-318.

dirigido a la europeización del continente. Pero, como ya hemos visto, la referencia no es a toda Europa, sino concretamente a lo que se consideraba más civilizado y avanzado de esa sociedad: Inglaterra y Francia. Es el momento que califica Juan Carlos Scannone como la segunda invasión cultural del continente¹⁰⁷². A toda costa había que lograr ser europeos. Con especial claridad se constataba este giro hacia un proyecto de ser imitador en el planteamiento de fondo de la “joven generación”. Recuerda Fornet que su lema rezaba: “Ser europeos en América”, como le hace decir José Mármol (1818-1871) al protagonista de su novela *Amalia*¹⁰⁷³.

En este contexto Juan Bautista Alberdi emplea por primera vez los problemáticos conceptos de “filosofía nacional” y “filosofía americana”. Con él se intenta unir el quehacer filosófico con la realidad histórica de América Latina. Es decir, una filosofía que vas más allá de reflexionar *sobre* la realidad continental, para hacerlo *desde* esa realidad. Desde este punto de vista es muy loable el intento de Alberdi, y merece el reconocimiento. Pero nos queda por dilucidar una cuestión trascendental, a saber, responder a la pregunta sobre ¿qué entendió Alberdi por “filosofía americana”? He aquí la cuestión central del asunto.

Hay tres textos fundamentales que permiten esclarecer la interrogante anterior. El primero es, sin duda, su tesis doctoral publicada en 1837 con el título: *Fragmento preliminar al estudio del derecho*¹⁰⁷⁴. Es aquí donde por primera vez formula la necesidad de elaborar una filosofía nacional o americana, sobre la base y a partir del historicismo romántico europeo. Como bien apunta Fornet, al plantear el problema desde este horizonte intelectual, se explica por qué Alberdi no entienda su intento en el sentido de una negación de la universalidad de la filosofía. Esta común pertenencia y relación íntima entre la filosofía nacional y razón universal la expresa en la siguiente frase de manera inequívoca: “Ensanchar la razón universal, es crear la filosofía nacional

¹⁰⁷² Scannone señala tres invasiones culturales: a) la de la cultura ibérica católica, en tiempos de la colonia española o portuguesa; b) la de la cultura iluminista europea (ante todo francesa e inglesa), que acompañó al neocolonialismo del siglo XIX después de la emancipación; c) la de la cultura contemporánea en este siglo [XX] (con una fuerte hegemonía de los Estados Unidos); colonización cultural que se acrecentó en las dos últimas décadas al aumentarse la neo-dependencia con respecto a las multinacionales y los centros de poder mundial. Cfr. SCANNONE, Juan Carlos, “Influjo de Gaudium et Spes en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina –evangelización, liberación y cultura popular”, *Stromata*, No. ½, Enero-Junio, 1984, p. 94.

¹⁰⁷³ Cita tomada de FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana”, o.c., p. 321.

¹⁰⁷⁴ Alberdi era jurista de formación, no era un filósofo en el sentido estricto de la palabra, lo que no le impide ocupar un lugar destacado en la historia de la filosofía latinoamericana.

y, por tanto, la emancipación nacional”¹⁰⁷⁵. Esto ya nos demuestra que la intención del proyecto de Alberdi no se encamina a romper con la tradición filosófica europea.

El segundo de los textos, se remonta a 1842. Fecha en la cual escribe una introducción al curso de filosofía contemporánea, ofrecido en la ciudad de Montevideo. Ya en este momento se observa una radicalización de su proyecto inicial acentuando con claridad la razón histórica, configurada por las condiciones y necesidades nacionales. No vamos a entrar en un análisis detallado de la propuesta filosófica de Alberdi, la cual puede analizarse en el trabajo de Fornet que venimos siguiendo en estas reflexiones. Nos dirigimos directamente a indagar por la respuesta a la pregunta que habíamos formulado anteriormente, relacionada con el contenido de lo propio americano para el pensador argentino, lo que nos llevará, finalmente, a desvelar las verdaderas intenciones que perseguía.

Lo verdaderamente decisivo para la constitución y el desarrollo de la razón histórica es para Alberdi la “nacionalidad”. Con esto ha encontrado, de acuerdo con Fornet, el punto de referencia determinante para la elaboración de una filosofía americana. Es decir, que brote directamente de la peculiaridad nacional de los pueblos de América: “Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades”¹⁰⁷⁶. Este sería el núcleo central de su propuesta, es decir, la filosofía debe definirse a partir de su situación histórica concreta. Pero, ¿cómo define Alberdi esa situación americana que tiene que determinar a su vez a la filosofía en América?

En el momento histórico en que se encuentra el continente es prioritario la reorganización social y política de las naciones. Que significará dejar atrás definitivamente todos los rezagos que como pesado lastre nos ha legado la conquista ibérica. De ponerse en el camino del progreso, la civilización y la democracia se trataría ahora. Progreso y civilización son absolutamente prioritarios en América. Ese es el problema que se plantea a las naciones de América: “Civilizarnos, mejorarnos,

¹⁰⁷⁵ Cfr. ALBERDI, Juan Bautista, “Fragmento preliminar al estudio del derecho”, en PRÓ, Diego F., “Americanismo y europeísmo en Alberdi y Groussac”, *Nuevo Mundo*, 1, 1973, p. 190, cita tomada en FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana”, o.c., p. 322.

¹⁰⁷⁶ Cfr. ALBERDI, Juan Bautista, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, México, 1978, p. 12, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana”, o.c., p. 326.

perfeccionarnos, según nuestras necesidades y nuestros medios: he aquí nuestros destinos nacionales que se resumen en esta fórmula: -Progreso”¹⁰⁷⁷.

Hay otro pasaje de su escrito que es muy revelador para la posterior explicación de la concepción de la filosofía americana en Alberdi. Pues, siguiendo a Fornet, en dicho pasaje encontramos resumida su visión de la situación histórica americana. “¿Cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano”¹⁰⁷⁸.

Tres son las conclusiones que se pueden extraer de todo lo anterior:

1. La filosofía en América tiene que regirse por una realidad histórica cuyos problemas fundamentales son de naturaleza político-social. Es decir, tiene que asumir esos problemas como sus cuestiones esenciales contribuyendo a la solución efectiva de los mismos.
2. Esta filosofía ha de distinguirse por su modo positivo de proceder, es decir, por su manera de acomodarse a la realidad existente. Por ser “filosofía aplicada” rechaza todo planteamiento metodológico puramente abstracto, metafísico, especulativo. Así se expresó Alberdi: “La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América”¹⁰⁷⁹.
3. A la luz de su comprensión de los problemas y necesidades de las naciones americanas, limita Alberdi al campo de la reflexión filosófica a las siguientes materias: derecho público, política, literatura, moral, religión e historia. De acuerdo con esto, correspondería a la filosofía americana clasificarse como sigue: “la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia”¹⁰⁸⁰.

Es evidente que el legado de Alberdi apunta hacia una concepción práctica de la reflexión filosófica contribuyendo de manera decisiva al desarrollo de la dinámica del

¹⁰⁷⁷ Ibídem, p. 327.

¹⁰⁷⁸ Ibídem

¹⁰⁷⁹ Ibídem, p. 328. Recordamos que de la misma opinión era el filósofo cubano José de la Luz y Caballero.

¹⁰⁸⁰ Ibídem

progreso y de la civilización en nuestros países. Para él estaba claro que la filosofía americana tiene que ser fiel reflejo de nuestras necesidades. Si todo lo anterior parece totalmente válido, ¿dónde estarían los cuestionamientos, que, sin embargo, es necesario hacerles a su propuesta?

De acuerdo con Fernet, este cuestionamiento crítico se concentra en el problema de la autenticidad latinoamericana. Nos interrogamos, pues, por la “latinoamericanidad” de la filosofía americana esbozada por Alberdi. El nombre de “filosofía americana”, puntualiza nuestro autor, no debería de confundirnos ni inducirnos a error, es decir, no debería ocultarnos que la autenticidad latinoamericana de su planteamiento es altamente dudosa. Veamos las razones en que Fernet sostiene sus ideas.

Si bien el argentino es enfático al apuntar que todo pensamiento filosófico que pretenda llamarse americano debe partir de sus condiciones históricas concretas, sin embargo no dispone de una visión totalmente autóctona de América. Su comprensión de la realidad americana se inscribe más bien, y de manera casi total, en el horizonte espiritual de la perspectiva europeizante de su generación. Su opción es a favor de una América hecha a imagen y semejanza de la Europa franco-anglosajona. De lo que se sigue que, la “filosofía americana” de Alberdi es una filosofía extranjerizante, carece de raíces americanas. Su origen, en efecto, no es América, sino Europa y, más concretamente, Francia. Se pregunta: “¿Qué filosofía es la que puede convenir a nuestra juventud?”¹⁰⁸¹ Su opinión es que no puede ser otra que la filosofía europea del siglo XIX en su vertiente francesa. De la adaptación de sus ideas saldrá la filosofía que mejor conviene a los pueblos de América. Confirmado por el propio Alberdi a continuación: “El pueblo de Europa que por las formas de su inteligencia y de su carácter está destinado a presidir la educación de los países es sin contradicción Francia: el mediodía mismo de la Europa le pertenece bajo este aspecto; y nosotros también meridionales de origen y de situación pertenecemos de derecho a su iniciativa inteligente”¹⁰⁸². Acertadamente puntualiza Fernet cómo se ve que Alberdi apuesta por la aplicación de la filosofía europea, especialmente francesa, a la situación americana. No obstante, ello no significará la negación de un pensamiento filosófico latinoamericano; pero sí se continúa en la línea de que nuestra filosofía se mantendría siendo una filosofía de aplicación. Esto hace saltar la alarma en torno a que sin con ello no se están limitando demasiado las

¹⁰⁸¹ Ibídem, p. 331.

¹⁰⁸² Ibídem

posibilidades de desarrollo de la filosofía en América. “...la América practica la que piensa la Europa”, en otro momento puntualiza más: “filosofía de aplicación”¹⁰⁸³.

Resumiendo todo lo anterior, podemos plantear que dentro de la concepción alberdiana de lo propio americano, a cuyos problemas debe hacer frente la filosofía americana que se precie con ese nombre, no encuentran espacio las culturas aborígenes ni los afroamericanos. Ellos no serían parte de los problemas, no serían su *objeto*. Su filosofía no es de ruptura con el eurocentrismo imperante hasta ese momento; por el contrario, hay una acentuación de esta problemática. Las soluciones a los problemas propios hay que seguir buscándolas fuera de nuestro contexto histórico. Muy distinto del precepto martiano, de a problemas propios soluciones también propias: “Cuando aparece en Cojimar un problema, no van a buscar la solución a Dantzig”, nos dijo, como ya hemos visto, magistralmente Martí. Por eso, su esbozo ha de ser entendido como una contribución al trasplante de la filosofía europea en América, y no tanto como un esfuerzo por lograr una inculturación radical de la filosofía en la tradición cultural americana.

En 1852 publicó Alberdi su obra fundamental (tercero de los textos referidos): *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Es aquí donde nos encontramos con las verdaderas intenciones, que como señala Fonet, cobran casi rasgos racistas:

“En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1. el indígena, es decir, el salvaje; 2. el europeo, es decir, nosotros los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas) (...) el salvaje está vencido: en América no tiene dominio ni señorío. Nosotros, europeos de raza y de civilización, somos los dueños de América”¹⁰⁸⁴.

Si hay momentos en que los comentarios sobran, este es uno de ellos. No obstante, Fonet deja claro que la crítica a la propuesta de Alberdi no se encamina a disminuir ni su importancia para la historia intelectual de América ni la permanente significación de su esbozo de una filosofía americana en el debate posterior en torno a la autenticidad de

¹⁰⁸³ *Ibíd*em

¹⁰⁸⁴ Cfr. ALBERDI, Juan Bautista, “Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina”, *Pensamiento Positivista Latinoamericano*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, pp. 80-81, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana”, o.c., p. 333.

la filosofía en el subcontinente¹⁰⁸⁵. El objetivo central es demostrar las limitaciones de su esbozo¹⁰⁸⁶.

Leopoldo Zea, reflexionando también sobre la cuestión, da cuentas de cómo junto con la pregunta sobre la posibilidad de una cultura nacional en los pueblos de la América Latina, se empieza a plantear también la pregunta sobre una filosofía, tanto nacional como americana. Y destaca la figura de Alberdi como quien presenta el problema en los términos más precisos y realistas. Si bien, por primera vez se hablará de una filosofía americana por el origen, no sólo de quién filosofa, sino de los problemas a resolver que no tienen que ser los mismos problemas de la filosofía europea, sino los propios de nuestra realidad; sin embargo, no será este el sentido de la filosofía que se hace expreso en esta etapa en Latinoamérica, sino una filosofía cuya virtud pareciera ser la de hacer de los latinoamericanos hombres semejantes al arquetipo occidental¹⁰⁸⁷.

A partir de la propuesta de Alberdi, aunque no siempre estableciéndose una relación directa o explícita, se desarrolla en América Latina una manera de hacer filosofía que corresponde al núcleo de la propuesta alberdiana. La duda e inseguridad en lo que concierne a la esencia, el sentido y la función universales de la filosofía se hace notar entre los que se dedicaban a estos menesteres. Duda, que como apunta Fornet, puede entenderse muy bien como reflejo de una nueva relación del filósofo americano con la filosofía; una relación que, por ser crítica y problemática, le lleva a cuestionar de manera radical concepciones tenidas por paradigmáticas durante mucho tiempo, buscando así nuevas formas o modelos para el ejercicio de la filosofía. De esta suerte, se

¹⁰⁸⁵ “Nos parece necesario observar que, analizada en su contexto, la problemática de la filosofía americana planteada por Alberdi conlleva la significación de ser un juicio sobre nuestro pasado filosófico, sobre la filosofía que se hacía en América en aquel tiempo. Su pregunta plantea el programa de una filosofía americana porque en sí misma es constatación de las deficiencias de la filosofía reinante. Su intento no cuajó, precisamente, por las tendencias europeizantes presentes en su generación, sino que llevó más bien a comprender la filosofía americana como el resultado de la selección y la aplicación de la filosofía europea, y especialmente francesa, a los problemas de una América imaginada a semejanza de Europa. El contexto histórico-cultural en el que surgió la pregunta por la filosofía americana, determinó profundamente su sentido, impidiendo que esta pregunta alcanzase la significación epocal de ser punto de partida para la crítica radical de nuestra manera de hacer filosofía”. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl “Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural”, o.c., p. 443.

¹⁰⁸⁶ Sus palabras finales suenan fuerte en este sentido: “Queremos cerrar este trabajo arriesgando la molesta conclusión de que la “filosofía americana” de Alberdi no debe ser encuadrada dentro de la tradición cultural emancipatoria del continente, o sea, dentro de la tradición americanista liberadora que sirve hoy de marco de referencia para el intento de ejercer la filosofía de forma que anuncie el final de la época en que la filosofía se pensaba y articulaba exclusivamente en un sentido eurocéntrico”. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana”, o.c., p. 333.

¹⁰⁸⁷ Cfr. ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1989, p. 19.

produce una especie de revitalización de la práctica filosófica, encaminada hacia una nueva definición y reubicación histórico-cultural de su propio quehacer. Reflejo del despertar de una conciencia propia que le ofrece el soporte necesario para ser capaz de correr el riesgo de poner en cuestión la forma o las formas en que se ha hecho filosofía en América, y preguntarse por consiguiente si no es hora de rectificar el rumbo de nuestra reflexión filosófica. Toma de conciencia por la que el filósofo latinoamericano redescubre y se reencuentra con el valor de su suelo cultural, asumiéndolo además como criterio para replantear la cuestión del sentido de su quehacer filosófico¹⁰⁸⁸.

Zea en franca oposición a los que aún para poder reconocer la existencia de una filosofía latinoamericana “exigen” la presentación de sistemas filosóficos, o los equivalentes a un Kant, un Hegel, o piden la “profesionalidad”, o la tan pretendida “normalidad filosófica”¹⁰⁸⁹ del quehacer en la región, que según estos críticos adolecemos, les responde, sin que le tiemble la mano, planteando que la realidad, la de nuestra filosofía, ¡que la hay!, nos ofrece otra cosa, una ideología empeñada en resolver problemas que nos son más cercanos, más urgentes, los problemas que nos ha planteado y plantea nuestra relación de subordinación con el mundo occidental. Problemas de desarrollo o subdesarrollo, cualquiera que sea la forma como los mismos sean enfocados. Problemas de antropología filosófica o de filosofía de la historia, en cuanto tratamos de hacer expresa nuestra humanidad, una humanidad puesta entre paréntesis por la misma filosofía en que nos apoyamos para destacar la nuestra. Problemas referentes a nuestra situación como pueblos en una historia en la que, de una forma u otra estamos subordinados, participando en ella desde hace varios siglos; una historia en

¹⁰⁸⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl “Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural”, o.c., pp. 437-438.

¹⁰⁸⁹ Nos referimos directamente a las posiciones de Francisco Romero que consideraba que lo que le faltaba a la filosofía latinoamericana era eso que él llamó como “la normalidad filosófica”. “La normalidad filosófica sobreviene con el convencimiento de que la filosofía es una tarea que exige esfuerzo, aprendizaje, continuidad. Cuando *grupos de estudiosos* se ponen al trabajo resueltos a apropiarse los resultados del esfuerzo anterior y a agregar, sin son capaces, una partícula propia. Cuando no se espera una revelación repentina y sorprendente, porque *se ha comprendido que no hay otra revelación filosófica que la que integran veinticinco siglos de indagación en torno a un puñado de temas capitales*”. Cfr. ROMERO, Francisco, “Sobre la normalidad filosófica”, *El hombre y la cultura*, ESPASA-CALPE, Buenos Aires, 1950, pp. 130-131. El subrayado es nuestro. Fornet-Betancourt es bien enfático cuando analiza las posturas de Romero. Considera la “normalidad filosófica” como un movimiento que pretende demostrar la madurez filosófica a que se ha llegado en América Latina, haciendo valer el hecho de que en los países americanos la filosofía se ha “profesionalizado”, es decir, que ya es asunto de profesores de filosofía o de especialistas que ejercen su oficio según los criterios “normales”, que son naturalmente los establecidos por la tradición académica europea. Pero si esto es importante, más aún es la cuestión de la permanencia en la actualidad de tales pretensiones en latinoamérica, en particular en el ámbito universitario. Situación que corre paralelo a los esfuerzos por desarrollar un pensamiento contextualizado. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Serie Monografías, tomo 36, Aachen, 2003, p. 104.

la que tratamos de seguir participando, pero dentro de otro nivel, el que sabemos nos corresponde como pueblos entre pueblos, como hombres entre hombres y no más como pueblos en vías de desarrollo, subdesarrollo y como infrahumanos. De aquí su pregunta: ¿Estamos por ello fuera de la órbita de lo que debe considerarse filosofía?¹⁰⁹⁰

De esta manera, a partir de ahí comienza en el continente una toma de conciencia por seguir la línea planteada y asumirla como la tradición filosófica latinoamericana en sentido estricto, como filosofía *auténticamente* americana. Con posterioridad en la historia de esta tradición destacan por su importancia y trascendencia, en la primera mitad del siglo XX, el socialismo positivo de José Ingenieros (1877-1925), Juan Bautista Justo (1865-1928), el marxismo indoamericano de José Carlos Mariátegui (1894-1928) o la filosofía de lo mexicano de Samuel Ramos (1897-1959). Pero los mayores progresos se logran en la segunda mitad del XX que le dan a esta forma de filosofar un perfil propio claramente reconocible por sus características contextuales. Destacan Leopoldo Zea (1912-2004), Arturo Ardao (1912-2003), Francisco Miró Quesada (1919), Arturo Andrés Roig (1922), Augusto Salazar Bondy (1925-1974), Luis Villoro (1922). Por otro lado, estaría el amplio y complejo movimiento de la filosofía de la liberación que desde sus inicios en 1971 centra gran parte del debate sobre la filosofía en América Latina y cuyo desarrollo le parece a Fornet se puede interpretar como reorientación y renovación desde su interior del proyecto de la filosofía latinoamericana en las tres últimas décadas del pasado siglo XX¹⁰⁹¹.

¹⁰⁹⁰ Cfr. ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, o.c., pp. 53-54. Resultan interesantes las reflexiones críticas que hace Zea sobre los planteamientos de su coterráneo Luis Villoro, fuerte partidario de someter la filosofía latinoamericana bajo los patrones de la filosofía occidental. Villoro considera que, “Sólo habrá una escuela filosófica propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados. Los filósofos de nuestro país (México) no han constituido una escuela. ¿Quién sigue actualmente el “monismo estético” de Vasconcelos o el “existencialismo de caridad” de Antonio Caso? Lo interesante sería preguntar ¿por qué esto es así? Y la respuesta no se haría esperar: por falta de rigor, por carencia de suficiente profesionalismo. Las generaciones más jóvenes no siguieron a Caso, a Vasconcelos o a Ramos, no por desvío de lo propio o espíritu imitativo, sino porque no encontraron en ellos el rigor y el nivel de pensamiento de otros filósofos”. Cfr. VILLORO, Luis, “Sentido actual de la filosofía en México”, *Revista de la Universidad de México*, vol. XXII, núm. 5, fascículo, enero de 1968, cita en *Ibíd.*, p. 50. La pregunta que se hizo a continuación Zea debe hacernos reflexionar aun en la actualidad, ¿Bastará la conciencia de este hecho para cambiar la situación que ha tocado en suerte a pueblos como el nuestro?

¹⁰⁹¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., pp. 16-18. No es nuestro interés realizar una exhaustiva explicación del desarrollo del pensamiento filosófico en América Latina. De sus múltiples etapas con sus aciertos y desaciertos, esto se sale de nuestros objetivos propuestos. Sólo hacemos referencia a algunos momentos significativos que nos permitirán fundamentar las intenciones en cuanto a su desarrollo futuro en la línea de la interculturalidad. Para conocer en profundidad la historia de nuestro pensamiento filosófico se pueden consultar las obras siguientes: BORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, o.c.; GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Pensamiento filosófico*

Precisamente, por lo que va a significar para el presente y el futuro de nuestra historiografía de las ideas, en las siguientes páginas arriesgaremos la tarea de resumir los aspectos nucleares de las propuestas de la Filosofía de la Liberación. Movimiento que se ha venido consolidando y diversificando.

3.2.2. La Filosofía de la Liberación latinoamericana

Por dos razones fundamentales nos acercamos ahora a la filosofía de la liberación. En primer lugar, por la importancia y el lugar que se ha ganado dentro de todo el pensamiento del continente, obteniendo además, el reconocimiento más allá de las fronteras geográficas de nuestra América. En segundo lugar, porque nos interesa enfocar los aspectos centrales de su propuesta, que nos servirán para fundamentar los requerimientos que le hace la filosofía intercultural. Esto significa, que no entraremos a pormenorizar los detalles de este complejo movimiento. Las obras que citaremos contienen abundante información que pueden satisfacer las inquietudes del lector más interesado.

Partiendo de lo recogido en su obra ya citada, Carlos Beorlegui destaca que a finales de la década de los sesenta se va configurando una nueva generación¹⁰⁹² filosófica, que recoge las inquietudes y problemas que por aquellos años constituían el palpitar de la sociedad latinoamericana. Es, a partir de esta generación, que emerge la “filosofía de la

latinoamericano: humanismo vs. alienación, Editorial el perro y la rana, tres tomos, Caracas, 2008; MURILLO, Idelfonso, (Ed.), *El pensamiento hispánico en América Latina: siglos XVI-XX*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2007; ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, o.c.; *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978; “En torno a una filosofía americana”, *Cuadernos americanos*, 1 (1942), pp. 63-78; CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2da. edición, México, 1997; MIRÓ QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974; “Universalismo y latinoamericanismo”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 19 (1998), pp. 61-77; ELLACURÍA, Ignacio/SCANNONE, Juan Carlos, (Compiladores), *Para una filosofía desde América Latina*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1992; SALADINO, Alberto/SANTANA, Adalberto, (Compiladores), *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Fondo de Cultura Económica, México, 2003; RODRÍGUEZ OZÁN, María Elena, “Hostos y el nacionalismo latinoamericano”, *Cuadernos Americanos*, 16 (1989), pp. 89-92.

¹⁰⁹² Aquí resulta interesante contrastar las críticas que hace Cerutti a la ponencia presentada por Dussel al Congreso de Filosofía de Morelia (1975). Concretamente referidas al concepto de “generación”. Esto dice Cerutti: “El título de la ponencia de Dussel está cargado de síntomas. Algunos detalles lo ponen de relieve: en primer lugar, la elección poco feliz del término “generación” que a fuerza de vago no aclara nada. El esquema generacional es utilizado por la historiografía liberal como alternativa a la categoría de clase, hablando incluso de las generaciones como “motor de la historia”. Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, pp. 31-32. De acuerdo con Beorlegui, constituye éste el texto que en la actualidad sigue siendo más completo, a pesar de sus evidentes limitaciones. Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, o.c., p. 666.

liberación”, o como ya muy bien señala, dada la diversificación que ésta ha tenido a lo largo de su evolución, de “las filosofías de la liberación”. Esto sin duda, constituye el reflejo de la toma de conciencia por la búsqueda de la identidad latinoamericana. Pero haciendo honor a la verdad, esta generación no está integrada sólo por la filosofía de la liberación (aunque sea ella la más representativa, original e influyente); también se dan otros muchos filósofos que cultivan otras líneas de pensamiento, como la filosofía analítica, el marxismo, la fenomenología, entre otras. Es decir, que la filosofía de la liberación no es *toda* la filosofía latinoamericana de la época; durante estos años, se siguen dando las mismas corrientes de pensamiento que en las épocas anteriores, aunque con desigual nivel e importancia¹⁰⁹³.

¿Cómo definir lo que es la filosofía de la liberación?

Cuestión que a primera vista pudiera parecer sencilla, sin embargo, en el fondo no lo es. Y no lo es, porque estará en dependencia del pensador al cual nos acerquemos para indagar la respuesta. Así por ejemplo, siguiendo a Beorlegui, quien acude a diferentes autores para esclarecer la cuestión, nos encontramos con que para Francisco Miró Quesada la filosofía de la liberación se caracteriza por su orientación humanista y por la utilización de la filosofía como instrumento de liberación, elaborando un posible modelo de sociedad más justa, el “socialismo libertario”, así como la denuncia de todo lo que se opone a la realización de ese modelo. Por su parte, Hugo Biagini diferencia cuatro modelos, cada uno de los cuales tiene su propia definición y autocomprensión, los cuales serían: la línea de Rodolfo Kusch, denominada de la “fracción nacional populista”; la de Carlos Cullen, de “influencia hegeliana”; la de Enrique Dussel, “anti-ontologista”, y la de Horacio Cerutti, defensor de “una visión crítica del propio movimiento”¹⁰⁹⁴. Es el propio Cerutti quien primero y más ampliamente estudió los diversos subsectores de la filosofía de la liberación, clasificándolos en cuatro: dos *populistas*, y dos *críticos del populismo*¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁹³ Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, o.c., pp. 661-662

¹⁰⁹⁴ *Ibidem*, p. 667. En cuanto a las obras de los diferentes autores mencionados tenemos: MIRÓ QUESADA, Francisco, “La filosofía y la creación intelectual”, en GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Cultura y creación intelectual en América Latina*, La Habana, Ciencias Sociales, 1990, p. 279; BIAGINI, Hugo, *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1989, pp. 309-311.

¹⁰⁹⁵ No obstante, se encargará de señalar que la esquematización que reduce todo el movimiento de la filosofía de la liberación a un *sector populista* y otro *sector crítico del populismo*, no es más que eso, una esquematización. Válida sólo en tanto en cuanto supera la visión todavía más simplista que homogeniza todas las posiciones al interior de un único movimiento, interpretación ésta difundida por el sector

Advierte la investigadora Ofelia Schutte sobre las dificultades que podría acarrear el acercamiento a la comprensión de lo que es la filosofía de la liberación para quienes no están familiarizados con su devenir histórico. Por un lado existe un amplio y ocasional uso del término para referirse a la defensa de la soberanía nacional de los países latinoamericanos en la esfera de la cultura y legitimidad e importancia del estudio de las ideas en Latinoamérica. En esta línea ubica la obra del mexicano Leopoldo Zea. Y por el otro, existe un sentido estricto del término “filosofía de la liberación”, cuando se quiere decir el específico movimiento intelectual que surge en Argentina a principio de los años 70 y en gran parte comprometido con un conjunto particular de “verdades”, tales como el concepto de pueblo como sujeto del filosofar y la noción del filósofo como intelectual “orgánico”¹⁰⁹⁶.

Si bien fue en el país austral donde mantuvo inicialmente su mayor efervescencia y diversidad de grupos y especialistas; con el triunfo de las Fuerzas Peronistas Populares en 1973 se facilitó en cierto modo la publicación y difusión de obras filosóficas acordes

populista. Lo que indiscutiblemente, resulta totalmente insuficiente cuando se pretende llegar a tener un conocimiento lo más veraz posible de todo el movimiento. Dentro del Sector Populista destaca: a. El dogmatismo de la “ambigüedad” concreta (Günter Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Amalia Podetti, entre otros); b. El populismo de la ambigüedad abstracta (Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, entre otros). Por otra parte, divide al Sector Crítico del populismo en: a. Historicismo (Arturo Andrés Roig, entre otros). Aquí destaca la figura de Leopoldo Zea al considerarlo entre los latinoamericanos que más se acerca a esta posición, en la cual habría que situar gran parte de sus escritos posteriores a 1968; b. Problemático (José Ceverino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Hugo Assman, Augusto Salazar Bondy y el propio Cerutti). Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, o.c., pp. 23 y 203-204.

¹⁰⁹⁶ Cfr. SCHUTTE, Ofelia, “Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano”, *Prometeo, Revista Latinoamericana de Filosofía*, no. 8, 1987, p. 19. Tratando de resumir las diversas opiniones sobre la definición de la filosofía de la liberación, nos presenta Beorlegui, considerando la división hecha por Schutte, los dos siguientes grupos: 1. *En sentido amplio*, la filosofía de la liberación comprendería un conjunto bastante extenso de filósofos latinoamericanos que buscan una nueva forma de filosofar, desde la situación latinoamericana, y desde la opción por la liberación del pueblo y de las capas más desfavorecidas; 2. *En sentido estricto* (discutible porque no será el único lugar de desarrollo), la filosofía de la liberación está constituida por un grupo de filósofos argentinos, aglutinados alrededor de las Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina), y cuyos nombres más representativos fueron R. Kusch, C. Cullen, M., Casalla, J. C. Scannone, E. Dussel, O. Ardiles, H. Assman, H. Cerutti y otros). Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, o.c., p. 668. Además, a las cuatro corrientes definidas por Cerutti, la “ontologista” (corresponde a la *populista de la ambigüedad concreta*), la “analéctica” (*populismo de la ambigüedad abstracta o populismo ingenuo*), corriente “historicista” y, por último, la corriente “problematizadora”, Beorlegui agrega, y consideramos que con toda justeza, la corriente iniciada por Ignacio Ellacuría, inspirada en el realismo metafísico de Xavier Zubiri, así como la línea filosófico-teológica de Franz Hinkelammert. Lo anterior, no hace más que confirmar que lo que se dio en llamar *filosofía* (en singular) *de la liberación*, ha pasado a ser denominado en plural como *filosofías de la liberación*. Cfr. *Ibíd.*, pp. 695-791. En todas estas páginas desarrolla de manera exhaustiva cada una de estas corrientes con sus representantes e ideas fundamentales, y nos brinda, a partir de una minuciosa revisión y posterior sistematización, una excelente visión de todas las filosofías de la liberación, constituyéndose en obra de referencia indiscutible para todo interesado en la materia.

con las ideas populistas esgrimidas por el gobierno argentino. No obstante, no corrieron la misma suerte las líneas de pensamiento que dentro de la filosofía de la liberación se mostraban más cercanas a las doctrinas marxistas. Esto se concretó en una censura hacia sus ideas y una disminución considerable de sus obras en las imprentas.¹⁰⁹⁷ Así, su accionar se traslada a México donde el movimiento tomaría fuerza en los años setenta y ochenta. Junto a Leopoldo Zea y sus discípulos, se incorporaron los argentinos exiliados como los ya citados Enrique Dussel, quien se convirtió en una de las figuras fundamentales de esta corriente; Horacio Cerutti, uno de los críticos más agudos de las limitaciones de la filosofía de la liberación; Osvaldo Ardiles y otros. México y Argentina fueron los centros principales desde donde se irradió esta corriente y encontró arraigo inmediato en Colombia, Brasil, Ecuador, Perú, Centroamérica, así como en algunos simpatizantes, o al menos reconocedores de su trascendencia, en Norteamérica y Europa¹⁰⁹⁸.

Pablo Guadarrama refuerza la opinión en torno al papel que ha desempeñado esta filosofía como denuncia de las insoportables condiciones de vida de la mayoría de los pueblos latinoamericanos y en general del Tercer Mundo, y en tal sentido se articula con lo mejor de la tradición humanista del pensamiento filosófico latinoamericano. La inconformidad manifiesta en sus documentos programáticos, como el *Manifiesto de Buenos Aires* (1973), la *Declaración de Morelia* (1975) y la *Declaración de Guadalajara* (1985), constituye una prueba fehaciente de este hecho¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁷ Ejemplos concretos se presentan en la supresión del segundo número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* y la consiguiente pérdida por parte de numerosos académicos de sus posiciones en las universidades. Algunos de los filósofos que originalmente formaron parte del movimiento se vieron forzados a abandonar el país, entre ellos Dussel, Roig y Cerutti. Cfr. SCHUTTE, Ofelia, “Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano”, o.c., pp. 22-23.

¹⁰⁹⁸ Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. Alienación*, o.c., Tomo III, pp. 88-89.

¹⁰⁹⁹ En éste último documento se plantó lo siguiente: “Una filosofía que se hace más necesaria que nunca ante la creciente explotación económica de nuestros países; el aumento de presiones políticas contra nuestros intereses; la penetración cultural por medio de todos los instrumentos de la comunicación, que tiende a ahogar definitivamente la creativa cultura popular, la aniquilación del entusiasmo y el deseo de vivir de la juventud; la imposibilidad por parte de muchas mujeres de superar el machismo ancestral y la dificultad de hacer crecer un feminismo liberador propio del Tercer Mundo; la indiferencia ante el sufrimiento ya centenario de los afro-latinoamericanos, que aunque dejaron de ser esclavos todavía son objeto de discriminación económico-social, cuando no racista; ante la clase obrera sobreexplotada para compensar la pérdida de plusvalor del capital subdesarrollado y periférico de nuestros países; la búsqueda de organización política por parte de las mayorías populares para poder estructurar una sociedad más justa”. Cfr. *Declaración de Guadalajara. Filosofía y Liberación; XI Congreso Interamericano de Filosofía*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1985, pp. 2-3, cita tomada en GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. Alienación*, o.c., Tomo III, p. 90.

Es evidente la inconformidad manifiesta con la realidad latinoamericana de los que suscriben el anterior documento. Si bien es cierto que, en cuanto a lo no deseado hay suficiente consenso, no lo es tanto en cuanto a lo que se quiere y cómo se quiere lograr. En esto radica tal vez, a juicio de Guadarrama, la dificultad mayor para llegar a un acuerdo entre los distintos representantes de la filosofía de la liberación. La mayoría de ellos reconocen que el capitalismo, al menos en su forma actual, ya ha probado suficientemente su ineficiencia para la mayoría de los habitantes del orbe. Pero a la vez con justificada razón expresaron siempre sus dudas de que los ensayos socialistas del siglo XX fuesen paradigmáticos para el proyecto humanista que impulsa la filosofía de la liberación¹¹⁰⁰.

Al margen de las divergencias de enfoques, visiones y opiniones de los diferentes representantes, es una constante la permanente y justa preocupación de la filosofía de la liberación por la revalorización de la cultura y, muy importante, de la historia de las ideas filosóficas en América Latina. Sus seguidores han acentuado la necesidad de reforzar nuestra identidad como pueblos que tienen una historia común, la búsqueda de una filosofía propia latinoamericana, una filosofía que se acerca a los problemas de la vida y de la gente de sus pueblos. De su gran valor resulta el sentido humanista que la anima, lo que se hace manifiesto en el interés de sus representantes encaminados a lograr que el hombre latinoamericano alcance su plena dignidad. La filosofía de la liberación contribuye con su práctica al proceso de concientización del hombre latinoamericano y sus circunstancias. Para ella está claro que la filosofía no puede seguir siendo una mera interpretación del mundo, sino que debe ser instrumento de su transformación, por eso le otorga especial atención en el plano teórico al papel de la práctica. Es cierto que ahora corresponde buscar las formas para que ésta se realice.

Al inicio hacíamos referencia a la repercusión que ha tenido fuera de nuestra área geográfica. En ello también coincide el filósofo cubano Pablo Guadarrama, quien señala cómo esta situación ha conducido a que la perspectiva eurocéntrica que ha caracterizado la interpretación de la historia, de la filosofía, de la cultura y, en especial, de las ideas humanistas en general, sea cuestionada¹¹⁰¹.

¹¹⁰⁰ Cfr. Ibídem, p., 90.

¹¹⁰¹ Se apoya para fundamentar sus argumentos en la opinión de José Luis Gómez, investigador español residente en los Estados Unidos de América, el cual plantea: “La actual pregunta por el ser humano ya no se formula desde una contextualización cultural particular. El pensamiento iberoamericano de la liberación, y con él de los demás pueblos hasta ahora marginados, impone al occidental una perspectiva

Concluyendo, coincidimos con las valoraciones indicadoras de que la filosofía de la liberación constituye una corriente de pensamiento latinoamericano heterogéneo, que se manifiesta en distintas tendencias, pero es evidente que en su seno se agrupa un núcleo mayoritario de hombres y mujeres de buena voluntad a quienes los une el interés común por transformar la realidad latinoamericana. Constituyéndose en una de las expresiones de continuidad de lo mejor de la tradición humanista y desalienadora que ha caracterizado al pensamiento latinoamericano en su historia. Y de hecho y por derecho, forma parte ya de la vida filosófica latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX, y lo seguirá siendo en el XXI, ya que no existe justificación suficiente para que en este milenio en el que nos encontramos, las causas que la engendraron desaparezcan y de ese modo pierda su razón de ser¹¹⁰². Es más, consideramos que en la actualidad todo este amplio movimiento filosófico que tiene lugar en nuestra América constituye un verdadero referente para el quehacer filosófico universal. Se respira filosofía viva y que goza, a pesar de las dificultades, de una buena salud. No obstante, en el ánimo de profundizar y radicalizar más en la apuesta de la liberación, la interculturalidad tiene algunos señalamientos que hacer. Este es el tema que nos lleva al siguiente apartado.

3.3. Insuficiencias interculturales de la actual filosofía latinoamericana. La interculturalidad como asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana

El sucinto bosquejo sobre el desarrollo de la(s) filosofía(s) de la liberación, permite confirmar que el proceso de contextualización tenido lugar en nuestro quehacer filosófico ha significado un paso importante en la dirección hacia la apertura de la reflexión filosófica a la dimensión de la interculturalidad. Resulta evidente que es al mismo tiempo un proceso de intercambio de la filosofía con la realidad cultural de América Latina, un encuentro donde ésta encuentra su verdadero sustento donde echar

intercultural. Se trata de una integración del *otro*, ineludible ya al formular el discurso del *nos-otros*. Se rompe así con la estructura de la modernidad y se opta por un discurso antropológico en el que, con palabras de Zea, “el nuevo hombre no ha de ser el que someta a otros hombres, sino el que impida, de una vez y para siempre esa posibilidad”. Cfr. GÓMEZ MARTÍNEZ, José Luis, *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*, Madrid, EGE Ediciones, 1995, p. 63, cita tomada en GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. Alienación*, o.c., Tomo III, p. 106. También Fornet se hace eco de esta repercusión al plantear: “la filosofía de la liberación, cuyo pensamiento ha empezado a conocerse también en Alemania”. Cfr. APEL, Karl-Otto/DUSSEL, Enrique/FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, p. 7.

¹¹⁰² Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. Alienación*, o.c., Tomo III, pp. 108-109.

raíces para un emerger verdaderamente auténtico¹¹⁰³. Como ha señalado Fornet, la contextualidad no es un ingrediente que se le añade al pensar sino una calidad de saber que acompaña al pensar auténtico desde su origen. Desarrollado, además, en un clima de apertura hacia el amplio movimiento universal del que formamos parte, descartando toda postura indicadora de cualquier vestigio de algún “latinoamericanocentrismo”¹¹⁰⁴. Si lo anterior es muestra del buen espíritu que guía las andaduras filosóficas en nuestra América; ¿qué tiene entonces la filosofía intercultural que poner en cuestión a este desarrollo de las ideas en el continente? ¿Será acaso que lo que debiera ser una unión ya establecida, consolidada y bien llevada entre la riqueza fundamental de nuestra América, su diversidad cultural y su historiografía filosófica, no son, por el contrario, un binomio *bien* establecido? (no decimos: no establecido).

Pero agreguemos algo más. El proceso de contextualización ha contribuido a lograr concretar más el giro innovador que inició ya en el siglo XIX Alberdi y ha conducido incluso a la “culturización” de la filosofía en América Latina, es decir, a descubrir la dimensión de la interculturalidad para nuestra filosofía. Por lo que Fornet valora positivamente este proceso de contextualización y reconoce que significa incluso un aporte importante al descubrimiento de la interculturalidad. Pero, a pesar de ese gran aporte, filosofía e interculturalidad siguen siendo en América Latina una pareja mal avenida. La historia de nuestro continente se ha escrito, y se sigue escribiendo todavía en gran parte, sin contar en serio con la riqueza intercultural que nos caracteriza¹¹⁰⁵. Aquí es adonde queríamos llegar para formular nuestros reclamos, únicamente encaminados a hacer más radical nuestro pensamiento latinoamericano, en el sentido martiano de la palabra, es decir, ir hasta la raíz de nuestra identidad cultural.

Partimos de la hipótesis presentada por Fornet, de acuerdo con la cual la percepción actual de lo intercultural es aún reduccionista y selectivo, impidiendo un pleno

¹¹⁰³ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, o.c., p. 106.

¹¹⁰⁴ Cfr. MIRÓ QUESADA, Francisco, “Universalismo y latinoamericanismo”, *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, No. 19, 1998, pp. 61-78. En el artículo Miró Quesada plantea cómo uno de los aspectos más característicos y originales del filosofar latinoamericano ha sido el *enfrentamiento de dos concepciones de lo que debe ser la filosofía auténtica en América Latina*. El que se hace manifiesto en el enfrentamiento entre dos grupos, por un lado los *universalistas (analíticos)*, y por otro los *latinoamericanistas (políticos)*.

¹¹⁰⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, o.c., p. 107.

descubrimiento de toda la realidad cultural del continente. Cuyo sello distintivo es precisamente la interculturalidad¹¹⁰⁶.

¿Por qué? Las explicaciones a preguntas complejas, como es el caso que nos ocupa, nunca pueden ser sencillas, ni mucho menos monocausales. El proceso de constitución cultural, como ya hemos tenido posibilidad de analizar, fue y sigue siendo de una altísima complejidad en América Latina. No obstante, Fornet plantea las siguientes posibles causas:

Apoyado en el pensamiento de José Martí, señala como primera de ellas la supervivencia de hábitos coloniales de pensar presentes en el quehacer filosófico latinoamericano, que le impide la superación de la nociva práctica de la imitación de ideas y fórmulas ajenas a nuestras condiciones. El estar atentos y pendientes a lo que nos viene de fuera, cierra las puertas al diálogo abierto con la riqueza filosófica de las tradiciones autóctonas. El tenernos a menos de lo que somos, alertado por Martí, está quizá de fondo en toda esta situación. En otras palabras, se trata del uso colonizado de la inteligencia que precisamente se intentó superar con la llamada a la “emancipación mental” del siglo XIX, y del que se hace eco también la *filosofía latinoamericana*. Se delata un uso colonizado de la razón, cómplice en el fondo de la herencia colonial; y ello no sólo debido a que sienten que su agenda filosófica no está realmente al día si no refleja la última moda de la filosofía en Europa o los Estados Unidos, sino también a que buscan –a veces con obsesión– el reconocimiento académico por parte de los “filósofos metropolitanos”¹¹⁰⁷. Llama sobremanera la atención en este punto la “necesidad” de muchos de nuestro pensadores de acudir a citas de “reconocidos” filósofos europeos para justificar sus planteamientos, cuando dentro de nuestra historiografía filosófica podemos encontrar esos puntos de apoyos, y no lo decimos con el ánimo de encerrarnos en nosotros mismos, sino porque queda la duda de que “aquéllos” (los europeos) dan más garantía y seguridad a lo que estamos tratando de expresar, que lo que puedan aportar nuestros pensadores americanos. Y es evidente que mientras perviva esta mentalidad de colonizado la filosofía latinoamericana no podrá abrirse de manera cabal al desafío de la interculturalidad.

¹¹⁰⁶ Ibídem. “El encuentro entre filosofía y realidad cultural propia que ha favorecido el desarrollo de la filosofía latinoamericana es un encuentro que tiene que ser visto como limitado e insuficiente porque en él la filosofía no se encuentra con la realidad cultural latinoamericana como expresión de una rica y viva diversidad de culturas sino que la encuentra en forma reducida y “seleccionada”. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 22.

¹¹⁰⁷ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 22.

En correspondencia con lo anterior, en este segundo momento, señala la opción *de facto* por una visión eurocéntrica que se despliega en nuestros programas de educación “nacional”, y, muy en particular en la formación filosófica que se transmite. La filosofía latinoamericana se contextualiza, como ya hemos apuntado, pero lo hace siguiendo patrones que han sido implementados por la tradición europea, lo que significa, en otras palabras, que sigue siendo la tradición dominante, normativa. El ejemplo, ya reflejado, de la preferencia por los textos escritos, ilustra lo que queremos plantear, ejemplo que se hace más evidente si tenemos en cuenta, como ya hemos apuntado más arriba, cuando se hace en una región donde la tradición de las formas orales es una práctica muy extendida. Un segundo ejemplo está en la aún presente “preocupación” de algunos pensadores por la necesidad de justificar la existencia de una filosofía latinoamericana. La misma duda es señal del no convencimiento de que sí tenemos una práctica filosófica propia. Debate que va más allá de las posiciones “universalistas” y “contextualistas” o “regionalistas”¹¹⁰⁸.

¿Qué clase de hombres somos que no somos capaces de crear un sistema, que no somos capaces de originar un filósofo que se asemeje a uno de tantos que han sido y son claves en la historia de la filosofía? ¿Qué clase de hombres somos? Preguntas que formulaba, con sus dobles intenciones, Leopoldo Zea. En la última de ellas veía el destacado pensador mexicano el centro del problema, el porqué de preguntar por nuestro supuesto derecho a una especial pregunta. A ningún griego se le ocurrió preguntarse por la existencia de una filosofía griega, así como a ningún latino o medieval, ya fuese francés, inglés o alemán, se le ocurrió preguntarse por la existencia de una filosofía; simplemente pensaban, ordenaban, separaban, situaban, definían, esto es, pura y simplemente filosofaban. ¿De dónde nos viene esta extraña preocupación? ¿Por qué llevamos a la historia de la filosofía una interrogante que nunca antes se había planteado? Ahí están los rezagos de la conquista. Lo primero que tuvieron que “demostrar” nuestros aborígenes fue su condición de seres humanos a partir del arquetipo de humano occidental. Por eso, coincidiendo con Zea, nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado. Cuando nos preguntamos por la existencia de una filosofía americana, lo hacemos partiendo del sentimiento de una diversidad, del hecho de que

¹¹⁰⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, o.c., p. 108.

nos sabemos o sentimos distintos. Pero este preguntar ha sido impuesto por la Europa que se inicia en la historia de la llamada modernidad. La Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar¹¹⁰⁹.

Una tercera causa está asociada con la situación que representa el que siendo Latinoamérica un continente políglota, sin embargo, sólo dos lenguas se llevan la supremacía en el trabajo filosófico. El español, y en menor medida el portugués. Las restantes están ausentes, no tienen ninguna presencia activa en la producción filosófica latinoamericana, ni en el campo de la enseñanza ni en el de la investigación, ya no digamos en el sector de las publicaciones. Lo que trae como consecuencia el empobrecimiento de las posibilidades de articulación y de contextualización cultural del trabajo filosófico. Pues es evidente, apunta nuestro autor, que una filosofía “bilingüe” en un continente políglota no puede alimentarse de la experiencia de todas las tradiciones que configuran su contexto, con el agravante en este caso de que su “bilingüismo” hispano-portugués le priva del acceso directo a la experiencia original de los pueblos indígenas¹¹¹⁰. Tratando de encontrar una explicación a lo anterior arriesga Fornet una hipótesis que da cuenta del origen “criollo”, euroamericano, de la inmensa mayoría de los representantes de la filosofía contextual latinoamericana¹¹¹¹. Ante lo cual acotamos que esto sería, a su vez, consecuencia de las políticas de marginación y exclusión desarrolladas a lo largo de la historia latinoamericana en contra de las poblaciones originales. ¿Quiénes podían (pueden) acceder a estudios universitarios?

La cuarta, y última, es la más importante, sobre la que ya hemos venido diciendo algo en las páginas precedentes, nos fue imposible no hacerlo dada la trascendentalidad para todo el tema de la interculturalidad, y con él de la identidad de nuestra América. Esta causa radica en que la filosofía contextual latinoamericana ha reducido la realidad

¹¹⁰⁹ Cfr. ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, o.c., pp. 10-11.

¹¹¹⁰ El escritor peruano José María Arguedas (1911-1969) hacía esta importante reflexión a propósito de uno de sus libros de poemas escritos en quechua: “A medida que iba desarrollando el tema, mi convicción de que el quechua es un idioma más poderoso que el castellano para la expresión de muchos trances del espíritu y, sobre todo, del ánimo se fue acrecentado, inspirándome y enardeciéndome. Palabras del quechua contienen con una densidad incomparable la materia del hombre y de la naturaleza y el vínculo intenso que por fortuna aún existe entre lo uno y lo otro (...) *Demostremos que el quechua actual es un idioma en el que se puede escribir tan bella y conmovedoramente como en cualquiera de las otras lenguas perfeccionadas por siglos de tradición literaria. El quechua es también un idioma milenario*”. Cfr. ARGUEDAS, José María, *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*, Ediciones Salqantay, Lima, 1962, p. 5. La cursiva es nuestra. Cita tomada en MIGNOLO, Walter D., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones Akal, Madrid, 2003, p. 298.

¹¹¹¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, o.c., p. 108.

cultural del continente a la cultura latinoamericana *dominante*, aclarando que ahora lo de dominante no hace alusión a una élite cultural extranjera, sino a la cultura llamada “mestiza”, “nacional”. Mestizaje que si bien es el resultado de un proceso de transformación intercultural, sin embargo, no todos los que se integran bajo ese mestizaje participan de igual forma en la cultura. Pero además, volvemos a precisar: no toda la realidad latinoamericana es *únicamente* mestiza. Como bien señala Fornet, esa cultura (mestiza) es latinoamericana y, en cuanto tal, es propia; pero no es propia de todos. Es por eso que la llama “dominante”, porque domina, asimila, dicta, manda y decide sobre las otras en función de sus valores, pero ella se comporta sorda ante los valores de las demás. Es la cultura de la América Latina que se reconoce como “blanca” y que se ha impuesto en la organización política, social, educativa y religiosa del continente a costa de los pueblos indígenas y afroamericanos. Y ha sido ésta la que la filosofía contextual ha convertido en su interlocutor preferido, llegando a identificarse con la Cultura latinoamericana, como si fuera la única hecha por todas las demás culturas del continente. Puntualizando más sus objeciones apunta Fornet que estamos en presencia de una reducción que alimenta la falacia de la selección o, más exactamente, de la totalidad *seleccionada* que daña al otro en su ser. Pretender presentar el mestizaje como expresión de la cultura latinoamericana resulta un acto de colonialismo cultural que diluye las diferencias y, en la práctica, oprime y margina al otro ¹¹¹².

Hasta aquí las causas que explican las objeciones a la actual filosofía contextual latinoamericana y que le han impedido un mejor encuentro con la diversidad cultural del continente. Pero la solución que se presenta ante el problema no es echar atrás todo lo que se ha avanzado. No es el clásico borrón y cuenta nueva. Es más, Fornet considera que hoy por hoy no hay alternativa coherente al modelo del filosofar contextual. Su propuesta se encamina en la dirección de una radicalización del proceso de contextualización de la filosofía en nuestro continente. Y radicalizar quiere decir reubicar el filosofar contextual en muchos lugares para que pueda brotar con raíces propias en muchos suelos. He ahí el punto nuclear de la propuesta intercultural para la necesaria transformación de la filosofía latinoamericana: la radicalización del actual filosofar contextual ¹¹¹³.

¹¹¹² Ibídem, pp. 109-110.

¹¹¹³ Ibídem, p. 110.

La crítica no va en la dirección de que esta filosofía latinoamericana no tenga en cuenta el contexto propio situacional del que toma su sustento, es decir, de la americanidad de su condición. Creemos que con justeza puede calificarse de filosofía hecha desde América Latina, al margen de las sospechas de que se articula alrededor de un “núcleo duro” de matriz europea. Más bien, la crítica apunta hacia el sentido reduccionista de lo que se entiende por latinoamericano. Ahí es donde precisamente apunta la interculturalidad. Al ensanchamiento de esa concepción. Hacia la pluralidad de lo latino, con las interrogantes que ésta también levanta. De lo que se trataría es de reorientar la brújula hacia el interior de la cultura latinoamericana y, con una lupa de mayor alcance, “localizar”, en el sentido de re-ubicar, re-situar dentro de ella a las voces hasta ahora ausentes de las otras tradiciones genuinas de nuestro continente.

Raúl habla de la filosofía intercultural como una Nueva figura del filosofar contextual latinoamericano, lo que confirma su intención de no romper con el filosofar contextual desarrollado hasta ahora en América Latina. Se trata de una continuidad *creativa*, lo que significa que, además de reconocer logros con los cuales habría que continuar, hay, sin embargo, momentos con los cuales, por el contrario, hay que tomar distancia, romper en el mejor sentido de la palabra, para re-hacer, restaurar, rectificar. La transformación pretendida que, precisamente por ser fruto de la reubicación del filosofar en las diversas matrices culturales del continente, reorienta tanto metodológica como sistemáticamente esa tradición, en el sentido de que la libera de su ubicación parcial en América Latina, para que pueda contextualizarse en cada uno de los contextos culturales de la misma. Se hace evidente que la crítica no va dirigida a la contextualidad del filosofar contextual latinoamericano, sino a la parcialidad con que se ha contextualizado y ha percibido la diversidad cultural. Aclarando más la intención, nuestro autor confirma que de lo que se trata es de ensanchar la base contextual del planteamiento e intentar transformarlo, mediante el aporte de todas las contextualizaciones posibles, en un filosofar que, porque es propiedad de todas las culturas, ya no busca la unidad por la vía reduccionista de la selección, que siempre empequeñece, sino en la convivencia de lo diverso con lo diverso, que es como crece lo universal. “A esta figura del filosofar contextual transformado desde la diversidad cultural de América Latina le doy el nombre de filosofía intercultural latinoamericana”¹¹¹⁴.

¹¹¹⁴ Ibídem, p. 111.

3.3.1. Posibles vías para reencausar el tema de la interculturalidad dentro del quehacer filosófico en nuestra América

Este proceso pudiera tratarse de articular atendiendo a los siguientes momentos¹¹¹⁵:

1. Reubicación de la filosofía aprendida o heredada en el amplio contexto del diálogo de nuestras culturas.

Esto significa la coimplicación de la filosofía dentro de la interculturalidad latinoamericana. No se posiciona frente a esa interculturalidad, sino que es desde ella como expresión de la diversidad cultural real en la que de hecho está y desde la cual debe aprender a ser filosofía, esto es, “aprender a ser filosofía *desde* la diversidad, y no sólo ser filosofía *sobre* la diversidad”¹¹¹⁶.

2. Asunción del ejercicio del filosofar superando el prejuicio universitario según el cual el lugar propio de la filosofía es su historia, la historia de sus tradiciones académicas.

Tres palabras son claves para entender este punto, son ellas: “desfilosofar”¹¹¹⁷, “desprofesionalizar”, lo que se traduce en “desoccidentalizar” la filosofía. Ya que, la universalización del modelo occidental ha sido la causa principal de esa “profesionalización” que convirtió a la filosofía en asunto de “sabios académicos” y la encerró en las paredes de las cátedras universitarias. De ahí que se comprenda mejor lo de la “desoccidentalización” (que no significa, valga la repetición, rechazar esa rica

¹¹¹⁵ Para referirse a este proceso también ha utilizado los términos “deconstructivo crítico de la desoccidentalización conceptual” (“en el cual la filosofía latinoamericana se desfilosofa, es decir, se libera de la concepción de filosofía acuñada por la tradición dominante occidental”) y “constructivo” (“reubicación cultural, es decir, la apropiación de la diversidad cultural en sus diferentes tradiciones, voces y formas de articulación”) para hacer mención a los dos momentos por los cuales debe pasar el actual filosofar contextual latinoamericano para su transformación intercultural. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., p. 251.

¹¹¹⁶ *Ibidem*

¹¹¹⁷ “La transformación de la filosofía en América Latina desde el imperativo de la interculturalidad supone una compleja tarea autocrítica radical que, por implicar la casi disolución de la figura hegemónicamente transmitida de la filosofía, proponemos designarla con el nombre de *des-filosofar* la filosofía. Lo que quiere significar liberar a la filosofía de la cárcel en que la mantiene prisionera todavía la vigente hegemonía de la tradición occidental centroeuropea; romper con el prejuicio de que la filosofía es un producto de la cultura occidental, y mostrar la monoculturalidad de la definición, o comprensión dominante de la filosofía; sacarla de la tendencia a ocuparse consigo misma, con su historia, con sus textos, y ser filosofía de la filosofía; hacer filosofía en interés público, que reflexiona sobre los asuntos públicos y que sabe hablar de ellos públicamente, contribuyendo de esta manera a la formación de un espacio alternativo de opinión pública; abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanos no como objetos de estudio, sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender y estudiar en común”. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía*, o.c., pp. 266-269.

tradición). Lo que se pretende es desplazar la filosofía a las tradiciones culturales, a los suelos en que la humanidad vive en medio de sus avatares y contiendas. La contienda de la filosofía será, pues, la contienda de la gente.

3. Aceptación de la diversidad contextual latinoamericana.

La transformación intercultural significa, como resultado de ese desplazamiento anterior, un modo de practicar la reflexión filosófica que acepta el *renacimiento* de sí misma desde los muchos suelos y raíces culturales del continente, es decir, desde ese mosaico cultural que es nuestra “patria grande”.

4. Concreción en toda su plenitud de nuestra diversidad cultural.

Será una consecuencia directa de ese *renacimiento contextual* referido anteriormente. Posibilitando el poder descubrir la “América profunda”¹¹¹⁸, esa que se mantiene oculta, producto de la percepción parcial de lo latinoamericano, impuesta por la cultura *dominante*. Esa América profunda, que ha sido marginada o reducida a un mundo folklórico asimilable. Descubrimiento que, además, en el campo de la filosofía abrirá espacios para que las culturas amerindias y afroamericanas puedan articular su palabra sin intérpretes e intermediarios; saber escuchar su sabiduría y aprender a convivir con ellos, renunciando a todo intento de colonización, esto es:

5. Reconocimiento y respeto por cada contexto cultural que impide el priorizar o privilegiar una determinada figura de la filosofía.

Ya decíamos anteriormente que “desoccidentalizar” no significa rechazar; la interculturalidad no está reñida con el tener un punto cultural de partida –esto, apunta Fornet, es y será siempre inherente a la condición humana- o, en el caso del filósofo, con tener una posición contextual propia. No es por ahí por donde debe entenderse el punto en el que nos encontramos. Ahora, lo que sí rechaza la manera de ser y de pensar intercultural es cerrar lo propio y elevarlo a criterio sin más. El modo de ser de lo intercultural es la relación entre todos los modos de pensar y hacer filosofía, es decir el reconocimiento de la pluralidad de las figuras en que ésta se puede practicar. Por eso, puntualiza nuestro autor, que por respeto al hecho de la pluralidad filosófica, el filosofar intercultural latinoamericano no debe priorizar ninguna figura filosófica contextual. Su programa busca más bien el crecimiento de la pluralidad en la equidad de todos. Pero,

¹¹¹⁸ Cfr. KUSCH, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, 1975.

ese respeto a la pluralidad de la filosofía no significa aislar las filosofías en su pluralidad, lo que nos lleva a definir el siguiente punto.

6. Invitación al diálogo entre las filosofías contextuales del continente.

Filosofía intercultural latinoamericana es, a este nivel, no filosofía de las culturas latinoamericanas sino el encuentro de las filosofías de las culturas del continente, cuya finalidad es multiplicar las relaciones e interrelacionar las relaciones con sus respectivas interpretaciones. No se busca en ningún momento una metafilosofía, una filosofía englobante de todas las filosofías contextuales, sino hacer presente la universalidad como ejercicio de comunicación entre filosofías. Y añade Fornet que este ejercicio puede bien significar un esfuerzo en el que las filosofías contextuales realizan también la universalidad de la filosofía¹¹¹⁹.

Tratando el tema de la comunicación de líneas de pensamientos diferentes en América Latina, Francisco Miró Quesada haciendo referencia a las posiciones “universalistas” y “latinoamericanistas”, da cuenta de cómo no debe haber distanciamientos entre ellos. Parte de su propio ejemplo, inicialmente de lleno identificado con la línea universalista, es decir, con la filosofía teórica (especialmente los temas de lógica, epistemología y ética). Sin embargo, el propio diálogo con filósofos de ambos grupos y el desarrollo de la crítica ideológica, lo condujo hasta la visión frontal de su propia realidad. “Me di cuenta, señala, de que no conocía lo que verdaderamente era mi patria. Nunca se me había ocurrido pensar en que la realidad donde vivía y filosofaba, borracho de teoría, enamorado de Leibniz, de Kant y de los *Principia Mathematica*, era una realidad dramática escindida en dos partes, una de ellas pequeña y colmada de privilegios y la otra una inmensa mayoría de hombres y mujeres que vivían en la inopia y el desamparo. Y entonces comprendí que ellos también me ignoraban y me consideraban extranjero. En pocas palabras: que yo formaba parte de la oligarquía. Ante semejante situación, ¿qué debería hacer un filósofo? No había sino una respuesta: utilizar todos sus recursos intelectuales para contribuir, en la medida de lo posible, a restañar el desgarramiento que, desde la Colonia y la era de la república, sufría el Perú”¹¹²⁰.

Tomada la decisión, se dio a la tarea de escribir en diferentes medios de prensa y tratar el tema en los congresos de filosofía. Pero todo esto sin descuidar su interés por la filosofía teórica, pues como plantea: “era esta última la que me había revelado la

¹¹¹⁹ Ibídem, pp. 113-114.

¹¹²⁰ Cfr. MIRÓ QUESADA, Francisco, “Universalismo y latinoamericanismo”, o.c., p. 65.

necesidad de meditar sobre nuestra propia realidad, y esta meditación me había conducido a la denuncia de la opresión y la injusticia”¹¹²¹. ¿No constituye este un ejemplo de que el diálogo es posible entre las filosofías del continente? Diálogo que no privilegia ninguna figura en particular, pero que es consciente de que, a través de él, el filosofar latinoamericano puede renacer con fuerzas renovadas fruto de la intercomunicación fecunda. Como bien dice Romero, “utilizando todos los recursos intelectuales” de que disponen. Y, finalmente, ¿no es un ejercicio de la realización de la universalidad de la filosofía?

7. Reclamo del paso que nos permita trascender de la teoría a la praxis.

En este último momento se hace hincapié en el lado práctico de la propuesta. Como bien señala Fornet, “no se trata únicamente de transformar nuestra manera filosófica de pensar, sino de cambiar también las formas en que ponemos en práctica esa nuestra filosofía”. De esta manera los pasos prácticos bien pudieran encaminarse hacia las siguientes direcciones:

- a. Exigencia de un puesto central para el estudio de las culturas autóctonas en la carrera de filosofía. ¿No son las tradiciones culturales el lugar contextual propio desde donde se articula el pensamiento filosófico? Pues, entonces, hay que ir a conocer “nuestra Grecia” la que nos es más necesaria, como nos indicó Martí. Pero, aquí hay un segundo momento muy importante. ¿A quién (quiénes) se debería convocar para este ejercicio? ¿No es hora ya de que sean los propios miembros de esas comunidades los que trasmitan sus propias cosmovisiones? Y personal muy preparado tienen ellos. ¿O seguiremos exigiendo los títulos académicos para que puedan acceder a la plantilla del “profesorado”?
- b. Necesidad de una reestructuración de nuestras universidades, orientadas según los intereses de los grupos dominantes y dirigidas a la preparación de los profesionales según los patrones y las demandas del modelo occidental de civilización. Concretamente se apuesta por la multiplicación de los lugares de formación (filosófica) que incluya una ampliación a nivel lingüístico. Es necesario crear centros de filosofías contextuales que trabajen en su propia lengua y asuman ellos mismos la tarea de la interpretación y de la traducción.

¹¹²¹ Ibídem

- c. Ampliación de las fuentes que actualmente son empleadas en la enseñanza de la filosofía. Es decir, superar el culto al texto escrito. Debemos aprender a trabajar la rica tradición oral, con la simbología, con las prácticas de la vida cotidiana y su sabiduría profunda. Esto conduciría a la filosofía a estar atenta a las prácticas de saber de los miembros de cada cultura, pero para eso hay que superar la filosofía de manual, por muy completa que sea. Y es que, “la filosofía intercultural no quiere ser sólo el foro de los “profesionales” del pensar, llámense “sofos”, “tlamatinime” (término náhuatl que literalmente significa “los que saben algo o los que saben cosas”) o “saila”, sino también el foro de culturas filosóficas vivas articuladas en torno a la vida cotidiana de sus miembros. No olvidemos que, en última instancia, se trata de convivencia, y que ésta requiere la experiencia y el aprendizaje de todos los afectados”¹¹²².

3.3.2. 1992: la interculturalidad latinoamericana a prueba

Es muy significativo constatar lo que significó la fecha de 1992 a favor de la defensa de la diversidad cultural latinoamericana, marcada por todas las acciones emprendidas por el Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos. Esta fecha representó un acontecimiento histórico decisivo para dejar al descubierto el déficit de interculturalidad en los estados latinoamericanos y sus culturas “nacionales”. Con estas movilizaciones los indígenas y afroamericanos reafirmaron su presencia como sujetos de su propia historia, y con derecho a una cultura propia¹¹²³. Provocando también un giro en las condiciones de interpretación de la historia y de la cultura en América Latina. Pueblos que defienden sus diferencias, que movilizan la vitalidad de sus tradiciones y afirman la diversidad, son pueblos que demuestran con su simple presencia que en América Latina historia y cultura se gestan en plural y que, en consecuencia, hay que contar con ellos

¹¹²² Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, o.c., p. 115.

¹¹²³ Mención para la “Campaña 500 Años de Resistencia Indígena y Popular” lanzada en Bogotá en octubre de 1989 en el marco de un primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas con la participación de treinta organizaciones procedentes de diecisiete países. A partir del segundo Encuentro, celebrado en Guatemala en 1991, la campaña de resistencia asume su nombre definitivo al integrar a la población negra y afroamericana en su programa de acción: “Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”. Ver la documentación en “Memoria del Encuentro latinoamericano de organizaciones campesino-indígenas”, en JUNCOSA, José, (comp.), *Documentos indios II*, Quito, 1992, pp. 283-211; Secretaría Operativa (ed.), *Memoria del II Encuentro continental de la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, Guatemala, 1991; y Secretaría Operativa Continental (ed.), *Memoria del III Encuentro continental de la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, Managua, 1993. Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 25.

tanto en la interpretación como en el diseño de América Latina. Pero, ¿cómo reaccionó la filosofía latinoamericana ante esta situación histórica tan densa en un sentido intercultural? ¿Lo ha asumido, como en el caso de la teología, como un *kairós*, un momento propicio, tiempo favorable para promover una reorganización económica, social, política, cultural e institucional de América Latina?¹¹²⁴

Que la filosofía latinoamericana asumió como suya la fecha de 1992, no hay dudas. Amplios espacios se abrieron para la reflexión y el debate en torno a tan señalada efemérides. Fue unánime la repercusión en todo el continente. No obstante, se pregunta Fornet, ¿se acertó a ver en 1992 un momento oportuno para su apertura intercultural y su reformulación desde el diálogo entre iguales con los pueblos indígenas y afroamericanos? No hay que indagar mucho para darnos cuenta de cuál es la respuesta a la interrogante. La cuestión de la interculturalidad sigue siendo una “tarea pendiente”, que por estar pendiente, depende de una necesaria toma de conciencia aún mayor. Su respuesta está avalada luego de analizar los trabajos de “grandes nombres” de la filosofía latinoamericana, como son los casos de Leopoldo Zea (quien fue desde 1987 el coordinador general de la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario), Arturo Ardao, Arturo A. Roig, Enrique Dussel, Luis Villoro y Juan Carlos Scannone.

Sin entrar a exponer todos los detalles de los análisis, presentamos aquellos puntos considerados más importantes, confirmando así las críticas planteadas¹¹²⁵.

a. Leopoldo Zea (1912-2004)

Inicia con la obra de Zea señalando que en la coyuntura histórica de 1992 lo que está en juego para él es el futuro del proyecto latinoamericano como proyecto, bien entendido, de una comunidad de pueblos que se encuentran y reconocen en la herencia latina. Y si se puede hablar de algún cambio en la posición filosófica de Zea a partir de 1992, es que el discurso latinoamericanista (que acentuaba la diferencia de América Latina frente a España y a Europa en general) empieza a ser sustituido por un discurso

¹¹²⁴ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., 27. Como documentación ejemplar de este nuevo proceso de transformación en la teología latinoamericana se podría revisar el desarrollo de las teologías indias y afroamericanas. Por ejemplo: *Teología india: Primer encuentro taller latinoamericano*, México/Quito, 1992; *Teología india: Segundo encuentro taller latinoamericano*, México/Quito, 1994; *Teología india: Tercer encuentro taller latinoamericano*, Cuzco 1998; y *Teología india: Cuarto encuentro ecuménico latinoamericano*, Asunción, 2003; *Primer encuentro continental de teologías y filosofías afro, indígena y cristiana*, Quito, 1995; *Teología india mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales*, México, 1993, entre otras muchas.

¹¹²⁵ Todos los detalles pueden consultarse en el texto que venimos trabajando en este momento: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, entre las páginas 28-74.

iberoamericanista preocupado por subrayar la comunidad de origen y destino entre América Latina e “Iberia”. Pero esto no es una apertura intercultural sino un programa de reconciliación. En Leopoldo Zea la filosofía latinoamericana continúa promoviendo su selectiva y reductora visión de la diversidad cultural de América Latina, sin decidirse a iniciar un proceso de corrección reparadora que la reconcilie, por el diálogo intercultural, con las culturas amerindias y afroamericanas¹¹²⁶.

b. Arturo Ardao (1912-2003)

Muy parecido es el del uruguayo, para quien 1992 es también ocasión para reafirmar el origen y la vocación latina de América Latina y proyectarla como región cultural de la romanidad¹¹²⁷. Basándose sobre todo en el estudio de las ideas filosóficas (europeas) en América Latina, su concepción de la filosofía latinoamericana como filosofía que en su curso de constitución como tal alcanza ciertamente grados notables de autenticidad y de autonomía, pero justo como expresión cultural de la herencia latina, esto es, de la adaptación y transformación de la misma en lo que él llama América Latina, pues, Arturo Ardao trabaja con un concepto culturalmente reducido de filosofía latinoamericana, que presenta además el escollo de que supone la validez universal del patrón filosófico elaborado por la tradición europea¹¹²⁸.

c. Arturo Andrés Roig

Coincide Fornet en apuntar que en este caso la situación es de mayor complejidad, porque en su concepción del problema logra llegar más lejos y acercarse a los presupuestos de la interculturalidad en nuestro continente. De esta manera se constituye en uno de los representantes más significativos de la filosofía latinoamericana con aportaciones importantes en este sentido.

No obstante, la interpretación de Roig, a pesar de su clara posición crítica y liberadora en el debate sobre “1992”, deja claro sin embargo que para él, como para Leopoldo Zea,

¹¹²⁶ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., pp. 30-31. Sobre Leopoldo Zea se pueden consultar: *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México, 1990; “América: ¿descubrimiento o encubrimiento?”, *Cuadernos Americanos* 1, 1985, pp. 93-104; *Regreso de las carabelas*, México, 1993; *América en la historia*, México, 1957; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, 1974; *Filosofía de la historia americana*, México, 1978; “La latinidad como definición”, *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Bogotá, 1989, pp. 200 y sgs.

¹¹²⁷ Sobre Arturo Ardao: *Romania y América Latina*, Montevideo, 1991; *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, o.c.; “El concepto de fundadores de la filosofía latinoamericana”, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, 1987.

¹¹²⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 33.

la tarea del propio descubrimiento –que es la cuestión de la identidad- encuentra la condición de su posibilidad histórica en la “historia compartida”¹¹²⁹ que se inicia en 1492; y que reconoce “la hemos ido haciendo en buena medida con herramientas culturales comunes con las que nos identificamos y nos interrelacionamos de modo directo y, cómo no decirlo, también de modo fraterno”¹¹³⁰. De esta manera, volvemos a encontrarnos con que es la América Latina mestiza y criolla la que se toma como eje central para enfocar el problema de la identidad cultural. No obstante, esto no le impedirá denunciar que también la violencia cultural sobre “etnias y clases sociales” ha formado parte de este proceso de constitución americana¹¹³¹.

Pero, precisamente, por considerar la “historia compartida” como la condición fundante del proceso cultural latinoamericano, no plantea la tarea de la revisión de la génesis de lo que él llama la propia identidad latinoamericana, como una tarea de alcance intercultural. “La violencia de unas formas culturales sobre otras”, vista a la luz de la cultura latinoamericana, se percibe sólo como un fenómeno intracultural, como el mismo Roig señala: “La cuestión de la identidad, nuestro descubrimiento es, pues, también un intento de diálogo intracultural”¹¹³².

A continuación presentamos lo que considera Fornet constituye el paso decisivo en la formulación de Roig:

“El diálogo filosófico intercultural exige, para ser posible, una reformulación epistemológica del saber filosófico, que no es ajena a una decodificación ideológica”¹¹³³.

¹¹²⁹ Cfr. ROIG, Arturo A., “Descubrimiento de América y encuentro de culturas”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 1, Buenos Aires, 1994, p. 17, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p.35.

¹¹³⁰ *Ibídem*

¹¹³¹ “Lógicamente que lo primero que se ha de plantear en este sentido es cómo hemos construido hasta ahora nuestra propia identidad y si ella no ha estado afectada, del mismo modo, por desencuentros graves, principalmente en relación con etnias y clases sociales, resueltos mediante la violencia de unas formas culturales sobre otras”. Cfr. ROIG, Arturo A., “Descubrimiento de América y encuentro de culturas”, o.c., p. 22, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p.35.

¹¹³² *Ibídem*

¹¹³³ Estas palabras de Roig formaron parte de su ponencia “Filosofía latinoamericana e interculturalidad” en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en São Leopoldo (Brasil) del 6 al 11 de abril de 1997. Fornet las califica como el “giro intercultural” en la obra filosófica de Roig. Porque, además, tiene la importancia de ser, el trabajo en que por primera vez uno de los representantes de la filosofía latinoamericana tematiza en forma expresa el horizonte de la interculturalidad y trata de esbozar las consecuencias de la misma para el filosofar desde América Latina, concluye Fornet. Cfr. ROIG, Arturo A., “Filosofía latinoamericana e interculturalidad”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Unterwegs zur interkulturelle Philosophie. Dokumentation des II Internationalen Kongresses für*

Es innegable que con esta formulación Roig da un salto en relación con los otros pensadores latinoamericanos y se adentra, aunque no lo suficiente, en las causas de las deficiencias del tratamiento del tema intercultural en el continente. Con lo cual, desde luego, coincide Fonet. En la argumentación de Roig la tematización consciente del tema de la interculturalidad como perspectiva que debe tenerse en cuenta en el método de la filosofía latinoamericana es al mismo tiempo motivo para advertir, con intención crítica desde la perspectiva liberadora de la filosofía latinoamericana, sobre ciertos peligros que puede conllevar una perspectiva culturalista de la interculturalidad, al separar la práctica cultural de procesos sociales y de géneros. Esta advertencia crítica le parece a Fonet que puede ser una de las grandes aportaciones de la filosofía latinoamericana (de la liberación) al diálogo intercultural en el ámbito de la filosofía mundial, ya que se orienta a la conjugación de la liberación y la interculturalidad. Hace por tanto, una aportación substancial al “descubrimiento” y/o “redescubrimiento” de lo intercultural por la filosofía latinoamericana. Sin embargo, en su planteamiento se percibe un déficit intercultural que resulta, a juicio de Raúl, de una comprensión demasiado puntual de la interculturalidad, pero también de no haber llevado tampoco la incorporación de lo intercultural hasta sus últimas consecuencias. Roig, entiende entonces la filosofía intercultural como una forma determinada de filosofía, como una especie de etnofilosofía, que, lejos de superar el horizonte abierto por las filosofías de la liberación, se inscribe en dicho horizonte justo como una variante de su luz¹¹³⁴.

Otra limitación de la propuesta de Roig la encuentra Fonet en la persistencia a mantener el discurso de los “textos fundacionales”, es decir, de los “textos clásicos” de

interkulturelle Philosophie, Frankfurt a. M., 1989, p. 130, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 37. Es oportuno dejar consignada en este momento la siguiente nota del propio Fonet que confirma lo que habíamos analizado en el caso de Leopoldo Zea y veremos más adelante en Enrique Dussel. “Debo indicar que Leopoldo Zea y Enrique Dussel participaron en el I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural que se celebró en la Ciudad de México del 6 al 10 de marzo de 1995. Pero ni Zea ni Dussel supieron aprovechar esta ocasión para tematizar la cuestión de la interculturalidad en relación con la filosofía latinoamericana o sus respectivas versiones de la misma. En su ponencia, Zea habló de una “cultura del hombre” como cultura universal que haga posible compartir el progreso de la humanidad sin excluidos, mientras que Dussel, a pesar del prometedor título de su ponencia, se limitó a presentar su conocida interpretación de la modernidad europea”. Cfr. ZEA, Leopoldo, “Cultura del hombre y cultura natural”, y DUSSEL, Enrique, “Modernidad y diálogo intercultural”, en Universidad Pontificia de México (ed.), *Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Intercultural*, México, 1999, pp. 3-7 y 12-27, en *Ibidem*, p. 37.

¹¹³⁴ “La filosofía intercultural y, dentro de ella, la etnofilosofía, no son más que rostros de una filosofía liberacionista, la que tiene, entre otros de sus objetos, aquellas relaciones entre culturas y etnias, pero también, y primariamente, enfrentar el patriarcalismo como categoría omnicomprensiva de todas las formas de dominación y subordinación humana”. Cfr. ROIG, Arturo A., “Filosofía latinoamericana e interculturalidad”, o.c., p. 139, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 40.

la filosofía latinoamericana, para referirse con ello sólo a obras de autores “criollos” a partir del siglo XVII. Se excluye así de los comienzos fundacionales de la filosofía latinoamericana las tradiciones y los textos de las culturas autóctonas. Esto constituye uno de los puntos claves, como hemos venido analizando, del problema del tratamiento de la interculturalidad dentro del pensamiento filosófico del subcontinente. Es decir, que aunque el paso dado por Roig es importante y significativo, no alcanza, sin embargo, a profundizar y desplegar un pensamiento intercultural que sea capaz de reconducir nuestro quehacer filosófico por ese necesario camino.

Pudiera incluso pensarse, y con esto le pone punto final a la propuesta de Roig, que el propio nombre de “América Latina”, por su indudable connotación eurocéntrica y excluyente, pudiera constituir un impedimento o excusa para afrontar ese reto en toda su radicalidad, recordemos que ya José Martí propuso el nombre, interculturalmente más apropiado, de “nuestra América”, para nombrar una América incluyente configurada por todos sus pueblos y culturas, al que se une el nombre kuna de “Abya Yala” (“tierra en plena madurez”) propuesto por los pueblos indígenas de América como sustituto de América Latina¹¹³⁵. De ahí que concluya Fornet llamando la atención sobre el momento en que nos encontramos, como el indicado para asumir esta propuesta y comenzar a revisar también nuestros hábitos de nombrar el continente.

d. Enrique Dussel

Detenido análisis le dedica a valorar en la justa medida la apuesta del destacado filósofo argentino. Reconoce la notable importancia que revisten las interpretaciones de lo que significó la fecha de 1492 para nuestro continente y la humanidad. En Dussel, a no dudarlo, señala, hay una radicalización notable a la hora de desvelar lo que “eufemísticamente se ha dado en llamar Encuentro de dos Mundos”. Su lectura a partir

¹¹³⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 41. El nombre Abya Yala se proclamó “nombre propio” del continente en la reunión del Consejo Mundial de Pueblos Indios tenida en 1975 en Port Alberni, Canadá. Cfr. PAGANOS, Carlos, “Abya Yala: liberación de América”, *Abya Yala* 4 (1998), pp. 14-16. La revista *Abya Yala* se publica en Costa Rica, desde 1996, por la Fundación Coordinadora Pastoral Aborigen (FUNCOPA) y el Instituto de Estudios de las Tradiciones Sagradas de Abya Yala (IETSAY). Este Instituto publica además una serie con el título de “Textos sagrados” que recoge y difunde en forma escrita tradiciones indígenas. En la solapa de la serie se puede leer: “IETSAY es una iniciativa de los pueblos indígenas, para investigar, sistematizar y difundir de forma respetuosa la cosmovisión de los pueblos originarios de Abya Yala (hoy llamado América)”. Por otra parte, en Quito tiene su sede la editorial Abya Yala y el Centro Cultural Abya Yala, que desde 1975 tiene como tarea “rescatar, documentar y difundir los valores culturales de los pueblos indígenas”. Cfr. *Abya Yala UPS publicaciones*, en <http://www.abayala.org/index.php>.

de la visión del “Otro”, del lado sufriente, herido y colonizado demuestra una apuesta hermenéutica y metodológica diferentes.

Situándose intencionalmente en la perspectiva de la visión europea del “1492”, Dussel muestra cómo la ideología eurocéntrica se encarna en distintas figuras históricas (invención, descubrimiento, conquista, colonización, conquista espiritual y el encuentro de dos mundos) que, a pesar, de sus matices propios deben ser críticamente revisadas como variaciones de una dialéctica de dominación imperial que no deja lugar propio, ni físico, ni cultural, a la alteridad del “Otro”. La tesis central de Dussel busca mostrar el lugar de América Latina en la historia universal de la que se ha excluido¹¹³⁶.

Sin duda, la inversión de la postura argumentativa corresponde en Dussel a una decidida toma de posición por la América que sufre en el cuerpo del indio y del esclavo africano o sus descendientes. La “opción racional y ética” que hay que tomar ante “1992” es, pues, una opción por Amerindia; y no, como en Leopoldo Zea, una opción por la América criolla o mestiza. Y es por esto por lo que la inversión hermenéutica se concretiza en una argumentación que quiere sacar a Amerindia del encubrimiento eurocéntrico, mostrando su lugar en la historia de la humanidad a partir precisamente de su lugar propio, es decir, desde su propia visión. Es por eso que considera Fornet, que este paso representa el momento culminante en la argumentación de Enrique Dussel. Incluso el pensador argentino destaca la figura social del “filósofo” dentro de algunas culturas aborígenes con un mayor nivel de desarrollo social¹¹³⁷.

La presentación que hace Dussel en la obra que venimos analizando muestra una indiscutible y meritoria sintonía con la “voz del Otro”. Sin embargo, hay momentos en su argumentación que evidencian limitaciones desde el punto de vista del planteamiento intercultural. No es interés en este momento de nuestra investigación profundizar en el análisis detallado que hace Fornet-Betancourt al respecto. Por lo que nos limitamos a

¹¹³⁶ “Con razón se ha afirmado que América Latina quedaba excluida, como fuera de la historia. La cuestión es proponer una “reconstrucción” que sea histórica y arqueológicamente aceptable y que al mismo tiempo corrija la desviación eurocentrista”. Cfr. DUSSEL, Enrique, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992, pp. 103-104. Es interesante constatar con Fornet, que en este sentido Dussel hace honor a Leopoldo Zea, el cual en su libro, *América en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, había hablado de “América al margen de la historia”. “En 1962, estando en París, leía el libro de Zea, donde decía: América latina está fuera de la historia”, y desde ese día me propuse encontrarle un lugar”, cita tomada en FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., pp. 45-46.

¹¹³⁷ “Entre las culturas nómadas (primer grado) o de plantadores aldeanos (como las de los guaraníes) no había diferenciación social suficiente para que se distinguiera una función como la del “filósofo”. Mientras que en las culturas urbanas se perfila claramente esa figura social”. Cfr. DUSSEL, Enrique, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, o.c., p. 136.

recoger sólo algunas de las insuficiencias señaladas, que como el mismo Fornet especifica, y hemos podido constatar luego de la exhaustiva lectura de su texto, nada tienen que ver con una postura hipercrítica de los planteamientos de Dussel y sí, por el contrario, con un sentido crítico intercultural.

Dussel mantiene como paradigmática la cultura filosófica occidental en su vertiente dominante de autocomprensión de la filosofía como un saber técnico, profesional, que, para ser tal, tiene que alcanzar un alto grado de abstracción, de reflexividad y de articulación racional, sin olvidar obviamente el dominio del método. Su camino para afirmar que hay filosofía en la cultura náhuatl tiene como trasfondo comparativo la figura (occidental) de la filosofía como “pensamiento reflexivo abstracto”¹¹³⁸. Ciertamente intenta ver desde dentro, “con los ojos del Otro”, pero buscando una filosofía que corresponda en su forma a lo que habitualmente se suele llamar filosofía. Muy en relación con lo anterior, asume como criterio para discernir si hay o no pensamiento en sentido filosófico la idea del progreso lógico y racional que supondría el tránsito superador del mito al logos¹¹³⁹.

Asume como evidencia universal que la filosofía es una función intelectual cuyo ejercicio requiere un lugar de aprendizaje especial, que no es ni la historia ni la vida ni la comunidad misma, sino la “academia”, la “escuela”. Es decir, acota Fornet, el supuesto del filósofo como pensador individual y profesional que aprende su oficio en la institución adecuada para ello¹¹⁴⁰.

Por último, si bien se refiere a los muchos nombres propios del “Otro” y aboga por el respeto de la alteridad en la pluralidad de sus nombres, prefiere sin embargo hablar del “Otro” en singular. Preferencia que para Fornet estaría asociada a la propia estrategia argumentativa de Dussel y, justamente por eso le parece problemática. Su discurso sobre el “Otro” en singular se muestra como un momento constitutivo de una lógica y una estrategia argumentativa que responden a la exigencia de crear las condiciones hermenéuticas e históricas para el diálogo de América Latina con Europa (y en este sentido –apunta Fornet-, el discurso de Enrique Dussel afirma y promueve un aspecto

¹¹³⁸ *Ibidem*

¹¹³⁹ “Más allá de todo mito, la razón azteca afirmaba (...)”. Además: “(...) habiéndose superado una razón mítica –estricta razón filosófica entonces- (...)”. *Ibidem*, pp. 142-143.

¹¹⁴⁰ “Allí los jóvenes (...) tenían una vida absolutamente reglamentada, cuyo centro consistía en los “diálogos” o las “conversaciones” entre los sabios (...) El fruto de la enseñanza era el conocer “la sabiduría” ya sabida (momachtique), para con ella poder articular una “palabra adecuada” (...) (como en la Academia o el Liceo)”. *Ibidem*, p. 140.

intercultural, a saber, el diálogo del “Otro” latinoamericano con el “Otro” europeo); pero olvida la afirmación de la interculturalidad hacia dentro que impone la diversidad cultural, lingüística, étnica y religiosa de lo que llamamos América Latina¹¹⁴¹.

e. Luis Villoro

En este autor se trata sobre todo del impacto que le produce la coyuntura histórica de 1992 en la peculiar figura del proceso de movilización indígena iniciado en México con el levantamiento neozapatista en Chiapas en enero de 1994. Estos últimos acontecimientos, leídos en el contexto del amplio movimiento intelectual por los 500 años, provocan un giro en su obra filosófica en la dirección de una filosofía ético-política, que reconoce como uno de los focos centrales de reflexión la cuestión de la diversidad cultural y de la reorganización de las relaciones culturales y políticas entre los pueblos a la luz de una universalidad respetuosa de lo propio; curada, por el ejercicio de la tolerancia, de todo resabio colonialista o imperial¹¹⁴². En Villoro nos encontramos con un pensamiento que ha incursionado con amplitud y profundidad en los aspectos relacionados con la diversidad cultural continental. Sobre algunas de sus aportaciones nos hemos referido en momentos anteriores de nuestro trabajo. Coincidiendo con estas apreciaciones, Fonet dedica amplio espacio a exponer la propuesta del mexicano, destacando los muchos aciertos pero, también señalando los puntos que a su juicio requerirían de reformulaciones que los hagan más afines a los postulados de la filosofía intercultural.

Uno de los aspectos importantes en la propuesta de Villoro está en la defensa del derecho de autonomía de los pueblos indígenas, para lo cual se apoya en el derecho internacional vigente y en la argumentación histórica¹¹⁴³. Coincidiendo con Fonet, es

¹¹⁴¹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., pp. 54-55. Recomendamos remitirse a la respuesta de Dussel a la interpelación de Fonet. Se encuentra en este propio texto entre las páginas 123-160. La misma amplitud que le confiere el propio Dussel, donde un primer momento lo dedica a hacernos saber su detallado itinerario intelectual, presupone que comentarla y analizarla requeriría prácticamente un capítulo independiente dentro de esta tesis doctoral.

¹¹⁴² Cfr. Ibídem, p. 58. Sobre Villoro se pueden consultar, VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, 1950; *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, 1953; *Estado plural. Diversidad de culturas*, o.c.; *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, 1997.

¹¹⁴³ “México fue constituido como un Estado nacional a partir del proyecto de una minoría, a principios del siglo XIX: una minoría criolla mestiza que quiso construir desde cero la nación, conforme al modelo del Estado nacional europeo que deviene desde las revoluciones norteamericana y francesa. El Estado nacional se concibe como una entidad nueva que es el resultado de una serie de individuos que se reúnen, pactan entre sí y constituyen una nueva entidad que homogeniza y unifica a esta totalidad de individuos. En la Constitución de Apatzinguán primero, luego en la Constitución de 1824 y las Constituciones

evidente que aunque el autor no utilice explícitamente el término intercultural, hace valer, de hecho, una percepción intercultural de la realidad social, política y cultural de México en su argumento histórico; pues sin ella sería incomprensible e infundada la constatación crítica de que el Estado nacional mexicano no es el resultado de un consenso entre todos los grupos o pueblos afectados por la constitución del mismo en el siglo XIX.

Las exigencias del respeto a la diversidad cultura y el reconocimiento de ese otro que conforma la realidad total mexicana, apunta también al reconocimiento de las instituciones culturales indígenas; es más, para Villoro, esa igualdad, señalamos con Fornet, es condición para la práctica de la convivencia de la interculturalidad en un sentido fuerte¹¹⁴⁴.

No considera Fornet tergiversar el argumento de Luis Villoro a favor del derecho de autonomía de los pueblos indígenas, si ve en el ejercicio libre de dicho derecho la base para el marco donde se haga realmente posible una verdadera relación intercultural. Así entendido su argumento es, pues, una prueba concreta de su clara percepción del desafío intercultural con el que el despertar de los pueblos indígenas confronta hoy a América Latina¹¹⁴⁵.

Villoro denuncia el carácter impositivo que ha acompañado el proceso de universalización de los cánones culturales occidentales, imponiéndose a los patrones culturales autóctonos. Esta “tendencia a la universalización de la cultura no ha sido obra de la comunicación racional y libre sino antes bien, de la dominación y la violencia”¹¹⁴⁶. Esto lo lleva a considerar cómo entonces es perfectamente comprensible que este proceso de homogeneidad se vea acompañado por una fuerte reacción en sentido contrario que busca entonces “afirmar el valor insustituible de las particularidades culturales, su

posteriores, la nación mexicana se constituye como una entidad nueva a partir del proyecto de un grupo criollo-mestizo (...) en este pacto del grupo criollo-mestizo no entran para nada los pueblos indígenas. Nadie le consulta a ningún pueblo indígena si quiere formar parte de este pacto o no. Los pueblos indios están excluidos en realidad de este pacto, que llevado a cabo por los mestizos y los criollos, es el que constituye la nación mexicana y el que se impone a los pueblos indígenas”. Cfr. VILLORO, Luis, “En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas”, *Cuadernos Americanos*, (Nueva Época), Número 56, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 215.

¹¹⁴⁴ “Tenemos mucho que aprender de ellos y ellos tienen mucho que aprender de nosotros. Hagamos intercambio de culturas, respetando sus derechos culturales. Derecho a que ellos mismos organicen su cultura y su ámbitos educativos”. *Ibidem*, p. 224.

¹¹⁴⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., pp. 58-60.

¹¹⁴⁶ Cfr. VILLORO, Luis, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, en OLIVÉ, León (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 131.

derecho a la pervivencia y la defensa de las identidades nacionales y étnicas”¹¹⁴⁷. Así surge, al parecer, un conflicto entre supuestos valores universales y supuestos valores particulares: universalidad versus particularidad, autenticidad versus heteronomía o enajenación. Pero para el mexicano esto no es más que un pseudodilema, al concebir la cultura no como un patrimonio cultural a conservar, sino, más bien, como un proceso abierto y dinámico controlado por sus sujetos y con el fin de lograr la mejor realización de los mismos¹¹⁴⁸.

Lo que hemos podido observar y analizar de la propuesta de Luis Villoro, atestigua de manera ejemplar cómo asume realmente el desafío intercultural, y ensaya una reflexión filosófica que hace de este desafío una de sus preocupaciones contextuales centrales y busca, en consecuencia, desarrollarla como respuesta ante él proponiendo posibles vías y estrategias para la reestructuración del mundo actual a partir de relaciones culturales libres y autodeterminadas, esto es, señala Fornet, exentas de todo resabio colonialista. Con la perspectiva abierta por Villoro la filosofía latinoamericana ha dado otro gran paso en el camino hacia la apertura intercultural. No obstante, su planteamiento también presenta ciertas deficiencias o limitaciones, ya que parece detenerse a medio camino y no llegar hasta las últimas consecuencias implicadas en la aceptación del desafío de la diversidad cultural como tarea de radical revisión y recreación de nuestros hábitos de pensar y de construir cultura¹¹⁴⁹.

¿Cuáles serían esas insuficiencias a las que se refiere Fornet-Betancourt?

En primer lugar llama mucho la atención la idea que postula Villoro, según la cual “existen formas de cultura más racionales que otras”¹¹⁵⁰, subrayando además que se trata de una idea que es “inherente a la noción de racionalidad”¹¹⁵¹. Y, aunque en él hay un reconocimiento explícito del uso plural de la razón¹¹⁵², su argumentación da la impresión de orientarse *preferencialmente* en un modelo de racionalidad del que no se puede decir que sea intercultural, es decir, resultado de un proceso de interacción entre usos culturales diversos de la razón, porque privilegia formas que son reconocibles justo como occidentales para discernir y definir lo que puede y debe ser considerado como

¹¹⁴⁷ Ibídem

¹¹⁴⁸ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 64.

¹¹⁴⁹ Cfr. Ibídem, p. 68.

¹¹⁵⁰ Cfr. VILLORO, Luis, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, o.c., p. 133.

¹¹⁵¹ Ibídem

¹¹⁵² Cfr. VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, o.c., pp. 167 y sgs.

racional y para decidir, por tanto, sobre los procesos que indicarían un crecimiento de racionalidad y/o mejoramiento de la calidad humana en las culturas de la humanidad¹¹⁵³.

Lo problemático, apunta Fornet, estaría en elevar demasiado rápido a criterios universales valores de una cultura determinada (por ejemplo, la racionalidad o el poder para dominar el medio) para romper las equivalencias y declarar el “oscurantismo” o el “atraso” de otras culturas. El declarar la no equivalencia de las culturas debe ser, a su juicio, el resultado de un proceso abierto, promotor de una continua heurística cultural, que implica no sólo la revisión y complementación permanentes de lo alcanzado como universalizable por la interacción intercultural sino también, al menos como posibilidad, la toma de conciencia de los límites de la comunicación.

Como en los casos ya visto de A. Roig y Enrique Dussel, también en la argumentación de Luis Villoro se paga tributo a un concepto de razón y de racionalidad que define su núcleo duro primordialmente desde el horizonte demarcado por el paradigma occidental, donde, por ejemplo, procesos de justificación lógica o los aspectos de la coherencia y consistencia conceptual en la argumentación se tienen como criterios evidentes para discernir lo racional. Esta preferencia por una concepción de la razón de raigambre occidental es la que está también en el trasfondo del otro aspecto con el que Fornet apuntala su observación crítica a Villoro. En concreto hace referencia al concepto de filosofía aceptado por el mexicano. Le sorprende que su decidida apertura y defensa de la diversidad cultural enfocada en su tesis de que “el mundo puede comprenderse a partir de diferentes paradigmas”¹¹⁵⁴, no se tomen como punto de partida para fundamentar un programa de transformación de la filosofía desde el diálogo entre las culturas; y que, por el contrario, se mantenga en la argumentación un concepto de filosofía que llamaría occidental-clásico. Para Villoro, la filosofía nace referida a lo universal porque “las preguntas filosóficas se refieren a temas universales y responden a necesidades de todo individuo o grupo de nuestra especie”¹¹⁵⁵, y por eso no ve la necesidad de replantear una revisión del concepto mismo de filosofía a partir de las

¹¹⁵³ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 69. Así lo considera Villoro: “No todas las culturas son en realidad equivalentes: las hay oscurantistas y represivas y otras que garantizan en mayor grado el perfeccionamiento del hombre y su poder para dominar y transformar el entorno. Proyectar un ideal de emancipación humana implica aceptar la existencia de culturas más atrasadas que otras en la aproximación a esa idea”. Cfr. VILLORO, Luis, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, o.c., p. 143.

¹¹⁵⁴ VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, o.c., p. 168.

¹¹⁵⁵ VILLORO, Luis, “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, 19, 1998, p. 55.

formas contextuales de reflexión que se manifiestan en la diversidad cultural y su pluralidad de paradigmas. Para él, los contextos y las diferentes culturas, tienen la importancia de constituir la *situación* a partir de la cual una comunidad determinada plantea las preguntas universales filosóficas¹¹⁵⁶, pero no tienen la fuerza de definir la filosofía misma como un quehacer contextual y de replantear, por tanto, la cuestión de la universalidad de la filosofía en términos de diálogo y solidaridad entre saberes contextuales¹¹⁵⁷.

f. Juan Carlos Scannone

Es importante tomar nota en este momento del señalamiento que hace Fornet en relación con los argumentos filosóficos de este otro destacado pensador latinoamericano. En su caso, inspirado en Villoro, busca desarrollar una ética para el diálogo intercultural, para que éste sea realmente un lugar de mediación entre la universalidad humana y la pluralidad cultural. De este modo se salvaría tanto lo universal humano como las diferencias contextuales o particulares y se avanzaría en el proyecto de una universalidad situada, analógica, que se manifestaría en lo que Scannone llama, la “*cultura en las culturas*”. Dicha posición, puede ser objeto de una crítica parecida a la realizada al planteamiento de Luis Villoro. Incluso para Fornet el planteamiento de Scannone le parece más problemático, porque su trasfondo es el paradigma teológico-cristiano de la inculturación¹¹⁵⁸. Es decir, que la cultura universal que se supone en las culturas es una cultura cuya médula parece estar informada por una herencia occidental-cristiana que busca más la inculturación de sus valores que la recreación intercultural de todas las tradiciones de la humanidad¹¹⁵⁹.

Entre los años 1997 y 1999, la revista *Concordia* organizó y editó una encuesta mundial sobre la situación de la filosofía a finales del siglo XX, la que fue enviada a los pensadores que hasta aquí hemos seguido. Y queremos dejar constancia de este acontecimiento siguiendo la sugerencia del propio Fornet, al considerar las respuestas como verdaderos documentos de biografía intelectual y de autopercepción que permite calibrar, cómo y de qué manera estos pensadores han asumido el desafío del diálogo

¹¹⁵⁶ Cfr. Ibídem, p. 55 y sgs.

¹¹⁵⁷ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 70-72.

¹¹⁵⁸ Ya con anterioridad señalamos las sospechas en torno al concepto de inculturación muy trabajado en la filosofía y también la teología en Latinoamérica. Sobre la obra escrita de Scannone hemos ido indicando a lo largo de nuestra investigación.

¹¹⁵⁹ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, o.c., p. 73.

intercultural en su desarrollo intelectual, y si lo han considerado o no prioritario en la evolución de sus propias posiciones¹¹⁶⁰.

Si hasta aquí éste fue su análisis alrededor de los que señala como “grandes nombres” dentro de la filosofía latinoamericana más reciente; entre la nueva hornada de pensadores latinoamericanos se observa, en cambio, una actitud diferente. Como bien indica, hay muchos otros autores que se han sentido interpelados por esta situación histórica tan cargada de sentido para los pueblos de América Latina o por las consecuencias político-culturales que se han seguido de ella, y que han intentado articular en sus obras la percepción del desafío de dicha fecha conmemorativa, o bien, en otros casos, ajustar su reflexión a las nuevas exigencias contextuales. Ellos incorporan en sus obras el desafío de la diversidad cultural y la necesidad del diálogo. Son autores que forman parte del quehacer filosófico actual del continente, y que con sus obras están abriendo caminos nuevos, o que, por lo menos, se esfuerzan por superar los hábitos de pensar adquiridos en viejas tradiciones que impiden la apertura radical del pensar filosófico a nuestra diversidad cultural. Lo que significa que sus trabajos constituyen también una importante fuente para analizar lo que podría llamarse el “estado actual” de la filosofía latinoamericana. Los ejemplos son: Dina V. Picotti, Josef Estermann, Diana de Vallescar, Fernando Ainsa, Ricardo Salas Astrain y Fidel Tubino Arias-Schreiber¹¹⁶¹.

¹¹⁶⁰ Cfr. Ibídem, p. 73. Lamentablemente no pudo responder a las preguntas del cuestionario Arturo Ardao. No nos parece significativo el desarrollo de cada uno de los puntos de vistas de los encuestados, lo que prolongaría innecesariamente nuestro texto. Para conocer y analizar cada una de ellas puede consultarse, además de la obra de Fornet que hemos seguido en este apartado ubicadas entre las páginas 123-188, la siguiente: FORNET-BETANCOURT- Raúl, (ed.), *Quo vadis, Philosophie? Antworten der Philosophen. Dokumentation einer Weltumfrage*, Aachen, 1999. “Con este libro ofrecemos los resultados de la encuesta mundial sobre la situación de la filosofía a final del siglo XX, realizada por nosotros, y en la que han participado más de 100 filósofos de todos los continentes. Sus respuestas se recogen en alemán, español, francés o inglés. Esta iniciativa no pretende fortalecer la globalidad de la filosofía ni tampoco la globalización de una de sus formas. Quiere ser más bien punto de partida para una internacionalización de los programas de estudio de la filosofía”. Cfr. http://www.mwi-aachen.org/funk/printpage.asp?Page=%2Fpublikationen%2Finstitut%2Fvaria%2Fquo_philo.asp

¹¹⁶¹ Cfr. Ibídem, p. 75 y sgs. Obras (algunas) a consultar de ellos: PICOTTI, Dina V., *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, Buenos Aires, 1990, *La presencia africana en nuestra identidad*, Buenos Aires, 1998, *El negro en la Argentina. Presencia y negación*, Buenos Aires, 2001; ESTERMANN, Josef, “Filosofía andina. Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado”, *Stromata* 49 (1993); *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, 1998; VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, o.c.; *Interculturalidad desde la perspectiva de la mujer*, México, 2001; AINSA, Fernando, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, 1986, *De la Edad de Oro a El Dorado*, México, 1992, *Necesidad de la utopía*, Buenos Aires/Montevideo, 1990; SALAS ASTRAIN, Ricardo, *Proyecto de Investigación: Educación intercultural y formación de profesores de enseñanza media*, Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Enríquez, Santiago de Chile, 1999; “La humanidades frente al debate latinoamericano sobre la identidad cultural”, *Boletín de Filosofía* 11 (2001); “Sociedad

3.3.3. Nuestras valoraciones

Aunque la fecha de “1992”, con toda la importante carga de sentido que significó -no sólo incluso, para el *Nuevo Mundo*, sino también para el lado ibérico-, se constituyó en un elemento catalizador de los debates sobre el tema de la diversidad cultural latinoamericana, y con él, el de la identidad de nuestros pueblos, y aunque unos pensadores hayan llegado más lejos que otros en la radicalidad de sus apuestas, consideramos que los argumentos esgrimidos con anterioridad dejan al descubierto que aún nos falta recorrer un buen camino para lograr la necesaria inversión hermenéutica y metodológica en la dirección de la interculturalidad. Los siguientes dos puntos, que calificamos por su importancia como “calientes”, sostienen nuestro planteamiento anterior. En primer lugar, la gran mayoría de las exégesis realizadas de las obras de pensadores latinoamericanos reflejan la tendencia a persistir en la visión selectiva y reductora del arcoíris cultural que representan nuestros pueblos, constriñéndolos fundamentalmente a la figura histórico-cultural del “mestizo”. En segundo lugar, es notable la presencia fuerte, a pesar de los incuestionables avances, del patrón filosófico occidental, frente al cual, como ante un espejo, hay que proyectar el filosofar latinoamericano para “confirmar” la validez de sus planteamientos. Un ejemplo de lo anterior lo constituye la predominante “autoridad” de la razón filosófica y con ella la racionalidad occidental, ante la cual el pensamiento mítico aborigen tiene que deponer sus argumentos por no corresponder con ese “razonamiento lógico” canonizado por la tradición hegemónica. La persistencia de estos puntos negativos constituyen factores imposibilitadores para que el proceso de diálogo intercultural pueda desarrollarse a partir de lo que realmente debe ser América Latina: el encuentro de *todas* sus tradiciones culturales, cada una con un pensamiento bien desarrollado sobre el sentido del mundo y del hombre, es decir, pensamiento filosófico en el sentido amplio del término.

El tema de nuestra diversidad cultural necesita de una profundización, que se traduce en una radicalización de su tratamiento. Penetrar, de esta manera, hasta las raíces del problema permitirá des-cubrir esa “América profunda” que todavía espera ser des-

multicultural, pluralismo ético y educación: algunos problemas de la argumentación ético-valórica”, *Revista Pensamiento Educativo* 18 (1996); TUBINO, Fidel, y otros, *Interculturalidad: un desafío*, Lima, 1992; *Violencia y narcotráfico en la Amazonía peruana*, Lima, 1992; *Derechos humanos y pueblos indígenas*, Lima, 1996; “Más allá de la discriminación positiva: entre el multiculturalismo y la interculturalidad”, en VV.AA., *Interculturalidad y política*, Lima, 2002.

velada en toda su plenitud. No es que no se conozcan que existen tradiciones diversas (al margen de que unas lo son más que otras). De lo que se trata es que se haga real y efectiva esa presencia en el marco filosófico latinoamericano. No basta con que digamos *nosotros* ¡ahí están ellos!, sino que ellos mismos, con sus propias voces y en sus propias lenguas (¡con sus propias “categorías” y sus maneras de ser!), nos digan lo que piensan, lo que “razonan”. De esta manera, nuestra América re-surgirá como la soñó, pensó y escribió Martí, dejando de ser esa “máscara con los calzones de Inglaterra, y el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España”¹¹⁶². Para que nunca más el indio nos sea indiferente y nos dé “vueltas alrededor”¹¹⁶³ sin que le demos *su espacio y su tiempo*. Pero no el tiempo con “su horario carnicero”¹¹⁶⁴ como nos los quieren vender desde el civilizado occidente, tiempo sin horario, porque es un tiempo donde, paradójicamente, lo que no hay es precisamente tiempo para encontrarnos, dialogar, conocernos y enriquecernos mutuamente. Y el negro no continúe ya más “sólo y desconocido”¹¹⁶⁵. El “verdadero genio” estará entonces en “hermanar”¹¹⁶⁶.

IV. Postulados interculturales de José Martí: fundamento de la filosofía intercultural y respuesta a los desafíos de la necesaria transformación intercultural del pensamiento latinoamericano

Después del análisis viene la necesaria síntesis. Ésta se torna indispensable luego de haber transitado todo el largo camino que comenzamos en el primer capítulo. Si bien ha sido extenso, sin embargo, como reza el viejo adagio, en filosofía el camino más largo es el más corto. Es, pues, el momento de la cosecha, de recuperar lo ya señalado como la huella intercultural de José Martí para que, a partir de lo expuesto en torno a la filosofía intercultural y su situación en América Latina, comprobar la validez de las argumentaciones del pensador cubano. Y poder decir, sin temor ni dudas, que en sus análisis encontramos un verdadero precursor de la filosofía intercultural¹¹⁶⁷.

¹¹⁶² *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 20.

¹¹⁶³ *Ibíd*

¹¹⁶⁴ Cfr. PAZ, Octavio, “Piedra de sol”, en *Poemas (1935-1975)*, Seix Barral, Barcelona, 1979, p. 264.

¹¹⁶⁵ *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 20.

¹¹⁶⁶ *Ibíd*

¹¹⁶⁷ No obstante, a lo largo de los análisis realizados hemos ido dejando caer esa semilla intercultural martiana, confirmando, incluso antes de llegar a este momento, la influencia del pensador cubano en el actual movimiento de la filosofía intercultural. Sólo que ahora se presenta el resultado de manera más sistematizado.

Sistematizar una obra tan vasta no es tarea que se presente sencilla. Y más si tenemos en cuenta, como ya expusimos en su momento, que no fue este precisamente uno de los objetivos que se planteó el propio Martí. Lo anterior fue causa del intenso y minucioso escrutinio de sus escritos recogidos en las Obras Completas, permitiéndonos formular sus pensamientos interculturales referidos concretamente al contexto latinoamericano. A partir de los cuales, y sustentados en los argumentos de la filosofía intercultural, presentamos en este momento seis postulados interculturales, no ya sólo concernientes a nuestra América, sino con un alcance universal. La filosofía intercultural, lo hemos ya expresado, supone y defiende la necesidad de la universalización, al mismo tiempo que postula la urgencia de dignificar la pluralidad de cada contexto cultural.

1. Primer postulado intercultural: Idea de dejar crecer la diversidad cultural como condición primaria del diálogo intercultural

La diferencia entre el monólogo y el diálogo es bien clara, para pasar de lo monológico a lo dialógico se necesita de la efectiva y real manifestación de lo multi y lo pluri, sellos ambos identificativos de nuestro tiempo. Martí está convencido de la falacia argumentativa esgrimida durante siglos, según la cual la filosofía existe gracias a la existencia de un modelo paradigmático extendido y globalizado por la cultura europea-occidental y que ha tenido su génesis en los pensadores griegos. De haber tenido la oportunidad de conocer las posiciones de Heidegger, con seguridad le hubiera respondido que la expresión filosofía europea-occidental no es una tautología, porque esa importante tradición filosófica no es *toda* la filosofía, sino *una* de las muchas tradiciones de pensamiento presentes en la humanidad, por demás necesitada de abandonar el discurso monocultural mantenido para oxigenarse con nuevos aires. Y con Leopoldo Zea hubiera coincidido a plenitud, respondiendo que: por ocuparnos de los problemas concernientes a nuestra situación como pueblos que compartimos historias comunes, no estamos fuera de la órbita de lo que debe considerarse filosofía.

Para él, la pluralidad de contextos culturales es sinónimo de diversidad de lugares donde se ha desarrollado, y se continúa hoy, un pensamiento filosófico también válido que necesita ser reconocido como tal. De ahí su clara idea, referida a América Latina, de apostar por el diálogo con su pluralidad cultural y no sólo con la cultura “criolla dominante”. Tanto el pensamiento filosófico de nuestros indoamericanos como de los afroamericanos son igualmente conformadores de la filosofía latinoamericana. De esta

manera, además, Martí se desmarca de las posiciones europeizantes tanto de Alberdi como de Sarmiento, para los cuales la única opción válida en aras de lograr el ansiado progreso de nuestros pueblos estaba en la extrapolación de los modelos del viejo continente, en especial Francia e Inglaterra¹¹⁶⁸. “Los indígenas nos traen un sistema nuevo de vida. Nosotros estudiamos lo que nos traen de Francia”¹¹⁶⁹, sentenció Martí. Esas caras cobrizas ignoradas, marginadas, deslegitimadas, excluidas y desautorizadas en muchas ocasiones del concierto latinoamericano tienen, en cambio, mucho que aportar a nuestra cultura. Son portadores de un “sistema nuevo de vida” afianzado en antiquísimas tradiciones con valores y virtudes que bien necesitan ser tenidos en cuenta por la actual cultura occidental. Establecer un fecundo proceso de diálogo en torno a éste y otros temas, como la concepción antropológica de ellos y la nuestra, puede contribuir a revertir el palpable deterioro del valor del ser humano que comprobamos en la actualidad. Nuestros indios no son “los salvajes” como afirmó Alberdi, o la oprobiosa barbarie causa de deshonra para América Latina e impedimento para encaminarnos por la senda de la civilización (occidental), según Sarmiento. Coincidiendo con Martí, no sólo de ellos brotará una luz nueva, sino que: “No nos dará vergüenza que un indio venga a besarnos la mano; nos dará orgullo que se acerque a darnosla”¹¹⁷⁰. Pero para que esto pueda tener lugar es indispensable la formulación y realización de políticas facilitadoras del desarrollo de la diversidad de todas las tradiciones que forman nuestro arcoíris cultural. La buena voluntad es un factor importante, pero no suficiente. Debemos dar el paso hacia praxis concretas para propiciar que se ensanchen los cauces actuales por donde discurre la vida continental, y las voces de nuestros pueblos originarios también estén presentes como *sujetos* en el proceso de diálogo donde se debatan las cuestiones que a todos interesan. Su pensamiento filosófico es portador de importantes argumentos ontológicos, epistemológicos y éticos, aunque no estén precedidos por “textos clásicos” ni “pensadores de peso”. Pero sin sus aportaciones podemos estar convencidos de que sigue estando incompleto el concierto humano nuestro americano y universal. Es momento oportuno para reconocer con Martí, la urgencia de “devolver al concierto humano interrumpido la voz americana que se heló en hora triste en la garganta de Netzahualcoyotl y Chilam”¹¹⁷¹.

¹¹⁶⁸ Aunque sobre esta posición volveremos con más detenimiento en el cuarto de los postulados.

¹¹⁶⁹ *Nuestra América. México*, O.C., t 6, pp. 352.

¹¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 353.

¹¹⁷¹ *Nuestra América. Venezuela*, O.C., t 7, p. 285.

De la misma manera que aboga por la cultura indígena, Martí tiene muy presente al otro componente étnico y cultural de América Latina: el afroamericano, el negro africano arrancado de su suelo natal y trasladado al Nuevo Mundo. Con ellos también viajaron y se asentaron entre nosotros sus tradiciones, su cultura material y espiritual, su concepción del mundo y el ser humano. Por tanto, tienen todo el derecho a que también sean tenidos en cuenta y no queden absorbidos bajo la categoría social del “mestizo”, resultado de los procesos transculturales que han tenido lugar en nuestra área geográfica. Martí aboga por la convivencia fraterna y respetuosa, pero no es partidario de la fusión de todas las culturas en una única, como pretendió Vasconcelos. Cada tradición cultural debe dejársele libre para que pueda desarrollarse e interactuar con las restantes. La falacia histórica de la inferioridad intelectual del negro encuentra en el pensador cubano un acérrimo detractor. Su sentencia, según la cual: “el hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígame hombre, y ya se han dicho todos los derechos”¹¹⁷², es muestra fehaciente de su enérgico rechazo. Al negro le debemos respeto y perdón por todas las injusticias y atropellos cometidos contra ellos. Junto al indio han sido constituidos como seres de segunda clase, condenados a vivir desde la periferia del círculo central donde se desarrolla la vida americana. Un desprecio injusto ha sido el denominador común que ha marcado la relación con sus variadas tradiciones culturales, vistas en muchas ocasiones desde el sólo interés artístico, sin reconocerles profundidad intelectual alguna. No obstante: “El hombre de color tiene derecho a ser tratado por sus cualidades de hombre, sin referencia alguna a su color: y si algún criterio ha de haber, ha de ser el de excusarle las faltas a que lo hemos preparado, y a que lo convidamos por nuestro desdén injusto”¹¹⁷³.

Cerrando las ideas en torno a este primer postulado intercultural martiano, se muestra evidente su apuesta por el desarrollo y florecimiento de la diversidad cultural en todo el mundo, ejemplificado en el contexto de nuestra América. Si no tomamos conciencia de lo anterior, el diálogo intercultural transcurrirá, si es que lo hace, de una manera muy reducida y con el consiguiente peligro de desembocar, una vez más, en el monólogo de una tradición asumida como universalmente válida en detrimento de las restantes. Tengamos, por tanto, siempre en cuenta que “no hay (ni habrá) igualdad social posible

¹¹⁷² Cuba. Política y Revolución, O.C., t 2, p. 298.

¹¹⁷³ Cuba. Política y Revolución, O.C., t 1, p. 254.

sin igualdad de cultura”¹¹⁷⁴, porque “el hombre es el mismo en todas partes, y hace y piensa las mismas cosas, sin más diferencia que la de la tierra en que vive”¹¹⁷⁵.

2. Segundo postulado intercultural: Concepción de una nueva universalidad, fundada en la comunidad solidaria de tradiciones culturales, que se respetan en sus diferencias y aprenden los unos de los otros

Muy en relación con el postulado anterior concebimos este ahora. Apostar por el desarrollo de la diversidad cultural de la humanidad es un requisito indispensable para el florecimiento de las prácticas interculturales. No obstante, insuficiente aún si no se establecen los principios para la realización del proceso de diálogo que conduzca a la conformación de una nueva universalidad basada en la *traducción* solidaria entre los múltiples contextos culturales. Lo anterior cobra extraordinaria relevancia para la realidad latinoamericana si tenemos en cuenta la asimetría que ha caracterizado las relaciones entre sus varias tradiciones culturales. Hemos ya señalado con anterioridad, que la dificultad estaría en el *cómo* concebir esa nueva universalidad que se aparte de toda pretensión de hegemonía y exclusividad. Los pensamientos martianos son bien elocuentes. Lo primero que destaca es la actitud con la que debería acudir a ese proceso interrelacionador. El punto de partida estaría en deponer todo prejuicio y sentimiento de superioridad que nos disponga, al mismo tiempo, a escuchar y aprender lo que los demás también han pensado. ¡Occidente ha pensado mucho, sin embargo no lo ha pensado todo! “Vengo a comunicar lo poco que sé, y a aprender mucho que no sé todavía”¹¹⁷⁶, afirmó el cubano. Una actitud caracterizada por la sencillez y la humildad nos disponen en mejores condiciones para aceptar e incluir, que no rechazar y excluir, todo aquello que no se adecue a nuestra lógica de ser y estar en el mundo.

Martí concibe y defiende la legitimidad de la universalidad, pero no como resultado de la expansión de lo propio sin más mediación que la de prácticas impositivas. La voluntad de universalidad es justa y además necesaria, pero siempre sobre la base y como resultado del cultivo del diálogo entre universos contextuales que en comunión testimonian esa voluntad con la práctica de la comunicación. “Los pueblos todos deben reunirse en amistad y con la mayor frecuencia dable, para ir reemplazando, con el

¹¹⁷⁴ Cuba. Política y Revolución, O.C., t 3, p. 28.

¹¹⁷⁵ La Edad de Oro, O.C., t 18, p. 357.

¹¹⁷⁶ Nuestra América. Guatemala, O.C., t 7, p. 97.

sistema del acercamiento universal, por sobre la lengua de los istmos y la barrera de los mares, el sistema, muerto para siempre, de dinastías y de grupos”¹¹⁷⁷. Esto último testimonia, además, que su pensamiento nada tiene que ver con una supuesta fragmentación filosófica del mundo, facilitando posturas aislacionistas que sólo provocarían una radicalización del subjetivismo cerrando las puertas al diálogo. De lo que se trata es de hacer factible un verdadero “concierto de mundos”¹¹⁷⁸ y de culturas humanas, a partir del cual se propicie un horizonte común a *todos* los interlocutores en diálogo, aportando de esta manera un nuevo sentido a la exigencia universalista.

Esta concepción martiana de una nueva universalidad también encuentra resonancia en la conformación de un nuevo proceso de constitución de la razón filosófica. Es hora ya de que realmente se tome en consideración “la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros”¹¹⁷⁹. Traducido al contexto universal como la “razón universitaria”, académica e ilustrada de la filosofía europea-occidental frente a la “razón campestre” del resto de tradiciones de la humanidad. Y en el ámbito latinoamericano: la “razón universitaria” de la cultura criolla dominante frente a la “razón campestre” del pensamiento indo y afroamericano. En otras palabras, la “civilizada razón universitaria” *versus* la “bárbara razón campestre”.

Sintoniza perfectamente la posición martiana con la propuesta de la filosofía intercultural de establecer un programa de reubicación de la razón desde la consulta de sus actos plurales en las prácticas culturales, tanto pasadas como presentes. Coincide en que en las otras tradiciones también se ha razonado y aportado nuevas claves de acceso a la realidad. La división geopolítica entre el Norte y el Sur nada tiene que ver con que lo pensado por los primeros tenga algún sello que lo haga superior a los segundos, y viceversa. “La naturaleza del hombre es por todo el universo idéntica, y tanto yerra al que suponga al hombre del Norte incapaz de las virtudes del Mediodía, como el de corazón canijo que creyese que al hombre del Sur falta una sola de las cualidades esenciales del hombre del Norte”¹¹⁸⁰.

Por último, la unilateralidad y unidireccionalidad constitutivas del actual proceso de conformación de la razón filosófica deben ser reemplazadas por el entrecruzamiento de razonamientos afincados en el diálogo intercultural, que ensanche los criterios de

¹¹⁷⁷ *Nuestra América. Conferencia Internacional Americana*, O.C., t. 6, p. 153.

¹¹⁷⁸ *Cuba. Letras*, O.C., t 5, p. 181.

¹¹⁷⁹ *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 19.

¹¹⁸⁰ *Nuestra América. Conferencia Internacional Americana*, O.C., t. 6, p. 260.

discernimiento en el camino de la búsqueda de la verdad. “Lo que se ha de hacer es estudiar con cariño lo que los hombres han pensado y hecho”,¹¹⁸¹ sin distinguir ni privilegiar tradición alguna, “eso da gusto grande, porque todos han querido conocer la verdad”¹¹⁸².

3. Tercer postulado intercultural: Voluntad y sensibilidad de comprensión, es decir, su comportamiento o práctica de una hermenéutica de la alteridad

En todo su pensamiento Martí muestra una sensibilidad dotada de un alto valor humano caracterizado por la apertura y acogida hacia el *otro* diferente, hacia ese “universal singular” que concretiza su situación cultural a partir precisamente de singularizarla. Ese otro que, a decir de Slavo Zizek, está bien siempre que su presencia no sea molesta, es decir siempre que no sea realmente un otro.¹¹⁸³ Para el pensador cubano el problema nunca estará en ese *otro*, sino en la forma en que lo concebimos y lo “definimos” a partir de nuestros criterios absolutizadores, que como tamices van “clasificando” y colocando a unos a la izquierda, y a otros, a la derecha. En la hermenéutica de la alteridad martiana el *yo* y el *tú* se funden en un *nosotros* en el que las diferencias de unos y otros no son sino puntos de encuentros de alteridades múltiples que han decidido compartir horizontes y discernir desde ahí dudas, preocupaciones y problemas comunes. De tender puentes se trata entonces, juntar ciudades, unir culturas. “¡ (A) Esto son llamados a ser todos los hombres: soldados del puente!”¹¹⁸⁴.

Concibe Martí las fronteras culturales no como barreras de-limitadoras de “bandos” contrarios que luchan tenazmente uno frente al otro por afianzar y conservar “intocable” su terruño cultural, como una conquista que hay que preservar aislándola del contagio con lo externo, lo ajeno, lo “bárbaro”. Por el contrario, esas mismas fronteras son concebidas como lugares de con-cordia, donde se produce el enriquecedor y necesario “contagio” entre tradiciones, donde, en otras palabras, las culturas se desvelan y

¹¹⁸¹ *La Edad de Oro*, O.C., t 18, p. 460.

¹¹⁸² *Ibíd*

¹¹⁸³ ZIZEK, Slavo, “Barbarie con rostro humano”, *El País*, 29 de octubre de 2010, en <http://www.elpais.com/articulo/opinion/Barbarie/rostro/humano/>. O como tuvimos ocasión de constar en Panikkar, cuando analizaba que admitimos la coexistencia, en tanto el otro no amenaza nuestra existencia. Cfr. Nota no. 748.

¹¹⁸⁴ *Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 9, p. 432.

rediseñan libremente como resultado de los procesos transculturales marcados por la bidireccionalidad o la multidireccionalidad.

La profundidad del pensamiento y largura visionaria del cubano, le posibilitaron concebir que para que esta voluntad y sensibilidad de comprensión hacia ese *otro* pudiera discurrir por cauces apropiados era indispensable contar con un conocimiento previo de aquel con el cual nos encontramos. Se dialoga mejor con aquel que conocemos, aunque el mismo proceso vaya luego abriendo y ensanchando el conocimiento que *a priori* poseían las partes. Y he aquí que, referido concretamente al contexto latinoamericano, transcurridos más de cien años, seguimos constatando con Martí la necesidad de profundizar en el conocimiento recíproco entre nuestros pueblos, porque “apenas sabemos en nuestra América los unos de los otros”.¹¹⁸⁵ Pero no a cualquier conocimiento se refiere, urge penetrar hasta lo más profundo, allí es donde se descubre lo esencial, aquello que nos define e identifica como lo que somos: “De conocer, por sus raíces y desarrollo, la composición de los pueblos americanos”¹¹⁸⁶, se trata entonces. Es a ese conocimiento al que hemos hecho referencia como primer momento del esquema propuesto al finalizar el primer capítulo. Allí destacamos dos niveles. En el primero, Martí convoca a profundizar en lo propio, lo autóctono de cada cultura. Esto es, lo que nos define como cubano, mexicano, chileno o venezolano. En el segundo, una búsqueda que nos lleva a conocer al *otro*, al vecino: “Más acá ha de saberse lo que más allá se hace y se vale, más allá de la frontera chiapaneca”, indicó¹¹⁸⁷. Esa actitud de pasividad que nos ha caracterizado a los latinoamericanos es responsable del desconocimiento y de la “lamentable ignorancia” en la que nos encontramos unos respecto a otros, constatado aún en nuestros días y fuertemente criticado por Martí. Sus palabras siguientes deben contribuir a despertarnos de nuestro letargo y procurar revertir la situación: “Vivimos, por incuria, por no registrar nuestros archivos, por no publicar las joyas que guardamos en ellos, en una lamentable ignorancia de los acontecimientos de nuestra vieja historia, que, una vez estudiada y descubierta, será una fuente de provechosísimas lecciones”¹¹⁸⁸.

Si hasta aquí hemos encontrado respuesta a la pregunta de por qué ese llamado al conocimiento entre nuestros pueblos, sinónimo de culturas y tradiciones comunes: no

¹¹⁸⁵ *Nuestra América. México*, O.C., t 7, p. 58.

¹¹⁸⁶ *Ibíd.*

¹¹⁸⁷ *Nuestra América. Guatemala*, O.C., t 7, p. 119.

¹¹⁸⁸ *Periodismo diverso*, O.C., t 23, pp. 191-192.

nos conocemos aún lo suficiente, pudiera ser la cuestión; no obstante tratemos de encontrar el para qué. No es Martí partidario del conocer por conocer, del saber por saber, rechazado ya por Unamuno. La lectura en clave intercultural nos lleva a una interpretación heterodoxa del pensamiento del cubano en este momento, que, sin embargo, no entra en contradicción con las propias palabras del Maestro¹¹⁸⁹. Se conoce para algo, se busca para sacar a la luz todo el legado que las culturas americanas han ido cultivando, conservando y transmitiendo durante siglos, esas “joyas” que se guardan en los archivos, no metálicos o de madera como los que acostumbramos a utilizar en la cultura occidental, sino en archivos de carne y hueso, archivos humanos. Nuestros pueblos originarios han ido registrando y transmitiendo mediante la palabra su cosmovisión, y ella está ahí, pidiendo se le conceda un espacio y un tiempo para que se conozca y reconozca su validez. En este momento, apostar por la hermenéutica de la alteridad que nos propone y practica Martí, significa también otorgar “carta de libertad” a la pluralidad de formas de articularse, organizarse e institucionalizarse de la filosofía. Hemos apuntado cómo al regionalizar la validez de las formas de expresión filosófica canonizadas por la tradición occidental, la filosofía intercultural permite ensanchar el horizonte filosófico a otras formas de ejercicio y reconocimiento, como es el caso del discurso oral. La palabra, que es todo para las culturas de muchos de nuestros pueblos, encierra una sabiduría ausente aún del contexto en el cual se elabora el pensamiento filosófico latinoamericano. Por eso, “de raíz hay que ver a los pueblos”,¹¹⁹⁰ porque es ahí donde se produce un verdadero conocimiento descolonizado, desprejuiciado y liberado de las ataduras impuestas por dogmas, que al final no son más que causas de un pensamiento reducido y empobrecedor de la realidad. La siguiente sentencia martiana es clara e inequívoca: “La América ha de promover todo lo que acerque a los pueblos, y de abominar todo lo que los aparte”¹¹⁹¹.

¹¹⁸⁹ “El desdén del vecino formidable (los Estados Unidos), que no la conoce, es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por ignorancia llegará, tal vez, a poner en ella la codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos”. Cfr. *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 22.

¹¹⁹⁰ *Nuestra América. Conferencia Internacional Americana*, O.C., t 6, p. 47.

¹¹⁹¹ *Nuestra América. Comisión Monetaria Internacional*, O.C., t 6, p. 153.

4. Cuarto postulado intercultural: Voluntad de ensanchamiento de la memoria cognitiva de la humanidad, a partir de la diversificación de las variantes epistemológicas plurales y contextuales

Los tres postulados precedentes vienen a coincidir en este cuarto momento. El clima de violencia epistemológica, caracterizador del devenir histórico de los procesos a partir de los cuales ha fraguado la base cognitiva de la humanidad, constituye causa primordial de que el enorme caudal de conocimientos atesorado por las diversas culturas haya sido marginado y excluido por *un* saber, el de las “ilustres academias” (occidentales), a decir de Herder, erigido como único juez capaz de dictaminar en nombre de todos cuáles son las cuestiones que la humanidad debe saber y cómo debe saberlo. Es decir, la pluralidad epistemológica, que es lo que debería primar, se ve reducida justo en el momento en que la cultura occidental enfoca su fuerza cognitiva hacia la articulación de un saber racional específico, que, como ya hemos indicado, basa su racionalidad en la capacidad de cuantificar y de calcular matemática-experimentalmente la realidad.

El pensamiento relacionador, conciliador y equilibrador de Martí busca establecer cauces nuevos, más amplios y plurales, donde el desequilibrio epistemológico, consecuencia de la desautorización cognitiva de muchas tradiciones, quede vencido a partir del diálogo de *culturas* de conocimiento. No obstante, este justo e imprescindible reclamo necesita de una mirada más atenta que nos alerte de algunas prácticas que pueden, a pesar de las buenas intenciones, dificultar el diálogo. La más importante, desde nuestro punto de vista, tiene que ver con que la tendencia a asimilar e imitar los patrones de pensamiento articulados por la tradición occidental está tan extendida, que se corre el riesgo de convertir un encuentro de culturas de conocimientos autóctonos en una actualización del pensamiento occidental en cada uno de los respectivos contextos. Nuestra sospecha se funda teniendo en cuenta que de la misma manera que los procesos de desautorización cognitiva han tenido lugar a nivel global, también éstos han florecido en medio de los contextos particulares, privilegiando una “cultura dominante” hecha a imagen y semejanza de occidente, relegando y excluyendo al resto de tradiciones. He aquí que Martí, sin dejar de mirar al mundo, nos exhorta a que aprendamos a pensar a América Latina *desde* la propia realidad americana: “De nuestro tiempo y de nosotros mismos hemos de sacar impresiones, asuntos, lecciones, inspiraciones y consejos”¹¹⁹².

¹¹⁹² *Periodismo diverso*, O.C., t 23, p. 209.

Aunque lo anterior no constituirá pretexto alguno para el florecimiento de prácticas favorecedoras de regionalismos y localismos reduccionistas. “Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”,¹¹⁹³ constituye el manifiesto más notorio de la apertura de miras del cubano. De esta manera, el proceso de diálogo de epistemologías plurales y contextuales puede y debe fluir sin contratiempos, porque “así somos los de América. El mundo entero nos interesa”¹¹⁹⁴. La propuesta martiana surge en un momento en que en nuestra América se dejaban escuchar con mucha fuerza los llamados a buscar la solución a nuestros problemas a partir de la importación de modelos extranjeros, sin tener en cuenta las condiciones *naturales* americanas. Fue un hecho palpable que, lograda la independencia política de España, las nacientes repúblicas se encontraban ante la situación de no saber qué hacer ni cómo proceder con esa libertad conquistada. ¿Qué hacer con ella cuando no nos habían enseñado a vivir en y desde ella?, era una pregunta frecuente en ese momento. Dos alternativas se presentaban en el horizonte: improvisar o copiar. Lejos de crear, que sin embargo debió ser “la palabra de pase de esta generación”,¹¹⁹⁵ encabezados por los pensadores argentinos referidos en momentos anteriores, se optó no obstante por la segunda, trayendo consigo consecuencias tan graves a la identidad de nuestro subcontinente que al cabo de doscientos años de *independencia política* no hemos podido aún dar solución. Anticipándose entonces clamó Martí por retomar nuestros orígenes, viajar a nuestras raíces para reencontrarnos con la auténtica realidad americana. Nuestra América ni ha venido de Rousseau ni tampoco de Washington, es decir ni de Europa ni de los Estados Unidos, sino de sí misma, de sus indios, negros, criollos y mestizos. “¡Por eso anhelamos vivir de origen, en estos tiempos desquiciados en que desfallecemos de copia!”¹¹⁹⁶.

Este momento es capital dentro de todo el legado intercultural de Martí. El ensayo desmedido de prácticas importadoras y reproductoras de modelos europeos y norteamericanos, dándole así la espalda al mosaico social y cultural autóctono, constituyó la causa principal del fracaso inicial de nuestras repúblicas. Como hemos ya señalado, coincidiendo con Horacio Cerutti, queriendo ser lo que no se era, lo único que se logró fue deformar lo que se era, sin alcanzar lo que utópicamente se pretendía llegar

¹¹⁹³ *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 18.

¹¹⁹⁴ *Fragmentos*, O.C., t 22, p. 52.

¹¹⁹⁵ *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 20.

¹¹⁹⁶ *En los Estados Unidos. Escenas Norteamericanas*, O.C., t 9, p. 369.

a ser. Un análisis más profundo de las causas de esta lamentable, desafortunada y dolorosa realidad nos hace caer en la cuenta de hasta qué punto ha calado en nuestros modos de ser y pensar la concepción de marginalidad a que nos vimos sometidos durante siglos. Doscientos años de vida independiente no han sido suficientes para que los latinoamericanos recobremos la confianza en nuestras capacidades, posibilidades y fuerzas reales. “La colonia continuó viviendo en la república”,¹¹⁹⁷ aquilató magistralmente Martí. La ampliación de la memoria cognitiva de la humanidad pasa de manera indispensable por la descolonización de las múltiples fuentes de conocimiento representadas por las tradiciones culturales. En otras palabras, para Martí, la justicia epistémica principia justo en el momento en el que se favorece el florecimiento, desarrollo, reconocimiento y validación de prácticas de pensamiento surgidas del suelo nativo. Lo anterior propiciará el renacimiento de instituciones sólidas y durables en detrimento de “las instituciones importadas, caíbles al menor soplo del viento”¹¹⁹⁸. Tras dos siglos de caminar supuestamente independientes, constatamos que ésta “no ha sido más que teórica y formal”¹¹⁹⁹, urge “que sea efectiva y esencial”¹²⁰⁰.

5. Quinto postulado intercultural: Visión de la legitimidad de la crítica intercultural como condición de posibilidad del surgimiento de nuevas condiciones de humanización para los miembros de las culturas humanas

Este postulado martiano encuentra su sostén fundamental en el principio de la reflexión subjetiva. A partir de él, el ser humano, como sujeto y no objeto cultural, está capacitado y habilitado para convertirse en un elemento vivo, es decir, activo, catalizador de las continuas transformaciones culturales dirigidas a buscar las salidas más acordes a las cuestiones tanto de carácter óntico, ético como gnoseológico, que necesita discernir cada contexto para su desarrollo. Al asumir la legitimidad de la crítica intercultural, Martí apuesta por una hermenéutica que tiene muy en cuenta la finitud individual y colectiva de cada cultura. Un acercamiento crítico, tanto inter como intracultural, es decir, “sin tener que disimularse lo malo que se ve”,¹²⁰¹ nos permitirá darnos cuenta de las insuficiencias y limitaciones inherentes a cada realidad concreta,

¹¹⁹⁷ *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 19.

¹¹⁹⁸ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 5*, O.C., t 21, p. 164.

¹¹⁹⁹ *Nuestra América. Venezuela*, O.C., t 7, p. 230.

¹²⁰⁰ *Ibíd.*

¹²⁰¹ *Nuestra América. México*, O.C., t 7, p. 55.

porque “al estudiar las cosas en su raíz y significación, no en sus meras apariencias”,¹²⁰² se nos revelarán las dinámicas opresoras causantes tanto de las praxis deformadoras (etnocentrismo, tradicionalismo, culturalismo, elitismo, etc.), como de los procesos enajenantes (modernismo, mercantilismo, civilismo, etc.) reseñados en momentos anteriores de nuestra investigación.

La sentencia martiana, de acuerdo con la cual: “Las naciones no se crían con cosméticos, ni con recrearse contemplando en la frente inmóvil su hermosura”,¹²⁰³ revela la actitud de *desobediencia cultural* que caracterizó su acercamiento y análisis de las culturas de nuestros pueblos y de los Estados Unidos. Su profunda convicción de la historicidad, y por tanto contingencia, de cada tradición le impide aceptar cualquier pretensión sacralizadora y jerarquizadora, que establezcan una especie de *escala piramidal de valores culturales*. Visto desde el contexto latinoamericano tendríamos en la cima de dicha pirámide los valores de la dominante cultura criolla y en la base a los de las tradiciones indio y afroamericana. En otras palabras, la posición privilegiada que representa estar en la cúspide convierte a esa tradición dominante en el único modelo teórico conceptual válido. Ante esto, el pensamiento martiano defiende una praxis cultural desobediente generada a partir del entrecruzamiento crítico-reflexivo de subjetividades que constantemente ponen en tela de juicio la cuestión del sentido en su universo cultural de origen, y partiendo de situaciones y contextos concretos propician el proceso de universalización de lo singular. La crítica intercultural para nuestro pensador es sinónimo de salud y condición posibilitadora para que se puedan ensanchar los cauces por donde discurre el quehacer social, cultural y político de nuestros pueblos.

Martí nunca elude la crítica; antes bien, es asumida como ejercicio y derecho pleno de la dignidad irreductible de cada ser humano. De esta manera la crítica representa el cultivo de la libertad como verdadero núcleo duro de la reflexión subjetiva. Pero, al mismo tiempo, la crítica como correctora y guarda atenta del uso que se hace de la libertad, pues ésta “se pierde sin la dirección del buen juicio, sin las lecciones de la experiencia, sin el pacífico ejercicio del criterio”¹²⁰⁴. Por otro lado, la crítica martiana nunca podrá ser asimilada como instrumento de destrucción, marginación y exclusión; ella no es otra cosa que “el ejercicio del criterio”¹²⁰⁵ libre, liberador y transformador que posibilita el

¹²⁰² *Ibíd.*

¹²⁰³ *Ibíd.*

¹²⁰⁴ *Nuestra América. Argentina*, O.C., t 7, p. 347.

¹²⁰⁵ *Europa. España*, O.C., t 15, p. 94.

surgimiento de nuevas condiciones de humanización para todos los miembros de las culturas humanas. Su práctica “destruye ídolos falsos”¹²⁰⁶ entronizados por la cultura de la dominación y el poder, y permite “conservar en todo su fulgor a los dioses verdaderos”¹²⁰⁷. Es decir, la crítica intercultural en Martí es una condición primaria que posibilita concebir el diálogo intercultural como un proceso abierto, activo y siempre ajustado y en correspondencia con las condiciones históricas propias de cada contexto. El nacer en medio de una determinada cultura, recibida como herencia y en cierta medida condicionadora de nuestro ser, no significa en cambio la pasiva aceptación de sus patrones tradicionales. El ejercicio libre de la crítica permite interrumpir ese proceso a partir de no estar obligados, como camisa de fuerza, a hacer las paces con *lo que hay*. En otras palabras, es a partir de ella donde el individuo se cuestiona su manera de ser y estar en su medio cultural. La crítica intercultural principia de las reflexiones y cuestionamientos que hacen los miembros de cada cultura partiendo de prácticas culturales no abstractas, sino concretas. De ahí que, se dirija a indagar por el cómo debería ser rediseñado y reconstruido el escenario cultural en medio del cual quieren desarrollar su convivencia.

Todo lo anterior nos confirma la importancia que concede a este aspecto José Martí. Para él, el diálogo entre culturas en el que no juegue un papel activo la crítica intercultural, será siempre un ejercicio incompleto. Su idea de acuerdo con la cual: “Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud”¹²⁰⁸, corrobora nuestras afirmaciones.

6. Sexto postulado intercultural: Convicción de la necesidad de transformar la actitud con la que discurre el quehacer filosófico

Este postulado sirve de colofón a los anteriores. Es evidente que todos ellos constituyen axiomas inherentes a la propuesta transformadora de la filosofía intercultural. Pero, en este concreto momento, el pensamiento intercultural martiano, como dardo dirigido al centro de la diana, apunta al corazón mismo del quehacer filosófico global y latinoamericano en particular. En el capítulo anterior dedicamos amplio espacio a dilucidar la cuestión que ha ocupado durante mucho tiempo a numerosos investigadores de la obra del pensador cubano: ¿es un filósofo en el “clásico” sentido del término? Y

¹²⁰⁶ *Ibídem*

¹²⁰⁷ *Ibídem*

¹²⁰⁸ *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 21.

nuestra postura diáfana e inequívoca, no sólo confirma la justeza de tenerlo como filósofo, sino que consideramos que Martí anticipa con su obra, y particularmente con su ensayo *Nuestra América*, una original proyección de su pensamiento filosófico. Para él, “la filosofía es el ejercicio de la inteligencia”,¹²⁰⁹ pero ésta no es propiedad de una cultura determinada. La capacidad de dar razón de las cuestiones que le inquietan es la misma en todos los seres humanos con independencia de contexto cultural alguno. Ya apuntábamos, que *Nuestra América* constituye una práctica de un pensar relacionador y no relativista.

Más de cien años nos separan de su visionaria idea donde alertaba, que “este siglo prepara la filosofía que ha de establecer el siglo que viene”¹²¹⁰. ¿Cómo concebía entonces esa nueva filosofía? Para el cubano, la urgente transformación transita por un inicial cuestionamiento que lleva a tomar conciencia del *para qué y desde dónde* se filosofa. Tanto lo primero como lo segundo, hemos apuntado en varios momentos anteriores, constituyen claves para poder comprender todo su obrar y pensar. Sin ellas se corre el riesgo de una comprensión descontextualizada de Martí. La tarea primordial de la filosofía es concebida, en primer lugar, como instrumento de liberación de los seres humanos de doctrinas y sistemas que desde el propio nacimiento los acorralan “y lo atan; y lo enfajan; y el hombre es ya, por toda su vida en la tierra, un caballo embridado”¹²¹¹.

Los filósofos y filósofas están llamados a tomar conciencia de la responsabilidad que se cierne sobre ellos, al constituirse en sujetos capacitados para reconducir a la humanidad por los caminos propiciadores de una vida digna y con sentido. La actitud filosófica martiana busca devolver el eco social que debe caracterizar al verdadero quehacer filosófico, y que tras prácticas desafortunadas, denunciadas con amplitud en nuestro trabajo, se ha venido apagando, ¡peligrosamente! La humanidad necesita de las filosofías, en plural, que dejen “a los espíritus su seductora forma propia”,¹²¹² y los dispongan, en completa libertad, “en actitud de tomar por sí lo útil, sin ofuscarlas, ni impelerlas por vías marcadas. ¡He aquí el único modo de poblar la tierra de la generación vigorosa y creadora que le falta!”¹²¹³. Parafraseando ahora nosotros las

¹²⁰⁹ *Nuestra América*. México, O.C., t 6, p. 333.

¹²¹⁰ *En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 9, p. 226.

¹²¹¹ *Nuestra América*. Venezuela, O.C., t 7, p. 230.

¹²¹² *Ibídem*

¹²¹³ *Ibídem*

propias palabras martianas, decimos: “Y si no es esto, esto debe ser” entonces la verdadera filosofía.

Un segundo momento está relacionado con establecer ese lugar *desde dónde* filosofar: “Debemos vivir en nuestros tiempos, batallar en ellos, decir lo cierto bravamente”¹²¹⁴. Es decir, su filosofía se hace cargo y carga con la realidad a la que tiene que hacer frente y en diálogo permanente discernir los signos de la época. Martí practica no una filosofía de sistemas, sino una filosofía de problemas. Pero su compromiso con esa realidad inmediata comienza por “hacer causa común con los oprimidos”¹²¹⁵, para de esta manera “afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”¹²¹⁶. En otras palabras, incita Martí a desarrollar un pensamiento filosófico que sepa estar a la altura de las preocupaciones y esperanzas de las víctimas del orden dominante, olvidadas y marginadas.

En esta misma dirección, la actitud transformadora martiana también se centra en el aspecto concerniente a la remodelación de los planes de enseñanza que se siguen en latinoamérica, en su gran mayoría reproductores de los patrones establecidos y seguidos por las tradiciones europea-occidental y norteamericana. Sin negarlas y excluirlas, enfatiza en la urgencia de introducir el pensamiento nacido en y cultivado por las múltiples tradiciones latinoamericanas. Su atenta, profunda y prospectiva mirada le hacían darse cuenta de que “ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano”¹²¹⁷. Nuestras universidades se convertían de esta manera en extensiones fotocopiadas de los centros de enseñanza europeos y norteamericanos, ignorándose que “a propia historia, soluciones propias”¹²¹⁸. Esta nociva práctica, que desafortunadamente seguimos asistiendo en nuestros días, debe ser interrumpida a partir del ejercicio de la interculturalidad, dejando atrás el actual desequilibrio cultural y dando paso a modelos educativos armonizados y equilibrados desde el multiverso nuestro americano. “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas a acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe

¹²¹⁴ *En los Estados Unidos. Escenas norteamericanas*, O.C., t 9, p. 278.

¹²¹⁵ *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 19.

¹²¹⁶ *Ibíd*

¹²¹⁷ *Ibíd*, p. 18.

¹²¹⁸ *Nuestra América. México*, O.C., t 6, p. 312.

la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. No es más necesaria”¹²¹⁹.

Salvar “nuestra Grecia” del abandono y marginación a que se ha confinado, permitirá rescatar el profundo y extenso legado filosófico de las *otras* tradiciones presentes en nuestra región. Y una vez dispuestas todas en torno a la mesa de diálogo, será momento oportuno para confirmar y desterrar el monoculturalismo que nos ha caracterizado. Confirmación que, además, permitirá tomar conciencia de la necesidad de hacer justicia a partir de la reescritura de la historia de nuestra filosofía, “obra inmensa que nadie aún hecha tiene, que echará abajo errores y establecerá grandes verdades”¹²²⁰. Es incuestionable que, a pesar de la grandiosidad de la tarea, el ejercicio de recartografiar el mapa actual de la filosofía constituiría una inmejorable oportunidad para que el diálogo intercultural despliegue todas sus herramientas y demuestre la positividad de sus argumentos. Una reescritura, a la que aspira Martí y que asume la filosofía intercultural, será una condición posibilitadora de recolocar el pensamiento filosófico en el lugar que merece y que necesita la humanidad. No nos dejemos llevar, engañar, ni achicar por las múltiples voces que entonan el canto anunciador de la inminente muerte de la filosofía¹²²¹, por el contrario, hoy más que nunca el mundo está urgido de una guía sólida y segura que la filosofía no sólo tiene el derecho, sino el deber ineludible e intransferible de proporcionar. “La filosofía es una potencia, es una fuerza”¹²²².

El punto final, para indicar cómo debería ser esa nueva filosofía necesitada y buscada, lo viene a poner el propio Martí. “No hace bien el que señala el daño, y arde en ansias generosas de ponerle remedio, sino el que enseñe remedio blando al daño”¹²²³. Cuatro

¹²¹⁹ *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 18.

¹²²⁰ *Fragmentos*, O.C., t 22, p. 251.

¹²²¹ Anotamos el siguiente ejemplo que apunala nuestra posición en este sentido. El destacado científico Stephen Hawking proclama abierta y categóricamente la muerte de la filosofía. Su lugar lo pasa a ocupar la ciencia y los nuevos filósofos serán los científicos. La filosofía se convierte de esta manera en rémora del progreso de la humanidad. “La filosofía ha muerto. La filosofía no se ha mantenido al corriente de los desarrollos modernos de la ciencia, en particular de la física. Los científicos se han convertido en los portadores de la antorcha del descubrimiento en la búsqueda de conocimiento”. Cfr. HAWKING, Stephen/MLODINOW, Leonard, *El gran diseño*, Crítica, Barcelona, 2010, p. 11. La ciencia, de esta manera, puede responder a las interrogantes sobre el *sentido* de la realidad que desde siempre han acompañado a los seres humanos. No obstante, se ignora así los diferentes niveles epistemológicos en los cuales se desenvuelven tanto la filosofía como la ciencia, el de sentido y el fáctico respectivamente. No es momento ni lugar para desarrollar este interesante, actual e importantísimo tema. Recomendamos la obra, BEORLEGUI, Carlos, *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2011. En ella, su autor explica y fundamenta exhaustivamente estas cuestiones.

¹²²² *Nuestra América. México*, O.C., t 6, p. 333.

¹²²³ *En los Estados Unidos. Escenas Norteamericanas*, O.C., t 9, p. 388.

serán las proposiciones que haga: claridad (el mensaje liberador de la filosofía tiene que ser inteligible para aquellos por los cuales se filosofa); capacidad conciliadora (sinónimo de apertura dialógica); consciencia de la falibilidad de sus postulados (ninguna tradición es poseedora de la verdad absoluta) y, muy en relación con esta última, actitud de respeto y reconocimiento solidario hacia cada una de las culturas filosóficas de la humanidad. ¿Puede una *única* cultura explicárselo y explicárnoslo todo? Evidentemente que no, por tanto: “Se busca hoy una filosofía clara, que concilie todas las fuerzas, que no tenga la soberbia de la infalibilidad, ni la pretensión de la supremacía”¹²²⁴. ¿No se corresponden estas veinticinco palabras con el espíritu transformador que anima y envuelve la nueva actitud expresada y defendida por la filosofía intercultural? Si hay ocasiones en que la misma pregunta nos conduce a una respuesta inmediata, clara e inequívoca, ésta es una de ellas. La positividad de su respuesta nos parece está fuera del ámbito de la duda.

4.1. Un segundo epílogo

4.1.1. José Martí: precursor de la filosofía intercultural

Los postulados expuestos confirman no sólo la validez de los pensamientos de José Martí, sino su anticipación en más de un siglo a lo que representa el pensamiento filosófico intercultural en la actualidad. Lo que no significa que haya sido el primero, nada más alejado de nuestras intenciones. Se trata sólo de un acto de justicia al reconocer su capacidad de veedor capaz de visualizar aquellos aspectos que trascenderán su época. He ahí una de las cualidades que distinguen a estos grandes hombres, ver lo que otros, compartiendo espacio y tiempo, no somos capaces de distinguir. Martí supo ser original, y siempre lo fue y lo será, entendiendo original, como él mismo lo asumía, no diciendo y haciendo cosas que nunca antes nadie había pensado y hecho, no; por el contrario, original siendo fiel a sus orígenes. Por eso, su obra será siempre original, porque supo como pocos en nuestra América penetrar hasta la raíz de nuestra problemática continental. Pero nunca con el ánimo de escarbar en ellas con deseo de excluir o agrandar la brecha divisionista que segrega culturalmente nuestras tradiciones, sino para incluir a todos y todas, “con todos y para el bien de

¹²²⁴ *Nuestra América. México, O.C., t 6, p. 332.*

todos”¹²²⁵. Siempre tuvo muy claro que nuestras acciones en la vida no son neutrales, es decir, tienen un fin, un para qué. Se cultivó junto a importantes educadores, y realizó estudios universitarios en España; dominó el inglés, el francés, leía latín y griego; pero todo esto con un solo fin: contribuir a la tarea impostergable de la liberación del hombre, partiendo de que no hay diferencias entre ellos, más que las que dimanen de sus contextos culturales propios. Sus estudios también le ayudaron a ver que no hay una cultura superior a otra, porque “estudiando se aprende que el hombre es el mismo en todas partes y hace y piensa las mismas cosas”¹²²⁶. Todos los hombres/mujeres piensan, razonan, analizan porque estas acciones del intelecto humano no constituyen sólo privilegio de una “cultura elegida”.

Consciente de que lo más importante en las sociedades y culturas son las biografías de sus seres humanos que comparten sus vidas, angustias y alegrías día a día, no tuvo tiempo, lo mismo que José de la Luz y Caballero, para escribir libros, como hubiera querido, porque le faltaba el tiempo para “hacer hombres”¹²²⁷.

Concibe las culturas como productos humanos, es decir, contingentes, conflictivas y dinámicas, que responden a condicionamientos marcados por las condiciones históricas de una época determinada. Por lo que no las ve como entidades estáticas, establecidas de una vez, y ante las cuales sólo le queda a sus miembros el acatar sus normas. Martí es un “desobediente cultural”, porque comprendió que las culturas nunca pueden establecerse como instrumentos de dominación que respondan a una élite dominante. Para eso es imprescindible que nada ni nadie puedan coartar el pleno ejercicio de la diversidad de tradiciones y culturas, sin las cuales el diálogo intercultural no pasaría de ser un sano ejercicio mental. Su defensa a ultranza de las tradiciones indígenas y afroamericanas es fiel reflejo de lo planteado. A los indios los amó sin límites hasta lanzar la clarividente advertencia: “Y hasta que no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América”¹²²⁸. ¿Queremos más demostración de esto que la contemporánea realidad latinoamericana? Pero esta alerta va directamente al pensamiento filosófico contextualizado de nuestra región. No sólo es un reclamo político y ético. He ahí una deuda que aún tenemos pendiente los que intentamos

¹²²⁵ *Cuba. Discursos Revolucionarios*, O.C., t 4, p. 279. Para Martí esta idea representa la “fórmula del amor triunfante”. Cfr. *Ibidem*. Es también el nombre con que se conoce su discurso del 26 de noviembre de 1891 en el Liceo Cubano de la ciudad de Tampa. Cfr. *Ibidem*, p. 267.

¹²²⁶ *La Edad de Oro*, O.C., t 18, p. 357.

¹²²⁷ *Cuba. Pintura*, O.C., t 5, p. 282.

¹²²⁸ *Nuestra América. Indios*, O.C., t 8, p. 337.

“introducirnos” en el mundo de las ideas, del logos, del mito: dejar espacio para que su cosmovisión, con sus propias concepciones del hombre y de la vida, participe por ellos mismos, con sus propias voces en la mesa de diálogo con el resto de las tradiciones filosóficas. Estamos hablando de la presencia de 522 pueblos y 420 lenguas indígenas en uso actualmente, de las cuales 103, es decir, una cuarta parte, son habladas en dos o más países, siendo el quechua un caso especial por abarcar siete países¹²²⁹: “no hay igualdad social posible sin igualdad de cultura”¹²³⁰. El bilingüismo que nos ha caracterizado debe tomar conciencia de ello. ¡Cuánta riqueza filosófica estamos condenando al basurero de la historia! Por el contrario, “hay que abrir ancho cauce a la vida continental, hay que dar alas a todos esos gemidos”¹²³¹. Ensanchar el reducido y selectivo cauce actual por el que discurre nuestro quehacer filosófico es, entre otras cosas, revertir los planes de enseñanza importados de la tradición occidental, para que se introduzcan los saberes indígenas y afroamericanos, con profesores surgidos de sus propias comunidades, que transmitan todo su acervo cultural contenido, en gran parte de ellas, en milenarias tradiciones orales. Esto significa, “devolver al concierto humano interrumpido la voz americana, que se heló en hora triste en la garganta de Netzahualcoyotl y Chilam”¹²³². Por cierto, las dos palabras que más aparecen registradas en sus escritos son precisamente “alas” y “raíz”¹²³³. De lo más profundo de nuestra América, desde nuestras raíces hacia el mundo, y de ahí a lo nuestro. No hay contradicción entre la “civilización y la barbarie”, como se pretendió y se sigue insistiendo en Latinoamérica; como tampoco la hay en Martí entre universalidad y particularidad, siempre y cuando la universalidad no sea el fruto de una particularidad elevada a universal por medio de la imposición. Su fórmula diamantina, “injértese el mundo en nuestras repúblicas, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”¹²³⁴, descoloca toda pretensión de contradicción, tanto de un lado como de otro. Porque, si Martí fue tajante y resuelto al rechazar la imposición de modelos extranjeros a nuestras condiciones, también lo fue ante cualquier intento de “latinoamericanocentrismo”. Ahí está para confirmarlo la dura crítica que le hace al “aldeano vanidoso que cree que el

¹²²⁹ Cfr. VV.AA., *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, o.c., p. VII.

¹²³⁰ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 3, p. 28.

¹²³¹ *Nuestra América*. Venezuela, O.C., t 7, p. 285.

¹²³² *Ibídem*

¹²³³ Cfr. LIZASO, Félix, “José Martí: precursor de la UNESCO”, Publicaciones de la Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, La Habana, 1953, p. 15.

¹²³⁴ *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 18. Frase calificada por Fina García Marruz como “el caballo de batalla de “Nuestra América”. Cfr. GARCÍA MARRUZ, Fina, *El amor como energía revolucionaria en José Martí*, o.c., p. 53.

mundo entero es su aldea, lo que quede de aldea en América ha de despertar”¹²³⁵. Recordemos lo que ya habíamos dejado anotado al finalizar el capítulo anterior referente a los tres momentos principales dentro del pensamiento intercultural martiano: Re-Conocimiento-Unidad-Apertura.

¿Quiénes somos? ¿Qué éramos? ¿Qué podemos ser? Se preguntó y la respuesta la fue a buscar muy adentro de sí mismo: “prescindiendo de cuanto sabía, para entrar en su Ser”¹²³⁶. Tres preguntas que apuntan directamente a uno de los aspectos fundamentales, si no el que más, de la actual problemática latinoamericana: la identidad. Las preguntas hacen referencia a tiempos: pasado, presente y futuro. ¿Qué éramos? Antes de la histórica fecha de 1492, no éramos pre-historia, a lo Hegel; éramos historia viva, o acaso “¿valía más lo que había en la América cuando expulsamos a los conquistadores, que lo que había cuando vinieron?”¹²³⁷. La memoria cognitiva de la humanidad la ha estrechado el predominio de una cultura dominante que se arroga en exclusividad el derecho a dictaminar lo que debemos saber y cómo debemos saberlo. Urge una nueva constelación de los saberes que necesita la humanidad para vivir con dignidad. Pero eso sólo puede y debe ser el resultado del diálogo de epistemologías plurales y contextuales que se respetan en sus diferencias y, a partir de ellas, deciden. De la misma manera, la historia de nuestro pensamiento filosófico requiere ser reescrita a partir del tejido de tradiciones, no sólo presentes, sino también las ausentes. La voz que ilumina no es sólo un privilegio de los vivos sino también de los muertos, de aquellos que una vez estuvieron y dejaron su impronta para nuestra historia. Y es que las “palabras viven de la muerte de los hombres”¹²³⁸. Esa nueva historia, como obra inmensa que debe ser, “nadie aun hecha tiene”¹²³⁹, pero que cuando se logre “echará abajo errores y establecerá grandes verdades”¹²⁴⁰.

¿Quiénes somos?, o mejor, ¿Quiénes somos ahora? Es verdad que ya no sólo somos una comunidad de comunidades aborígenes. La impresionante mezcla cultural como nunca antes la ha habido en la historia humana, tuvo lugar en el espacio geográfico de unos

¹²³⁵ Ibídem, p. 15.

¹²³⁶ *Juicios. Filosofía*, O.C., t 19, p. 360.

¹²³⁷ *Cuadernos de Apuntes. Cuaderno No. 18*, O.C., t 21.

¹²³⁸ Cfr. SARTRE, Jean-Paul, *La crítica de la razón dialéctica*, o.c., p. 1169. O como también se expresa en este sentido el intelectual rumano de origen armenio, Varujan Vosganian: “Las ideas son demasiados fuertes como para que puedan aplicarse todas en la época en que son pensadas”. Cfr. “España no ha hecho las paces con sus muertos”, en *Público*, 6 de junio de 2011, p. 38.

¹²³⁹ *Fragmentos*, O.C., t 22, p. 251.

¹²⁴⁰ Ibídem

cuantos millones de kilómetros cuadrados. El grado de complejidad provocó una nueva configuración geopolítica y cultural del subcontinente americano. Aparece la figura del “mestizo” como parte importante de nuestra cartografía socio-cultural. Si antes sólo estaban los pueblos originarios, ahora somos, además, negros, mulatos, mestizos, blancos.

La última pregunta resulta impresionante: ¿Qué podemos ser? Con permiso de Martí, la reformulamos de dos formas: ¿Qué debemos ser? , ¿Qué queremos ser? Son preguntas que exigen respuestas, en plural, y no *una* respuesta. He aquí otro verdaderamente “punto caliente” al que los filósofos y filósofas latinoamericanos están llamados a responder desde la consulta intercultural.

Martí concibe la filosofía en un sentido amplio. La mira a través de una lupa potente que la hace descender hasta la “raíz” de cada contexto cultural, para que pueda así brotar y ser capaz de hacer suya las prácticas culturales concretas. No la filosofía que reflexiona *sobre*, como observando desde las “nubes”, los temas que le interesan a ella, sino aquella que lo hace *desde* lugares y problemas concretos que atormentan a los hombres y mujeres de este mundo. Pero aquí hace una indicación para mostrarnos ese lugar privilegiado del cual partir y asumirlo como propio, ese lugar con el que “hay que hacer causa común”¹²⁴¹, el de los oprimidos, marginados y excluidos, “el lugar que da la verdad”, dicho con Ellacuría, que está en cada cultura, llámese desarrollada, subdesarrollada, primermundista o tercermundista. Al filósofo se le exige ese compromiso sincero con esa realidad sufriente. El valioso arsenal intelectual del que dispone, urge ponerlo en función de la tarea más importante que tiene toda reflexión filosófica: la tarea liberadora de la humanidad. ¿Filosofar para qué?, ¿filosofar por filosofar?, ¿saber por saber? Ya eso lo calificó Unamuno como inhumano. Y es que “no bien nace el hombre, ya están en pie, junto a su cuna con grandes y fuertes vendas preparadas en las manos, las filosofías”¹²⁴². La filosofía debe ser un acompañante y compañera de viaje, como un caminante que va abriendo camino al andar, allanándole el sendero a los seres humanos, especialmente en este “nuestro tiempo” signado por la inseguridad y la pérdida de sentido. Una filosofía *de* y *para* su tiempo, cuyo punto de mira esté puesto en ayudar a hombres y mujeres a desplegar toda su libertad,

¹²⁴¹ *Nuestra América*, O.C., t 6, p. 19.

¹²⁴² *Nuestra América. Venezuela*, O.C., t 7, p. 230.

alejándolos de todo prejuicio. “¡He ahí el único modo de poblar la tierra de la generación vigorosa y creadora que le falta!”¹²⁴³.

Pero el filósofo cubano no fue un romántico idealista, conocía muy bien que las culturas viven y se desarrollan fruto de las relaciones de conflictividad, inherentes a todas las tradiciones. Y si por un lado insistió, una y otra vez, en la necesidad del conocimiento entre los pueblos americanos, conocimiento aún insuficiente, limitado y muchas veces sesgado por requerimientos ideológicos, sin embargo fue enérgico al plantear que el conocer a un pueblo exige estudiarlo en todos sus aspectos y expresiones, “en sus tendencias, en sus apóstoles, en sus poetas y en sus bandidos”¹²⁴⁴. Martí asume la crítica intercultural como condición indispensable para el mejoramiento humano, de una crítica abierta, transparente y, sobre todo, constructiva, brotarán nuevas condiciones de humanización para todos los hombres y mujeres. Por eso, “los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola mente”¹²⁴⁵.

He aquí, en muy apretado epílogo, nuestras consideraciones en torno a la lectura intercultural de José Martí, un cubano que se salió del camino. Ya sabía él desde muy joven que por el “camino” señalado por la sociedad dominante de su tiempo era imposible seguir transitando, so pena de vivir bajo la humillación y el desprecio que ahogaba el “gemido” de millones de voces que luchaban por también formar parte del concierto mundial de toda la humanidad. Ese camino del que supo salirse hasta pagarlo con su propia vida, es el mismo, con los matices que le agrega nuestra contemporaneidad, el que está llamando a abandonar, a “interrumpir” la filosofía intercultural. Salirse del camino es sinónimo de esa “desobediencia cultural” sobre la que hemos reflexionado. Es también sinónimo de abandonar las prácticas eurocéntricas hegemónicas que han caracterizado el andar filosófico durante siglos. Es sinónimo, finalmente, de “desoccidentalizar”, “desfilosofar” y “mundanizar” la filosofía.

4.1.2. La UNESCO, la Teología de la Liberación y la Filosofía Intercultural

¿Por qué de nuestra referencia, junto a la filosofía intercultural, a la UNESCO y a la Teología de la Liberación? La respuesta es, a la vez, sencilla, pero también iluminadora.

¹²⁴³ *Ibíd*em

¹²⁴⁴ *Nuestra América. México, O.C., t 7, p. 51.*

¹²⁴⁵ *Nuestra América, O.C., t 6, p. 21.*

Entre las tres podemos encontrar varios puntos de coincidencia. La UNESCO, como organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, es una institución para la cual la diversidad cultural y las políticas interculturales, encaminadas al desarrollo integral de la humanidad, es una prioridad. Por su parte, la Teología de la Liberación latinoamericana, surgida como alternativa al “camino” trazado por otras prácticas teológicas en nuestra región, busca la participación activa de los cristianos en el proceso de *liberación* como expresión del vasto acontecimiento histórico que significó la *irrupción de los pobres*. Es una reflexión teológica enraizada en situaciones de vida concreta y en medio de los que siempre estuvieron ausentes de nuestra historia. Y lo hace tratando de dejar atrás el viejo hábito cultural latinoamericano que lleva el sello del pasado colonial, porque la teología presente era un simple eco de la que se elaboraba en Europa. En otras palabras, se salió también del “camino”. A ella se apelaba sin aludir a su propio contexto intelectual e histórico, lo que la convertía fácilmente en un conjunto de afirmaciones abstractas, o se buscaba penosamente adaptarla a una nueva realidad sin poder explicar bien las razones de sus temas y prioridades, ni tampoco la evolución de esa reflexión hecha en marco noratlántico¹²⁴⁶.

Pudieran señalarse todavía muchos otros aspectos coincidentes, pero no los consideramos necesarios. Si estamos de acuerdo con lo anterior, entonces no es difícil darnos cuenta de que el pensamiento de José Martí ha tenido, de alguna manera, su incidencia no ya sólo en la filosofía intercultural, sino también en las ideas y principios que sirvieron de fundamento tanto a la UNESCO como a la Teología de la Liberación. Cuestión que ya centró la atención de otros investigadores hace varios años.

En 1953, cuando se cumplían cien años de su muerte, Félix Lizaso, inspirado en los escritos sobre Martí del que fuera segundo Director General de la UNESCO, el mexicano Jaime Torres Bonet, escribió un artículo fundamentando su propuesta de Martí como precursor de esa institución.

En dos momentos de su escrito, muy argumentado con ideas martianas, encontramos las siguientes palabras:

“Educar (...) es poner al hombre *a nivel de su tiempo, para que flote sobre él, y no dejarlo debajo de su tiempo, con lo que no podrá salir a flote; educar es preparar al*

¹²⁴⁶ Cfr. GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 16ta. edición, 1999, pp. 21 y 31.

hombre para la vida”¹²⁴⁷. Conmueve el esfuerzo de Martí para llevar a los entendimientos esa y otras muchas verdades que sin cesar propaga, preocupado por la felicidad del hombre, porque adquiriera las fuerzas y los conocimientos necesarios para vencer y poder guiar su vida por caminos más fáciles y productivos, que le devuelvan su confianza y su fe en el porvenir de sus hijos”¹²⁴⁸.

Luego de un análisis bien detallado, donde fue contrastando lineamientos importantes de la UNESCO con varias ideas martianas, concluye:

“No es necesario que vayamos haciendo una confronta, punto por punto, de las ideas de Martí, para ver que son anticipaciones muchas de ellas a lo que actualmente se hace en el mundo, y especialmente que las técnicas y las empresas masivas que la Unesco alienta, llevan en sí un impulso que con frecuencia encontramos en sugerencias escritas por Martí muchos años antes”¹²⁴⁹.

Treinta y cuatro años después, es decir, en 1987, otro investigador cubano, Rafael Cepeda, conocedor a fondo de la obra martiana, lo vincula, esta vez, con la Teología de la Liberación. En este caso, lo califica de profeta de esa teología. Aclarando primero qué va a entender como profeta, expresa:

“Yo tomo el vocablo según la vivencia bíblica. Los grandes profetas de Israel, si se les estudia concienzudamente, se revelan como científicos sociales que parten desde la realidad de su hora política, la analizan con rigor, profieren valientemente sus criterios, y proponen remedios radicales a todo maleficio. Siendo a la vez creyentes, y fundamentados en su propia experiencia de fe, incluyen los proyectos históricos de Dios en sus análisis, sus denuncias y sus predicciones para el alba futura. Son porveniristas que parten siempre desde su aquí y su ahora. Son también los inconformes, los querellados, los que toman sobre sí los sufrimientos de su pueblo, los pugnaces vociferadores, y frecuentemente las víctimas y los mártires. Cuando son callados o encarcelados, o expatriados, o eliminados físicamente, queda viva su estampa fiera, su

¹²⁴⁷ Cfr. *Nuestra América. Educación*, O.C., t 8, p. 281. El subrayado es nuestro.

¹²⁴⁸ Cfr. LIZASO, Félix, “José Martí: precursor de la UNESCO”, o.c., p. 14.

¹²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 16.

amonestación y su pronóstico. Lo que el profeta habla y hace pro (por) otros, se mantiene latiente hasta que su palabra termina por horadar la mentira y descubrir nuevos horizontes para la dignidad humana”¹²⁵⁰.

Y entre las varias argumentaciones presentadas, citamos la siguiente:

“Es muy probable que ésta sea la primera ocasión en que un líder político del siglo XIX señale hacia la pobreza de Jesús, hacia su origen de clase, como factor importante a considerar en la tarea salvífica del hombre de Nazaret. Hoy, a punto de finalizar el siglo XX, sabemos que la historia se escribe desde la perspectiva del pobre, o, si se quiere, del pueblo. De esta forma Martí deviene el primer pensador revolucionario latinoamericano que descubre en la figura histórica de Jesús, y en el hecho teológico del Cristo crucificado, una razón política: la del hombre pobre surgido como líder del pueblo sencillo y trabajador, que invoca la correcta interpretación de las viejas leyes de Israel y la aplicación de nuevas leyes no escritas; que se enfrenta a los poderosos, los reta y los conturba con sus verdades como puños, hasta que "los déspotas que gobernaban entonces" (léase los invasores romanos y los sacerdotes del Judaísmo), decidieron su muerte tras una farsa de juicio. A la soteriología que se enseña tradicionalmente en los seminarios hay que añadir -para enmarcar correctamente la figura de Jesús esta perspectiva, sostenida hoy por los teólogos de la liberación. Estos, sin ellos saberlo, son epígonos de Martí”¹²⁵¹.

Nuestra investigación, inspirada en las ideas plasmadas en los numerosos trabajos publicados y en contactos directos con Raúl Fornet-Betancourt, y como resultado de los numerosos análisis desplegados a lo largo del trabajo, quiere también hacer justicia a la obra de José Martí. No nos cabe ninguna duda en postular que, en el pensamiento filosófico intercultural martiano, encuentra la actual filosofía intercultural un genuino precursor, que supo anticipar muchos de sus puntos principales, que en la actualidad son retomados. Se comprenderá ahora, el porqué de la vinculación con la UNESCO y la Teología de la Liberación. La obra martiana se presenta como paradigma de lo que *debe*

¹²⁵⁰ Cfr. CEPEDA, Rafael, “José Martí profeta de la teología de la liberación”, *Pasos*, Segunda Época, No. 16, San José, Costa Rica, 1988, pp. 2-3. Edición digital, en <http://www.dei-cr.org/uploaded/content/publicacione/403013726.pdf>

¹²⁵¹ Ibídem, p. 6. El teólogo chileno Pablo Richard escribió estas palabras recogidas en la introducción del artículo: “José Martí no es un teólogo, sino un líder político y un pensador, revolucionario. Las intuiciones y expresiones religiosas que él vive y comunica, tienen por tanto una enorme importancia para la historia de la teología latinoamericana... Hay intuiciones en Martí, destacadas en este ensayo, que nos acercan mucho a la Teología de la Liberación... Nuestra Teología realmente está inserta en la historia del pensamiento de Nuestra América”.

ser el diálogo al que aspira la filosofía intercultural, a la vez, que defensa audaz de las riquezas culturales representada por cada una de las tradiciones de nuestra América.

En franca comunión con las palabras de Félix Lizaso podemos afirmar que inspirándonos en Martí, estaremos siempre seguros de que seguimos el camino de la verdad. Sólo que hay que seguirlo con fe y con espíritu de sacrificio, ateniéndonos no sólo a sus ideas, sino a su espíritu y a la práctica de sus doctrinas¹²⁵². Con ellas concluimos este necesario segundo epílogo.

¹²⁵² Cfr. LIZASO, Félix, “José Martí: precursor de la UNESCO”, o.c., p. 30.

Capítulo III. Aproximación a una visión intercultural de la Cuba de hoy

“Se es cubano, y es Cuba cada un hijo suyo; y en todo lo que se hace va el honor de
Cuba”

Cuba. Misceláneas, O.C., t 5, p. 68.

Desde el mismo título queremos dejar especificado el objetivo perseguido en este último momento de la investigación. Intentaremos un “acercamiento” al tema de la interculturalidad en el pensamiento cubano actual. No se trata de hacer un estudio de toda la historia de la formación de la cultura cubana, y dentro de ella de la filosofía en la Isla a lo largo de su devenir histórico. Por eso dejamos señalado el interés en el momento actual, caracterizado por la complejidad histórica, de desafíos y nuevos retos para una sociedad que se debate entre la fuerte tensión marcada por la tradicionalidad y la transformación. Este capítulo nos permitirá acercarnos a un tema, cuya característica principal es, en estos momentos, su novedad dentro del quehacer intelectual cubano y, por eso, la insuficiente bibliografía, fundamentalmente filosófica. De ahí que, las pretensiones de las siguientes páginas sean contribuir a despertar el interés del pensamiento cubano contemporáneo sobre los temas de la interculturalidad. La diversidad cultural en Cuba es una característica importante, aunque esté muy arraigada la idea del mestizaje como condición casi única de nuestra identidad. Preguntas como ¿tiene algo que decir a la realidad cubana actual el pensamiento intercultural martiano?, ¿las insuficiencias encontradas en el pensamiento filosófico latinoamericano no competen a lo que se ha hecho y se hace en Cuba?, ¿no es Cuba parte importante del contexto nuestro americano?, ¿no estuvo sometida la población aborígen a la misma dinámica aniquiladora de la Conquista y posteriormente a la introducción de población africana?, ¿puede contribuir la filosofía intercultural, con sus ideas y principios, a propiciar un debate generador de nuevos pensamientos, que amplíen el tema en torno a la identidad cultural de sus habitantes, o, en otras palabras, ayudar al entendimiento de

lo que llamamos “cubanidad”? Son algunas de las que nos mueven a adentrarnos en este campo. En el caso de Cuba, siempre colocada al borde del desarreglo, existe una necesidad vital de autodefinición y, para ello, resulta imprescindible, primero, la autocomprensión¹²⁵³. Conscientes de la complejidad del tema, y de que nos adentramos en arenas bien movedizas, nuestras conclusiones apuntarán más bien a señalar pistas, abrir trochas e intentar señalar algunos derroteros sobre los cuales se puedan perfilar futuras investigaciones. Una pequeña piedra lanzada a un estanque de agua que expande sus ondas propagadoras de nuevas energía y con ellas de inéditas visiones. Como diría el investigador cubano Juan Arrom: “Este es el riesgo al que tiene que exponerse todo aquel que quiere desbrozar un campo inexplorado”¹²⁵⁴.

La filosofía cubana necesita de un diálogo franco, abierto, y, sobre todo, desideologizado entre sus diferentes tradiciones que supere la dicotomía *filosofía burguesa (reaccionaria)-filosofía progresista, filosofía negativa-filosofía positiva*¹²⁵⁵. En este sentido, el diálogo tanto inter como intra-cultural posibilitará rescatar, en un momento histórico como el actual, el legado filosófico profundo y muy cubano, capaz de facilitar una nueva aproximación hermenéutica, ética y gnoseológica a los complejos retos que tiene por delante la sociedad cubana. Aquí tiene la filosofía de “este tiempo” en Cuba, una cita a la que no tiene el derecho de declinar su asistencia; antes bien, está obligada a asistir, pero desde esos nuevos horizontes que sólo el diálogo intercultural puede posibilitar. Inspirada, además, en el espíritu de nuestros importantes filósofos, que como bien ha sabido anotar Ignacio Delgado, sus pensamientos establecen una fecunda plataforma para el diálogo sincero y el encuentro de todos los cubanos. En ellos nos reencontramos con aquellas ideas, actitudes y valores humanistas –libertad,

¹²⁵³ Cfr. TORRES-CUEVAS, Eduardo, *En busca de la cubanidad*, o.c., p. 253.

¹²⁵⁴ Cfr. ARROM, Juan José, *Mitología y artes prehispánicas de las Antillas*, Siglo XXI Editores, en coedición con la Fundación García Arévalo, México, 1975, pp. 17-18, cita tomada en GARCÍA MOLINA, José Antonio/GARRIDO MAZORRA, Mercedes/FARIÑAS GUTIÉRREZ, Daisy, *Huellas vivas del indocubano*, Ciencias Sociales, La Habana, 2007, p. 70. El destacado intelectual Joel James Figarola (1942-2006), apuntaba también lo siguiente: “Un análisis del desenvolvimiento de la idea y la conciencia de la cubanía, presupone un esfuerzo por la aprehensión de lo que, a falta de más feliz enunciado, denominaremos el tiempo cubano. Que en este sentido casi todo, por no decir todo, está por hacerse es algo que parece, lamentablemente, fuera de toda discusión”. Cfr. JAMES FIGAROLA, Joel, “Proceso de la cubanía”, *Alcance de la cubanía*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2001, p. 14.

¹²⁵⁵ Y cuando hablamos de la necesidad de ese diálogo lo hacemos extensivo más allá de las fronteras geográficas cubanas. Que incluya a los pensadores que desde el extranjero han desplegado un importante papel en el campo de la filosofía. Un diálogo entre *todos*, los de adentro y los de fuera. Es más, deberíamos llegar al momento en que desterráramos esa estigmatización que durante años nos ha acompañado. Si en algo se ha coincidido, a ambos lados, es precisamente en la centralidad del pensamiento martiano, por lo que es hora de hacer realidad su máxima que reza “con todos y para el bien de todos”.

tolerancia, respeto, amor-, que son necesarias y útiles para construir un ideario básico y abierto que sirva para emprender en el futuro la regeneración nacional y la reconciliación de todos los cubanos¹²⁵⁶.

3.1. Auto-interpretación de la identidad cultural cubana

Entrar en un discernimiento serio del tema de la identidad cultural en la Cuba de estos tiempos, nos lleva, en un primer momento, a conocer cuál es precisamente la interpretación que hace del asunto el discurso oficial, que no significa coincidencia con la realidad, hacia la cual pretende apuntar ese discurso. En otras palabras, la “opinión publicada/oficial” difiere de la “opinión pública/realidad”. Se presenta un contraste entre la realidad y el proyecto, entre el devenir y lo devenido. Es por eso que planteamos lo de auto-interpretación. Presentamos cómo es auto-presentada la cultura cubana, partiendo del ideario político-ideológico de la revolución sustentado por la intelectualidad de la Isla. Algo importante a dejar anotado en este momento es lo concerniente a que no ha sido un tema tenido como eje de la reflexión filosófica; de ahí que nos auxiliemos de otras fuentes, en especial, de la literatura y las ciencias sociales, de importantes y reconocidas figuras en Cuba. Siendo fieles, una vez más, al precepto martiano, según el cual “conocer es resolver”, conozcamos pues esa auto-interpretación.

El no encontrar lo que se busca nos conduce también a conclusiones tan válidas como cuando, felizmente, damos con lo que necesitamos. Este es uno de esos casos, en el cual nos detenemos ahora. Consideramos como primera referencia útil a consultar la Constitución de la República de Cuba, para focalizar los criterios tenidos en cuenta para caracterizar la identidad de nuestros pobladores. Luego de una detallada lectura de la misma sacamos como conclusión, que el sello más significativo lo constituye la conformación monolítica de esa identidad, propiciando de esta manera el carácter de unicidad cultural. La expresión “cultura cubana”, como un todo, no hace alusión, por ningún lugar, a la composición diversa que nos caracteriza. Sin embargo, ésta sí es mencionada cuando se intenta fundamentar políticamente la Ley:

“Por los aborígenes que prefirieron muchas veces el exterminio a la sumisión; por los esclavos que se rebelaron contra sus amos”¹²⁵⁷.

¹²⁵⁶ Cfr. DELGADO GONZÁLEZ, Ignacio, “Valoración de las tradiciones filosóficas cubanas fuera de Cuba”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, (Ed.), *Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años*, Concordia, Serie Monografías, tomo 25, Aachen, 1999, p.28.

Hay un reconocimiento implícito a la variedad cultural. Pero luego, ésta queda “perdida” al ser acogida bajo el criterio de unidad nacional, sinónimo de uniformidad cultural. De esta forma, la diversidad es sacrificada en nombre de una ansiada unidad de todos los cubanos y cubanas. Así queda instaurada una confusión al tratar de identificar unidad (nacional, política, ideológica) con uniformidad (cultural).

En el Séptimo Congreso de la Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), desarrollado en 2008, se daba cuenta de que la cultura es el alma de la nación y salvarla es salvar el conjunto de valores e ideales que identifican al pueblo cubano. Todo intento que vaya en el camino de introducir el debate sobre la no unicidad de nuestra identidad, donde se destaque la presencia de otras tradiciones mantenidas, sin embargo, marginadas en relación con la cultura hegemónica institucional, es visto como “hostil a la revolución”. Por eso, el “deber como artistas y escritores revolucionarios es enfrentarlo con plena conciencia y con la convicción de que nuestros valores han prevalecido sobre el hegemonismo cultural que pretende fragmentar la identidad de nuestra nación”¹²⁵⁸.

Situación ya también analizada por Alejandro de la Fuente. De acuerdo con él, la falta de estudios sobre el tema se corresponde con una interpretación dominante del nacionalismo cubano, con hondas raíces históricas, según la cual cualquier discusión sobre el asunto puede amenazar la unidad nacional y la fraternidad racial cubanas¹²⁵⁹.

Otra de las fuentes revisadas, al analizar el decursar del proceso histórico cubano, concretamente la formación de la cultura nacional, parte de un primer momento que denomina *cultura criolla*. La que alcanza su clímax entre 1762 y 1880 y consiste en la expresión de la sociedad colonial con formas artísticas importadas de Europa y en las que se tiende a reflejar elementos aislados y en ocasiones superficiales de la realidad, armonizados y compatibilizados con las estructuras sociales y culturales de la colonia. En segundo lugar, la *cultura nacional*, emergida en las últimas décadas del siglo XIX. Ésta constituye una expresión del proceso histórico nacional, propio de intelectuales desarraigados, donde las formas europeas son recreadas adoptando un carácter cubano que logra aprehender con certeza la naciente realidad nacional. Y, por último, la *cultura*

¹²⁵⁷ Cfr. VV.AA., *Constitución de Cuba*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 7.

¹²⁵⁸ Cfr. BARNET, Miguel, “Palabras de bienvenida al Séptimo Congreso de la UNEAC”, en http://www.archivocubano.org/varia/barnet_uneac_2008.html.

¹²⁵⁹ Cfr. FUENTE, Alejandro de la, *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*, Colibrí, Madrid, 2000, p. 20.

nacional-popular asociada a la figura de José Martí. Expresará la visión propia de las masas populares con un lenguaje formal capaz de apresar y expresar adecuadamente la “totalidad social cubana en su dimensión nacional más plena”¹²⁶⁰.

Pero somos conscientes de la imposibilidad de entender nuestra cultura sin una verdadera cultura histórica y un verdadero conocimiento de los componentes nacionales. Estaremos de acuerdo, en que la razón final del conocimiento de la historia radica en la posibilidad de brindarnos una mejor comprensión de la contemporaneidad; así visto, el reto parece estar en una indagación sobre nuestra historia que nos permita alguna apertura en relación con nuestro presente, y más importante aún, con nuestro futuro. El proceso de constitución de la “cubanidad” ha tenido sus propias peculiaridades a partir de acontecimientos históricos ya reseñados con amplitud en el capítulo inicial de nuestra investigación; por lo cual, ahora, sólo nos centraremos en aquellos considerados más relevantes para el tema que nos ocupa.

El investigador cubano Eduardo Torres-Cuevas para principiar sus análisis en busca de la “cubanidad” lo hace nombrando al primer período: “el proceso de acriollamiento”. Ese será según él, el punto de partida. De entrada, nos llama la atención que el legado indígena queda subsumido e “integrado”, o lo que es lo mismo, perdido, en esa inicial mezcla cultural. Pues, como veremos, el acriollamiento hace mención a los *venidos* de otras tierras, pero los indocubanos ya estaban desde hacía miles de años.

Inicia por el término *criollo*¹²⁶¹, dándole total preponderancia a esta definición. Para él, lo más notable es que constituye ya un concepto diferenciador-unificador que tuvo, desde sus orígenes americanos, la característica de señalar no sólo una diferencia entre los nacidos en América y quienes llegan de otras partes del mundo y portan y mantienen el gentilicio de sus tierras natales, sino que, además, implicó un planteamiento de fondo acerca de los rasgos específicos de este nuevo arquetipo social, definido por donde se *cría* y no solamente por donde se *nace*. Por eso lo llama, y puntualizamos, este primer período, con el término de *acriollamiento*.

¹²⁶⁰ Cfr. LÓPEZ SEGRERA, Francisco, *Cuba: cultura y sociedad (1510-1985)*, Letras Cubanas, La Habana, 1989, pp. 3-4.

¹²⁶¹ En fecha tan temprana como 1609, el Inca Garcilaso de la Vega escribía: “Es nombre (criollo) que lo inventaron los negros y así lo demuestra la obra. Quiere decir entre ellos negros nacidos en Indias; inventároslo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá (...) Los españoles, por la semejanza, han introducido este nombre en su lengua para nombrar a los nacidos allá. De manera que al español y al guineo, nacidos allá, les llaman criollos y criollas”. Cfr. *Nuestra común historia*, Ciencias Sociales, La Habana, 1993, p. 1, cita tomada en TORRES-CUEVAS, Eduardo, *En busca de la cubanidad*, o.c., 257.

Si bien tanto los españoles como los africanos utilizaron en principio el mismo término de criollo, pronto se introdujo el de *bozal* para distinguir a los negros nacidos en África. De acuerdo con Torres-Cuevas, la diferencia era esencial. Para el bozal, su patria estaba en África y mantenía la memoria histórica, la cultura y la lengua de origen; por el contrario, el criollo, nacido aquí y asimilado desde el principio a su medio natural y social, desdibujaba la memoria histórica de sus padres a partir de su experiencia insular. Luego de las segundas generaciones nacidas en la Isla, surge la necesidad de establecer una nueva denominación que distinguiera a esos primeros criollos, más apegados aún a sus culturas de orígenes. Surge de esta suerte la nueva figura social del *rellollo*, que ya no tenía nada que ver con la memoria de sus abuelos. Este nuevo tipo social, junto al resto de los componentes humanos de la Isla, empieza a forjar una nueva cultura, sobre la base de una herencia, en gran medida, imaginada y recreada¹²⁶².

Pero, también en el caso de los españoles, comienza a producirse un fenómeno similar. Se hacía necesario buscar una definición que mantuviese la unidad y, al mismo tiempo, expresara la diferencia. Comienzan a aparecer los términos “español peninsular” y “español americano”. Como se puede observar, el primero identificaba tanto a vascos, andaluces, castellanos y otros “peninsulares”, con el cual no se establecían diferencias que en la Península ibérica eran aún más acentuadas¹²⁶³. No obstante, hacia la mitad del siglo XVIII, se generalizó la costumbre de suprimir el término unificador (español) para entonces hablar sólo de “peninsulares” y “americanos”. Lo que destaca Torres-Cuevas, como un momento importante que marcaba el distanciamiento anticipador de las venideras rupturas del siglo XIX.

De lo analizado hasta el momento, si, por un lado, parece “clarificarse” el rumbo seguido, marcado por el mestizaje cultural, con la prolongada síntesis de culturas muy diversas, por el otro, se nos van perdiendo en ese camino, como oscureciéndose y desdibujándose, las trazas de las huellas indígenas y africanas. El proceso de *acriollamiento* se presenta como la figura predominante y totalizadora de la ya naciente

¹²⁶² Cfr. TORRES-CUEVAS, Eduardo, *En busca de la cubanidad*, o.c., p. 259.

¹²⁶³ El propio autor señala cómo lo español adquirió su verdadero sentido y dimensión en América. Aquí dejaron de ser gallegos o castellanos, catalanes o andaluces, para ser definidos sólo como españoles. Situación que perdura hasta nuestros días.

cultura cubana. De esta manera, el criollo se convierte en el elemento de mismidad de nuestra identidad¹²⁶⁴. Así se comenzó a tejer la historia de la cubanidad.

El concepto de criollo se extendió de tal forma que comenzó a designar los productos típicos y las manifestaciones culturales, tanto espirituales como materiales, del país para diferenciarlas de las importadas. Ello fue creando una identificación de “lo propio”. Así, se les llamaba a los criollos y a los “productos de la tierra”, “naturales del país”. Ese conjunto humano, natural, social y cultural, que en sus inicios resultaba una amalgama amorfa, con el transcurso del tiempo fue precisando sus contornos y comenzó a autodefinirse.

A diferencia del resto del subcontinente, la presencia de población aborígen en Cuba no tuvo la misma fuerza que la que se encontraron los conquistadores en el resto de América. Ello lleva, a juicio de Torres-Cuevas, a que aun hoy en un mismo país pueda hablarse de la existencia de dos naciones: “la india y la criolla”; no así en Cuba, ni en el resto de las Antillas. De hecho se creó la situación, *por demás definitoria de nuestro proceso de formación nacional*, de que su población fuese *siempre* el resultado del proceso de *acriollamiento*. En una segunda etapa de ese *sincretismo acriollado* -donde todavía no se genera una autoconciencia de sí mismo ni tampoco logra perfilar totalmente las diferencias con el tronco hispano en que se injertan todos los elementos etno-culturales llegados a la colonia-, la cual corresponderá con el siglo XVIII, ya sí resulta una constante el mestizaje cultural que, si en los primeros siglos sólo es mezcla, derivará en una nueva *combinación* superadora de la original *síntesis* aruaca-hispana-africana, originando una nueva calidad: “lo cubano”. Haciendo “desaparecer los límites peculiares de las culturas originarias” para empezar a definirse como *una* nueva cultura, expresión espiritual de “un pueblo nuevo”¹²⁶⁵.

Para el etnólogo Miguel Barnet, la fusión fundamental de Cuba está ligada al mundo del azúcar. La cultura que se generó en su ámbito conforma hoy la cultura nacional. Alrededor del batey azucarero, donde tenía lugar la vida en sus diferentes manifestaciones con los consabidos intercambios culturales, se fundieron de manera integradora todos los valores originarios de nuestro país. Tiene lugar el proceso del sincretismo religioso y cultural, que no cesa, pues se da de una forma dinámica y

¹²⁶⁴ Cfr. PEÑATE LEYVA, Ana Isabel/LÓPEZ SANTOS, Dalgis, “Identidad, juventud y territorio. Una mirada a La Habana actual”, *Revista Cubana de Filosofía*, Edición digital, No. 19, Octubre-Febrero, 2010, en www.revista.filosofia.cu.

¹²⁶⁵ Cfr. TORRES-CUEVAS, Eduardo, *En busca de la cubanidad*, o.c., pp. 260-261.

permanente. Junto a los distintos grupos étnicos que llegaron de África, vinieron sus expresiones culturales, tanto artísticas como religiosas. Y todo ese conglomerado humano estaba orientado hacia los campos donde se cultivaba, principalmente, la caña de azúcar¹²⁶⁶.

La novela *Écue-Yamba-Ó* de Alejo Carpentier refleja excelentemente la abigarrada vida cultural en torno al batey azucarero. Historias que se repetían a lo largo y ancho del territorio nacional.

“Capataces americanos mascando tabaco. El químico francés que maldecía cotidianamente al cocinero de la fonda. El pesador italiano, que comía guindillas con pan y aceite. El inevitable viajante judío (...) Escuadrones de haitianos harapientos (...) Después llegaban los de Jamaica (...) Pronto aparecen los emigrantes gallegos (...) hacinados como arenques en el barco francés que los trajo de La Coruña (...) Algunos polacos tenaces improvisan tenduchos sobre el vientre (...) Los horticultores asiáticos se arrodillan en el huerto de la casa vivienda con gestos de cartomántica. Los almacenistas chinos invierten millares de dólares en balas y toneles (...) Dos isleños luchan en una etiqueta de gofio”¹²⁶⁷.

Es palpable el intensísimo amalgamamiento que se producía en torno a estos lugares donde confluía un verdadero hervidero de culturas dispares, dispuesta cada una a aportar a ese enrevesado diálogo por la supervivencia, en el sentido más literal de la palabra.

En fusión con el hombre blanco español o criollo, las culturas africanas recibieron un impacto que les hizo variar; primero entre sí y luego entre los grupos blancos y ella. Este impacto hizo que se creara en nuestro país una nueva forma de cultura, donde el blanco recibía también su contagio. La primera noche de cohabitación entre una negra y un blanco, a decir de Elías Entralgo, marcó un hito en Cuba y es un día de meridiana luminosidad para la cultura del Caribe¹²⁶⁸.

¹²⁶⁶ Cfr. BARNET, Miguel, “Tres disquisiciones etnológicas”, en *Ibero-America, Nordic Journal of Latin American Studies*, Vol. XIII: 2, 1983, p. 62. Si bien el proceso de la cubanía comienza antes de la plantación; pero ésta, tal como la conocemos hoy, terminó de reunir sus componentes con la plantación y pese a la plantación. “El desarrollo del sistema plantacionista en Cuba reformula los términos en que habría de desenvolverse el proceso de cubanía. (...) La plantación, en tanto creó un conglomerado poblacional (...) sobre la base del simple y llano aprovechamiento económico (...) dio a la luz circunstancias de naturaleza superior para el reencauzamiento del proceso de la cubanía”. Cfr. JAMES FIGAROLA, Joel, “Proceso de la cubanía”, *Alcance de la cubanía*, o.c., p. 21.

¹²⁶⁷ Cfr. CARPENTIER, Alejo, *Écue-Yamba-Ó*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1982, pp. 28-29.

¹²⁶⁸ Cfr. BARNET, Miguel, “Tres disquisiciones etnológicas”, o.c., p. 62.

Y he aquí, una vez más, cómo se ha oficializado e institucionalizado el discurso sobre la identidad “única” cubana donde las mezclas de las diferentes culturas que se encontraron en nuestro archipiélago, crean, a decir de Barnet, al hombre cubano en toda su complejidad y riqueza. Irrumpe así, la figura del “mulato”¹²⁶⁹, una nueva categoría individual de la sociedad; el símbolo vivo de la fusión del blanco y el negro.

Las siguientes palabras son bien representativas:

“Todo comienza en esa gestación, en ese producto cultural y racial. La mezcla de los elementos, el intercambio y la miscegenación en el plano cultural surgen del primer encuentro entre estos dos mundos”¹²⁷⁰.

Durante la celebración del Segundo Congreso de la UNEAC, la ponencia número tres nos confirma en nuestros planteamientos: “Cuba es un ejemplo de pueblo nuevo, afroamericano. O como dijera Fidel latino-africano”¹²⁷¹.

Ese pueblo nuevo que se constituye a partir de este “toma y daca”, nos define como pueblo en una idiosincrasia integrada por factores de diversas procedencias. Es más, para Barnet es muy probable que por todo esto nuestro país es “más homogéneo y nuestra nación más sólida y propiamente definido. Todo nuestro ser y nuestro quehacer estuvieron siempre dirigidos y lo están hacia la búsqueda de una síntesis histórica y social”¹²⁷². No obstante, reconoce que el negro producía verdadera cultura. Una cultura que era síntesis y expresión colectivizada de las clases explotadas. También en su mundo se encuentran leyes generales y su filosofía. La cultura proyectada por el africano en Cuba, partiendo de su estado de marginación y exclusión, obligado casi a

¹²⁶⁹ Respecto al origen del término mulato no hay una total coincidencia. Según el alemán Alejandro de Humboldt, el término “mulato” fue formado en un sentido explícitamente peyorativo a partir del vocablo “mulo” (aplicado al híbrido del caballo y de la burra o viceversa), para designar los individuos provenientes del cruce biológico entre blanco y negro. Se debe poner de relieve la creación y difusión de estas palabras en el contexto colonial europeo, las expediciones de los portugueses en África y la trata negrera. La distinción entre “mestizo” y “mulato” es demasiado importante como para ignorarla: el mulato se sitúa por su condición legal y por su estatus social después del mestizo. Humboldt destacó esta supuesta superioridad psicológica del mestizo: “[Les métis] sont généralement réputés d'un beaucoup plus doux que les mulâtres (mulatos), fils de blancs et de négresses, qui se distinguent par la violence de leurs passinsos, et par une singulière volubilité de langue”. Cfr. HUMBOLDT, Alejandro de, *Voyages dans l'Amérique équinoxiale (1807-1834)*, T. II, Libraire Maspéro, París, 1980, p. 249, citada tomada en LECLERCQ, Cécile, *El lagarto en busca de una identidad. Cuba: identidad nacional y mestizaje*, Iberoamericana, Madrid, 2004, p. 401. Sin embargo, para Elías Entralgo tal afirmación, que alude a la infecundidad de la raza, no es correcta, porque la evolución y la experiencia históricas han ido negándole validez a su prejuicio, y sobre todo en esta zona del Mar de las Antillas, en la que las poblaciones mulatas crecen con suma fecundidad. Cfr. ENTRALGO, Elías, *La liberación étnica cubana*, Imprenta de la Universidad de La Habana, La Habana, 1953, p. 182.

¹²⁷⁰ Cfr. BARNET, Miguel, “Tres disquisiciones etnológicas”, o.c., p. 63.

¹²⁷¹ *Ibíd.*

¹²⁷² *Ibíd.*

practicarla desde la clandestinidad de sus barracones, es de carácter defensivo. Por eso estima que es tan duradera y homogénea, pese a variantes y matices. Su actividad cultural es por naturaleza revolucionaria, es un método de liberación interior y una vía para la búsqueda de la seguridad.

Hoy en día, los cubanos nos concebimos como una nación mulata nacida esencialmente de la fusión de las razas blanca y negra (donde el aporte de los pueblos aborígenes ha quedado prácticamente eliminado), significando la armonía social y étnica alcanzada por la nueva sociedad revolucionaria. El mestizaje representa el ideal igualitario tan anhelado por los cubanos desde la creación del estado nacional en 1902, ofrece una satisfactoria respuesta homogénea a la heterogeneidad étnica y cultural. Tal como en los países latinoamericanos, donde el mestizo se convirtió en símbolo de la nacionalidad, el mulato pasa a simbolizar lo nacional en la Cuba revolucionaria¹²⁷³.

En su conocida obra *Gallego*, Miguel Barnet apunta:

“El mulato, esa nueva categoría individual de la sociedad, va a funcionar desde entonces como símbolo vivo de la fusión de dos razas: la blanca y la negra. (...) Hoy por primera vez en nuestro país, el pueblo logra su identidad nacional y enarbola con orgullo el producto que como resultado histórico se creó en los campos de caña de la esclavitud y de la pseudo-república. (...) Nos salvamos de ser (...) españoles puros, para ser cubanos. Dejamos de ser blancos para ser mulatos. “Todo mezclado”, como dijera Nicolás Guillén, en las borbotantes calderas del ingenio azucarero”¹²⁷⁴.

Consideramos justo el empeño ético por dignificar la figura del mestizo dentro de la sociedad cubana como parte del proceso revolucionario. Tanto el negro como el mulato, habían sido objetos de las más duras muestras de discriminación por causa del color de su piel antes de 1959¹²⁷⁵. La dicotomía de Sarmiento, civilización-barbarie, se traducía a nuestro contexto nacional como civilización (blanco)-barbarie (negritud, sinónimo de incivilización). La barbarie representada por los aborígenes americanos, era traspasada

¹²⁷³ Cfr. LECLERCQ, Cécile, *El lagarto en busca de una identidad. Cuba: identidad nacional y mestizaje*, o.c., p. 387. La categoría de *mestizo* aparece ya en los censos y otras fuentes estadísticas desde aproximadamente 1899. Fue usada por científicos a finales del siglo XIX para denotar la extensión del mestizaje en la isla, sin embargo, fue combatida sobre la base de que, al designar tantas mezclas raciales, carecía de significado científico. Cfr. FUENTE, Alejandro de la, *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*, o.c., p. 54.

¹²⁷⁴ Cfr. BARNET, Miguel, *Gallego*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1981, pp. 63, 75 y 76.

¹²⁷⁵ Una copiosa colección de diferentes momentos demostrativos todos de la inferioridad de los negros y mulatos se pueden encontrar en la obra ya citada *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000* en las páginas 67 y sgs.

en Cuba a los negros y mulatos¹²⁷⁶. No obstante, la centralidad de la identidad cubana, de la “cubanidad”, alrededor del mestizaje, devendrá en línea programática de la nueva política gubernamental. La unidad era la prioridad indiscutible. Parece evidente que, para lograr la unidad nacional, cohesionada en torno a la ideología marxista-leninista, era más factible si se producía la integración de todas las posibles diferencias culturales surgidas de la pluralidad étnica presente en la sociedad. Así también parece concebir la situación Cécile Leclercq. Para ella, el concepto de unidad nacional es central en el cuerpo doctrinal y en la estrategia política de la Revolución. Las producciones literarias e históricas reflejan la propuesta socialista de modernidad, hostil a la tradición: lo popular representa lo pasado, clasificado por la antropología, y lo que difiere del modelo socialista, es percibido como prejuicio en vía de extinción. Tal como para el enfoque desarrollista liberal, la noción de progresiva homogeneización forma parte del pensamiento marxista: las particularidades de las minorías nacionales (regionales y/o étnicas) serán incorporadas o absorbidas por los conjuntos nacionales en el futuro, conservándose en calidad de monumentos etnográficos¹²⁷⁷.

Si como ya hemos apuntado antes, el cambio cultural es más lento y dilatado en el tiempo que el cambio proclamado por una revolucionaria transformación de la sociedad; de la misma manera, una vez instaurado el nuevo orden, las diferencias culturales perviven en la “clandestinidad”, pero no desaparecen. El cambio es epidérmico, es decir, subyacen las tradiciones posibilitantes (como ya lo hicieron a los negros africanos arrancados de sus tierras, y que supo muy bien acotar Barnet), de la cohesión de los grupos étnicos específicos; sólo una extinción física *total* de un determinado grupo humano, podría acarrear la desaparición de sus tradiciones culturales; y esto habría que asegurarlo luego de un detallado estudio.

Coincidiendo con James Figarola, situados en la perspectiva que nos compete, hoy se puede afirmar que lo que se presenta importante y hasta apremiante es la urgencia para que las íntimas potencialidades se expliciten por los canales que les sean más pertinentes y que, con toda seguridad en consonancia con Martí, han de ser aquellas que se mantienen articuladas con el signo de nuestras tradiciones, sin que esto implique

¹²⁷⁶ Recordamos en este momento la definición que en 1879 se daba de cubano por la Sociedad Antropológica de Cuba: “hombre blanco nacido en Cuba”. Es decir, los negros nacidos en nuestro país no eran considerados como cubanos, dotando de esta manera a esta definición de una notable connotación racista.

¹²⁷⁷ Cfr. LECLERCQ, Cécile, *El lagarto en busca de una identidad. Cuba: identidad nacional y mestizaje*, o.c., pp. 466-467.

riesgo alguno de que el presente sea algo así como un muestrario de piezas museables¹²⁷⁸.

De lo visto hasta aquí, podemos tener una visión más clara de la auto-interpretación que hace de la cultura nacional actual el discurso intelectual y político de Cuba. Se subraya la supuesta confluencia equitativa de todos los elementos de la sociedad cubana para superar las relaciones conflictivas entre grupos y tradiciones diferentes, con el objetivo final de alcanzar la homogeneización nacional a través de la identidad nacional mestiza, pero, como apunta Leclercq, el boceto ideológico es blanco y occidental. El mestizaje conlleva a la paulatina desaparición de las características de la africanidad. Preguntémonos, ¿qué significa entonces “cultura cubana”? ¿es sólo el intrincadísimo proceso de transculturación que desemboca en el ajiaco ortiziano¹²⁷⁹? Pero, además, ¿cómo consecuencia de ese intercambio cultural que tuvo y tiene lugar en Cuba, no se crea la marginalidad? Un estudio a fondo de *toda* la sociedad cubana tiene que contemplar eso que no siempre se integra en estos tipos de procesos de amalgamamiento, cuando se produce el choque entre culturas diferentes. El no integrarse no significa que se borra “por arte de magia”. Al contrario, permanece y generan nuevas formas de relaciones. Lo no integrado quedará marginado, percibiendo el rechazo, muchas veces encubierto, del nuevo cuerpo social que se gesta. La vanguardia revolucionaria determinó la cultura nacional, decidió lo que era la cultura “común” por encima de la minoría afrocubana, sin que ésta pudiera articularse realmente, y representó sus intereses mediante instituciones culturales estatales¹²⁸⁰.

Si bien referido al más amplio contexto caribeño, Antonio Benítez Rojo analiza este fenómeno del mestizaje como sello identitario de los “Pueblos del Mar”, metáfora utilizada para englobar a los pueblos del Caribe. Para él, ni la cultura ni la literatura caribeña son mestizas. No pueden serlo porque el mestizaje es imposible, si por tal se entiende haber alcanzado una suerte de “unidad” o “totalidad”. La propuesta del

¹²⁷⁸ Cfr. JAMES FIGAROLA, Joel, “Proceso de la cubanía”, *Alcance de la cubanía*, o.c., p. 16.

¹²⁷⁹ Denominación culinaria que propone Fernando Ortiz (sobre él volveremos en el siguiente apartado) para referir el proceso de cocción permanente de nuestra nacionalidad que siempre muestra ingredientes totalmente asimilados y otros recién incorporados a la olla. Cfr. UBIETA GÓMEZ, Enrique, *Ensayos de identidad*, Letras Cubanas, La Habana, 1993, p. 135. Una de las acepciones de la palabra *ajiaco* nos viene a decir: Guiso de caldo con carne, frutos y tubérculos picados en trozos y especias. Cfr. VV.AA., *Diccionario de la Lengua Española*, o.c., p. 55. Es interesante el símil que establece Ortiz, si tenemos en cuenta que durante el proceso de cocción, cada uno de los diversos ingredientes arrojados a la olla aporta su particular sustancialidad al producto final, pero sin diluirse en él.

¹²⁸⁰ Cfr. LECLERCQ, Cécile, *El lagarto en busca de una identidad. Cuba: identidad nacional y mestizaje*, o.c., p. 480.

mestizaje, según Benítez Rojo, no es originaria de África ni de ningún otro Pueblo del Mar. Se trata de un argumento positivista y logo-céntrico, un argumento que ve en el “blanqueamiento” biológico, económico, social y cultural del negro caribeño una serie de pasos hacia el “progreso”, y por lo tanto legitima la conquista, la esclavitud, la colonización y la dependencia. En realidad el mestizaje es una concentración de conflictos, una agudización de conflictos por vía de una mayor densidad del objeto caribeño. Así, la literatura caribeña es la expresión de innumerables conflictos: el del negro que estudió en Londres o en París; el del blanco que cree en los *orichas* yorubas o en los *loas* del vodú; el del negro que quiere encontrarse en África al cabo de los siglos; el del mulato que quiere ser blanco; el del blanco que no quiere que su hijo se case con una negra; el del blanco que quiere a una mulata, el de la negra que ama a un blanco; el del negro que mira mal al mulato, el del negro rico y el blanco pobre, el del blanco que proclama que las razas no existen¹²⁸¹.

Diversos elementos integran lo que hoy somos, razón por la cual el estudio sobre la identidad cultural resulta complejo y nos hace rechazar definiciones que intenten absolutos. Al hablar de la identidad en Cuba, más que de seres iguales unos a otros, hablamos de aquellas personas pertenecientes e identificadas con una cultura común que no es única, sino múltiple, en su acontecer histórico, de diversas raíces y circunstancias que han ido moldeando eso que podemos nombrar hoy: *lo cubano*, categoría indefinible e intangible y por eso vital¹²⁸².

Finalmente, si podemos coincidir con la interpretación expuesta más arriba por Leclercq, de acuerdo con la cual, la teoría del mestizaje sirvió en Cuba, como en América Latina, para refutar las teorías racialistas europeas y para postular la diferencia en relación con los modelos europeo y norteamericano; además de que este padrón diferenciador sirvió al mismo tiempo para reivindicar la identidad nacional en el contexto occidental, pues Cuba pudo encontrar su lugar en la Historia universal a través del mestizaje. Sin embargo, discrepamos al tratar de identificar este proyecto unificador, responsable de las pérdidas de las riquezas culturales propias de la variedad, con la

¹²⁸¹ Cfr. BENÍTEZ ROJO, Antonio, “La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña”, *Cuadernos hispanoamericanos*, 429, marzo, 1986, pp. 130-131.

¹²⁸² Cfr. PÉREZ IZQUIERDO, Ivety, “Lo insular: una reflexión sobre la identidad cultural cubana”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, no. 49, enero-marzo, 2007, p. 62.

denominada “fórmula unificadora de José Martí”¹²⁸³. De acuerdo con la autora, “Martí utiliza precisamente el mestizaje, como marca de identidad latinoamericana”¹²⁸⁴. Es más, “para Martí, la diversidad de los elementos raciales se diluían en un nuevo producto por la operación biológica del mestizaje”¹²⁸⁵. De esta manera, afirma, José Martí adopta el modelo republicano francés, guardián de la unidad nacional a partir de la heterogeneidad social y da una forma a esta cubanidad descuartizada. La respuesta martiana a la síntesis nacional es la formulación de la cubanidad cívica y de su ideario mestizo. La oscilación entre varias orientaciones, que implica la integración del modelo nacional francés, apunta a la homogeneidad de la cubanidad, desembocando por último en la vía de la síntesis mediante el amestizamiento. Ya hemos apuntado desde el mismo inicio de la Tesis, la multilateralidad de acercamientos al pensamiento martiano. Éste es un buen ejemplo. Con la autora coincidimos en la necesidad de revisar la concepción mantenida en torno a la identificación de *toda* la realidad cultural cubana bajo el signo del mestizaje; pero nos distanciamos, diametralmente, en el punto de partida de José Martí. Y esto queremos dejarlo bien especificado¹²⁸⁶.

Incluso, Torres-Cuevas tampoco asocia a Martí con la teoría del mestizaje en Cuba. Para Martí, el concepto de cubano no era mestizo sino multicolor¹²⁸⁷. Cubano implicaba un concepto “de unión dulcísima y consoladora de amores y esperanzas”¹²⁸⁸; un concepto universal porque en lo cubano cabía hasta el nacido en España con la única condición de amar y trabajar por Cuba. Para él, cubano era más que blanco más que negro, más que mestizo. La patria, por ende, “es humanidad, es aquella porción de la humanidad que vemos más cerca, y en que nos tocó nacer; y ni se ha de permitir con el

¹²⁸³ Esta autora ve en José Martí “al precursor de la identidad mestiza” cubana. Sus valoraciones en torno al tema, refutadas por nuestra investigación, se pueden consultar en la obra ya citada entre las páginas 439-451.

¹²⁸⁴ Cfr. LECLERCQ, Cécile, *El lagarto en busca de una identidad. Cuba: identidad nacional y mestizaje*, o.c., p. 443.

¹²⁸⁵ *Ibíd.*, p. 444.

¹²⁸⁶ Como también expresamos nuestra discrepancia con la particular interpretación de Walter Mignolo. Para el investigador argentino, “El interés de Martí por la cuestión indígena, que en realidad era una preocupación por la *historia de la civilización antigua*, estaba relacionada con la definición de “Nuestra América”, y no con una *iniciativa de diálogo con la población indígena de su tiempo*”. Cfr. MIGNOLO, Walter D., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, o.c., p. 212. Las cursivas son nuestras. Palabras que denotan, a nuestro juicio, una insuficiente lectura de la obra de Martí, unido a una interpretación errónea del verdadero sentido ontológico del pensador cubano.

¹²⁸⁷ Cfr. TORRES-CUEVAS, Eduardo, *En busca de la cubanidad*, o.c., p. 299. En un escrito dedicado a resaltar unas conferencias ofrecidas por Enrique José Varona, se referirá Martí al pueblo cubano con las siguientes palabras: “pueblo tan imperfecto y heterogéneo como amado”. Cfr. *Cuba. Letras*, O.C., t 5, p. 119.

¹²⁸⁸ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 1, p. 93.

engaño del santo nombre se defienda a monarquías inútiles, religiones ventrudas o políticas descaradas y hambroas, ni porque a estos pecados se dé a menudo el nombre de patria, ha de negarse el hombre a cumplir su deber de humanidad en la porción de ella que tiene más cerca”¹²⁸⁹.

3.2. Nacimiento de un concepto: “transculturación”

Aunque ya nos hemos referido al término de transculturación, acudimos a su génesis para, desde el contexto cubano, donde surgió, lograr una mejor comprensión de todo lo desarrollado más arriba.

Hablar de transculturación es hacerlo del sabio cubano Fernando Ortiz (1881-1969), considerado como el que más ha logrado profundizar en la búsqueda de los elementos definidores de lo cubano, o, como otros lo han calificado, el “tercer descubridor de Cuba”¹²⁹⁰. Su vasta y prolífica obra constituyó una recuperación y reconocimiento de la presencia africana en nuestra cultura. Sus trabajos, iniciados en la primera década del pasado siglo y continuados exhaustivamente, se recogen en un grupo de obras de importancia capital para el estudio de las culturas —en particular afrohispanicas e indias— que integraron el complejo cultural de los pueblos de América Latina, incluida la zona del Caribe. Entre ellas pueden citarse: *Los negros esclavos* (1916); *Los cabildos afrocubanos* (1921); *La fiesta cubana del “Día de Reyes”* (1925); *Las cuatro culturas indias de Cuba* (1943); *La africanía de la música folklórica de Cuba* (1950); *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* (1951); *Los instrumentos de la música afrocubana* (1952), entre otras.

En su pensamiento volvemos a reafirmar la importancia de la biografía para la comprensión del fenómeno de las diferencias culturales, como tuvimos ocasión de encontrarnos en Panikkar y Fornet-Betancourt. Su infancia y adolescencia menorquina le proporcionaron un acceso a la cultura española y una visión descentralizada de ésta; intuye desde sus primeros estudios, la diversidad de lo humano y asume su defensa en la reafirmación de la identidad del hombre¹²⁹¹.

¹²⁸⁹ Cuba. *En Casa*, O.C., t 5, p. 468.

¹²⁹⁰ Cfr. SÁNCHEZ PUPO, Miralys, “Aristas de la reflexión filosófica cubana”, FORNET-BETANCOURT, Raúl, (Ed.), *Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años*, o.c., p. 25. El alto título de *Tercer descubridor de Cuba*, en secuencia cronológica con Cristóbal Colón en lo geográfico y Alejandro de Humboldt en el vasto campo de las ciencias naturales.

¹²⁹¹ Cfr. UBIETA GÓMEZ, Enrique, *Ensayos de identidad*, o.c., p. 120.

Para Ortiz, la génesis de lo que somos hoy debemos buscarla en los continuos procesos *transculturales* que tuvieron lugar en suelo cubano. La obra, donde en 1940, da a conocer el concepto es su muy conocido *Contrapunteo*¹²⁹² *cubano del tabaco y el azúcar*, momento clave de la nación cubana, como bien reconoce Enrico Mario Santí, quien tiene a su cargo la edición del texto que utilizamos. No obstante, el término no tendría, entonces, el impacto que sí tiene hoy, a raíz del creciente interés global en el concepto de *transculturación*. Su intención estaba en demostrar, cómo este nuevo concepto sí hacía justicia a las diferencias culturales de la humanidad; en contraste con el hasta entonces empleado y popularizado *aculturación*. Y su punto de partida no es otro que la propia realidad cubana. ¿Cómo lo define su autor?:

“Con la venia del lector, especialmente si es dado a estudios sociológicos, nos permitimos usar por primera vez el vocablo *transculturación*, a sabiendas que es un neologismo. Y nos atrevemos a proponerlo para que en la terminología sociológica pueda sustituir, en gran parte al menos, al vocablo *aculturación*, cuyo uso se está extendiendo actualmente. Por *aculturación* se quiere significar el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género. Pero *transculturación* es vocablo más apropiado. Hemos escogido el vocablo *transculturación* para expresar los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican, sin conocer las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico, como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida”¹²⁹³.

¹²⁹² Contrapunteo: se refiere al *contrapunteo*, o *controversia* musical entre músicos y cantantes rivales, sobre todo de décimas poéticas. De manera magistral establece Ortiz ese *contrapunteo* entre el tabaco y el azúcar para, a través de él, conducirnos por el devenir histórico, social y cultural de Cuba: “El tabaco y el azúcar son los personajes más importantes de la historia de Cuba. Las sorprendentes diferencias entre ambas producciones se reflejan en la historia del pueblo cubano desde su misma formación étnica hasta su contextura social, sus peripecias políticas y sus relaciones internacionales. Así en lo interno como en lo externo, estudiar la historia de Cuba es en lo fundamental estudiar la historia del azúcar y del tabaco como los sistemas viscerales de su economía. El moreno tabaco y la blanconaza azúcar. Blanca es la una, moreno es el otro. Dulce y sin olor es el azúcar; amargo y con aroma es el tabaco. ¡Contraste siempre! Inmigración de blancos y trata de negros; libertad y esclavitud. Centripetismo y centrifugación. Cubanidad y extranjería. Soberanía y coloniaje. El tabaco ha sido siempre más cubano. Ya se dijo que el tabaco es indígena de este Nuevo Mundo y el azúcar vino del Mundo Viejo”. Cfr. ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Cátedra, Madrid, 2002, pp. 135-137.

¹²⁹³ *Ibíd.*, p. 254.

De hecho, toda la auto-interpretación vista más arriba, tiene sus bases fundamentales en los postulados de Ortiz¹²⁹⁴, los cuales serán erigidos como baluartes de las investigaciones sociales cubanas. En otras palabras, es el denominador común que sostiene el discurso oficial sobre la “cubanidad” en la actualidad.

La visión ortiziana sobre la historia de Cuba se afina en la historia de sus intrincadísimas transculturaciones. Primero, la *transculturación* del indio paleolítico al neolítico y la desaparición de éste por no acomodarse al impacto de la nueva cultura castellana. Después, la de una corriente incesante de inmigrantes blancos. Al mismo tiempo, la *transculturación* de una continua estela humana de negros africanos, de razas y culturas diversas. Y no siendo suficiente aún, se suman más culturas inmigratorias: indios continentales, judíos, lusitanos, anglosajones, franceses, norteamericanos y hasta amarillos mongoloides de varias regiones de China¹²⁹⁵. Y cada inmigrante como un desarraigado de su tierra nativa en doble trance de desajuste y de reajuste, de *desculturación* o *exculturación* y de *aculturación* o *inculturación*, y al fin de síntesis, es decir, de *transculturación*¹²⁹⁶.

Si bien es usual en la historia de los pueblos los constantes intercambios culturales, a partir de los cuales surgen las futuras identidades nacionales, ocurridos a ritmos más o menos reposados; en Cuba han sido tantas y tan diversas en posiciones de espacio y categorías estructurales las culturas que han influido en la formación de su pueblo, que ese inmenso “amestizamiento” de razas y culturas excede en trascendencia a todo otro fenómeno histórico. Ortiz hace la comparación de lo ocurrido en Cuba con los procesos que tuvieron lugar en Europa. Si toda la escala cultural experimentada por Europa tuvo lugar en más de cuatro milenios; en Cuba se pasó en menos de cuatro siglos. Lo que allí fue subida por rampa y escalones, aquí ha sido progresos a saltos y sobresaltos. En un día se pasaron en Cuba varias edades; o con palabras ortizianas miles de “años-cultura”, si fuere admisible una tal métrica para la cronología de los pueblos.

¹²⁹⁴ “El gobierno y la vanguardia revolucionarios dan por sentado que la fase de transculturación ha terminado, habiendo dado buenos resultados, y que la definitiva síntesis social (que corresponde a la “fase integrativa” de Fernando Ortiz), ha sido alcanzada en la Revolución que logró una “definitiva y básica homogeneidad nacional”, sólo posible con el advenimiento de la sociedad socialista”. Cfr. LECLERCQ, Cécile, *El lagarto en busca de una identidad. Cuba: identidad nacional y mestizaje*, o.c., p.467.

¹²⁹⁵ En el primer capítulo de la Tesis dejamos señalado este momento por la importancia que revestía para el tema. Ante el auge de las continuas sublevaciones de esclavos, en particular la de 1844, el gobierno colonial incentivó el interés por la utilización de mano de obra blanca y en fecha de 1847 se introducen en la Isla la primera partida de asiáticos, particularmente chinos, además de indios procedentes de la región de Yucatán en la vecina México.

¹²⁹⁶ Cfr. ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, o.c., p. 254-255.

Estamos de acuerdo en asumir que no hubo factores humanos más trascendentes para la cubanidad que esas continuas, radicales y contrastantes transmigraciones geográficas, económicas y sociales de seres humanos. En Cuba se fundieron en distintos momentos, de acuerdo con las oleadas inmigratorias, por una parte, andaluces, portugueses, gallegos, vascos, catalanes, genoveses, florentinos, judíos, chinos; por la otra, diversas culturas africanas en diferentes estadios de desarrollo, cuyos miembros llegaron arrancados, heridos, y “trozados como las cañas en el ingenio y como éstas fueron molidos y estrujados para sacarles su jugo de trabajo”¹²⁹⁷.

Todos estos elementos, expuestos muy sucintamente, son los que inclinan a Fernando Ortiz a introducir el vocablo *transculturación*, pues considera expresa con más claridad las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra. Proceso en el cual se va más allá de la simple adquisición de una nueva cultura, que es lo que en definitiva entendía quería significar el de *aculturación*. La transculturación significa además pérdida, desarraigo de unas tradiciones culturales al chocar frontalmente con otras, las cuales terminan por imponerse y, además, implica la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales, es decir, una especie de “neoculturación”. Ortiz se apoya en las investigaciones del antropólogo polaco Bronislaw Malinowski (1884-1942)¹²⁹⁸, de acuerdo con el cual, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cúpula genética de los individuos donde la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. Sus concluyentes aportaciones refuerzan las argumentaciones a favor del afianzamiento de la visión actual mulata o mestiza de la identidad cubana. Su historia es una intensísima, complejísima e incesante

¹²⁹⁷ Ibídem, p. 259.

¹²⁹⁸ De hecho le pide escriba la “Introducción” del *Contrapunteo*... En ese tiempo Malinowski era tal vez uno de los antropólogos más célebres del mundo, padre de la escuela británica de etnografía llamada “funcionalismo”. Y estas son algunas de las palabras del polaco: “No hay que esforzarse para comprender que mediante el uso del vocablo *acculturation* introducimos implícitamente un conjunto de conceptos morales, normativos y evaluadores, los cuales vician de raíz la real comprensión del fenómeno. Sin embargo, lo esencial del proceso que se quiere significar no es una pasiva adaptación a un *standard* de cultura fijo y definido. Sin duda, una oleada cualquiera de inmigrantes de Europa en América experimenta cambios en su cultura originaria; pero también provoca un cambio en la matriz de la cultura receptiva. Como bien ha sabido demostrar en su texto Fernando Ortiz, cuando a través del intercambio entre el tabaco (autóctono) y la caña de azúcar (foránea), ejemplifica este proceso de inter-cambio entre culturas que se encuentran. Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en lo adelante, toda TRANSCULTURACIÓN, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un “toma y daca”, como dicen los castellanos. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Ortiz nos indica cómo en todos esos casos debemos estudiar ambos lados del contacto y considerar ese fenómeno integral como una transculturación, o sea como un proceso en el cual cada nuevo elemento se funde, adaptando modos ya establecidos, a la vez que introduciendo propios exotismos y generando nuevos fermentos. Léase el excelente análisis dado por el Dr. Ortiz”. Cfr. Ibídem, pp. 125-126

transculturación de varias masas humanas, todas ellas en pasos de transición. El concepto de la *transculturación* es cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogas razones, la de toda la América en general¹²⁹⁹.

Resumiendo sus apreciaciones, el proceso de formación de lo cubano pudiera sintetizarse de la siguiente manera: de lo hispano a lo hispano-criollo, de lo hispano-criollo a lo cubano; de lo africano a lo afrocriollo y de lo afrocriollo a lo cubano. De ahí que, la *culturación* es, en esencia, cubana e integradora; vocación universal. La nueva calidad, la *cubanidad*, es un reto; lo cubano, una realidad existente, sentimiento de pertenencia, conciencia de ello y, sobre todo, según Ortiz, voluntad de ser¹³⁰⁰. No obstante, resultan muy interesantes las observaciones hechas por Torres-Cuevas a la propuesta ortiziana al establecer las diferencias entre los procesos de *formación* e *integración*, que como bien apunta, mientras el de *formación* nacional se profundiza y avanza a lo largo del siglo XIX; el de *integración* nacional se dificulta por los mecanismos segregacionistas de la sociedad esclavista. La sociedad se concibió a partir de estamentos estancos que sólo se rozaban e interactuaban en sus límites. La esclavitud y el racismo, por una parte, y la estructura clasista, por otra, mantuvieron separados los núcleos fundamentales de la sociedad cubana. Propiciando una ralentización del proceso de *integración* nacional con relación al de *formación* nacional. De esta manera, la marginalidad se comporta, a veces, como un cuerpo definidamente resistente, que no llega a integrarse, y otras, como un organismo menos resistente, pero cuya integración se opera de forma gradual. Si uno de los aspectos que define a lo cubano es la voluntad de serlo, según Ortiz, nadie la expresó con más fuerza que el negro, quien impuso su presencia, pese a discriminaciones, segregaciones y represiones.

Fernando Ortiz dio, quizás, una de las más manejadas definiciones de la cubanidad. La cubanidad es la calidad de lo cubano; lo cubano es un ajiaco. El ajiaco es más que una simple mezcla de elementos, es crear una combinación nueva, una calidad nueva; esto es, un pueblo nuevo, una cultura nueva. Para Torres-Cuevas, lo esencial de la cubanidad es el resultado de fases y etapas diversas en la formación de nuestro pueblo. Ese fondo profundo que condiciona actitudes, aspiraciones, sentimientos, modos de ser y de vivir, y, sobre todo, esa compleja amalgama que conforma lo más profundo de la mentalidad

¹²⁹⁹ Ibídem, p. 260.

¹³⁰⁰ Cfr. TORRES-CUEVAS, Eduardo, *En busca de la cubanidad*, o.c., p. 281.

cubana. Profana, libérrima, alegre, fuerte, retadora y siempre situada en el límite de todos los límites. La cubanidad es también *la necesidad de ser* y la obligación de buscar su *deber ser*. Esta resulta la razón por la cual Fernando Ortiz coloca como uno de sus rasgos definitorios no sólo la conciencia de lo que significa ser cubano sino la voluntad de serlo. Es también estudiar y conocer defectos y debilidades; *reconocer la existencia de marginalidades* creadas por las distorsiones acumuladas históricamente. Por ello define la cubanidad no sólo como la *pasión por lo posible*, sino, como la idea de lo posible, la búsqueda constante del deber ser de una sociedad que nunca logra estar conforme consigo misma y que siempre se mueve con los latidos constantes del peligro. La cubanidad ha sido, hasta ahora, ensayo de la esperanza y realidad de lo incompleto¹³⁰¹.

Precisamente, uno de los objetivos fundamentales de esta aproximación a la visión intercultural de la Cuba actual, quiere llamar la atención sobre la presencia de esas tradiciones culturales que desde la marginalidad conviven en el contexto sociocultural cubano. Marginalidad que tiene su origen en el devenir histórico de siglos de discriminación y opresión de la población “de color”. El camino hacia el *deber ser* de nuestra cultura debe construirse a partir del reconocimiento de la pluralidad de *las* culturas en Cuba. Pero esto no se logra mientras sigamos anclados en el sano ejercicio de contemplación de nuestro arcoíris cultural. El pensamiento filosófico cubano hasta ahora ha permanecido indiferente a este aspecto problemático, pero neurálgico, de nuestra realidad. Urge una hermenéutica intercultural que propicie el salto del tratamiento del tema como un problema sólo moral, que lo restringe a criterios de equidad y justicia entre todos los cubanos; para abrir espacios a la crítica intracultural que posibilite la desmonolitización de la cultura cubana. En otras palabras, queremos

¹³⁰¹ Cfr. Ibídem, p. 304. Profundizando en la obra de Fernando Ortiz, encontramos estas otras importantes reflexiones en torno a la cubanidad. “Dicho en términos corrientes, la cubanidad es condición del alma, es complejo de sentimientos, ideas y actitudes. Pero todavía hay una cubanidad más plena, diríase que sale de la entraña patria y nos envuelve y penetra como el vaho de creación que brota de nuestra Madre Tierra, después de fecundada por la lluvia que le manda el Padre Sol”. Cfr. ORTIZ, Fernando, “Los factores humanos de la cubanidad”, en SUÁREZ, Norma (selección), *Fernando Ortiz y la cubanidad*, Ediciones Unión, La Habana, 1996, p. 7. “La cubanía, que es conciencia, voluntad y raíz de la patria, surgió primero en la gente aquí nacidas y crecidas, sin retorno ni retiro, con el alma arraigada a la tierra. La cubanía fue brotada desde abajo y no llovida desde arriba.” Cita tomada en BARREAL FERNÁNDEZ, Isaac, *Estudios etnosociológicos*, Editora Pensamiento Cubano, Ciencias Sociales, La Habana, 1991, p. 12.

significar, que esa visión homogénea y uniformizante no es más que un espejismo, imposibilitando ver que lo *que es no es toda la realidad* nuestra. Lo monolítico es más bien poroso. La cultura afrocubana debe pasar de ser concebida como el *folklor*, lo antiguo, lo museable; para ser *sujeto cultural dialogante* lo que, desde luego, nos llevaría a re-formular el concepto de cultura cubana. Porque, preguntémonos, ¿quién define entonces en la actualidad lo que puede formar parte o lo que queda excluido de esa cultura cubana?, ¿cuáles serían esos criterios?, ¿no deberían ser estas preguntas partes conformadoras de un diálogo intercultural de *las* culturas en Cuba? Y aquí otro aspecto importante, nos referimos al nivel de las instituciones actuales. Tales como la UNEAC, Casa de las Américas, UPEC (Unión de Periodistas y Escritores de Cuba), etc., las cuales deben ser redimensionadas desde y para la interculturalidad. Hay que dejar atrás, de una vez y para siempre, el fantasma del “peligro” de la fragmentación, de lo diverso. La diversidad está presente entre nosotros aunque se siga insistiendo en lo contrario. Pongamos un ejemplo: el público que asiste a una función del Ballet Nacional de Cuba en el Teatro Nacional de La Habana, no es el mismo del que se da cita para participar de un espectáculo del Conjunto de Danza Contemporánea, o de agrupaciones danzarias inspiradas en las culturas africanas. El contraste es palpable, pues, entonces, asumámoslo de una vez, para hacer posible ese “ensayo de la esperanza y realidad de lo incompleto”.

La poesía negra de Nicolás Guillén (1902-1989)¹³⁰² es fiel exponente de la presencia africana dentro de nuestras tradiciones culturales. Muchos son los ejemplos que dentro su extensa obra poética se pudieran señalar, pero uno de los más importantes está recogido en su poema *Balada de los dos abuelos*; su “abuelo negro” y su “abuelo blanco”; el uno español, el otro africano:

“Sombras que sólo yo veo,
me escoltan mis dos abuelos.
Lanza con punta de hueso,
tambor de cuero y madera:
mi abuelo negro.

¹³⁰² En opinión de López Segrera con Guillén llega al máximo perfeccionamiento la poesía negra, no sólo por la superación del pintoresquismo de los autores anteriores y su adentramiento en lo social, sino también por el dominio de lo formal. Siguiendo a Emilio Ballagas puntualiza: “con Guillén nace un gran arte cuyo secreto sólo él conoce. Los demás que han escrito poesía negra en español antes y después de él, no han sabido superarlo”. Cfr. LÓPEZ SEGRERA, Francisco, *Cuba: cultura y sociedad (1510-1985)*, o.c., p. 188.

Gorguera en el cuello ancho,
gris armadura guerrera:
mi abuelo blanco”¹³⁰³

Imagen perfecta que simboliza nuestra diversidad. Los dos abuelos conformando un “tronco” que los une; pero que los mantiene, al mismo tiempo, a cada uno por separado, cada uno ocupando un lugar, *su* lugar. Sus subjetividades se entrecruzan, se enriquecen mutuamente; pero sus singularidades no se pierden en nombre de una supuesta teleológica metauniformidad cultural integradora. Los dos abuelos “del mismo tamaño” como “escoltas” de la cubanidad pueden y deben seguir subsistiendo. Nuestra cubanidad, a no dudar, es una música desordenada, un ritmo inasible, una esperanza fugaz, pesadilla y utopía eternas. Exige renunciar a la búsqueda de un concepto único y perfecto de la Isla. Ella es más bien laberíntica, la nación cubana se construye y se desvanece en una multiplicidad de senderos, todos igualmente seductores, igualmente válidos. La inmersión en la cubanidad es determinada por el deseo de comprender la realidad insular y de vincularla a un sistema más amplio¹³⁰⁴. Porque, como termina Guillén:

“Los dos suspiran, los dos
las fuertes cabezas alzan;
los dos del mismo tamaño;
bajo las estrellas altas;
los dos del mismo tamaño,
ansia negra y ansia blanca,
los dos del mismo tamaño,
gritan, sueñan, lloran, cantan.
Sueñan, lloran, cantan.
Lloran, cantan.
¡Cantan!”¹³⁰⁵

¹³⁰³ Cfr. GUILLÉN, Nicolás, “Balada de los dos abuelos”, *Antología*, VISOR LIBROS, Madrid, 2002, p. 76.

¹³⁰⁴ Cfr. CASAMAYOR CISNEROS, Odette, “Cubanidad desde un fin de siglo o breve crónica de intentos narrativos por salvar la cubanidad en los 90”, OPATRNY, Josef, (editor), *El Caribe hispano. Sujeto y objeto en política internacional*, Editorial Karolinum, Universidad Carolina de Praga, 2001, pp. 329-331.

¹³⁰⁵ Cfr. GUILLÉN, Nicolás, “Balada de los dos abuelos”, o.c., p. 78.

En este afán de encuentros y sustanciaciones no hay concurrencia o acompañamiento desdeñable, salvo aquellos que los límites de la propia independencia establezca; en su eclecticismo la cultura cubana posee un amplio espectro de entradas e incorporaciones posibles sin riesgo de disminuciones o discriminaciones. La vocación humanista de nuestro carácter nacional pone a salvo al hombre frente a cualquier atropello como primera solicitud de principios. Porque en términos cubanos cada individualidad, en la medida en que realmente lo sea, es sagrada. La nacionalidad, la nación y la cultura nacional son entidades vivas, no construidas por nadie en particular, sino por todo el pueblo en conjunto en una cotidianidad incesante y creadora; entidades que se articulan como sistema, que sólo pueden existir como sistema, y no pueden ser modificadas o alteradas arbitrariamente en alguna de sus partes sin riesgo para todo el sistema¹³⁰⁶.

En esta misma dirección concuerdan los análisis de Cintio Vitier, con los cuales coincidimos. Para el “martiano mayor”, como ya lo definimos en el primer capítulo, no hay una esencia inmóvil y preestablecida, nombrado lo cubano, que podamos definir con independencia de sus manifestaciones sucesivas y generalmente problemáticas, para después decir: aquí está, aquí no está. Nuestra aventura consiste, apunta, en ir al descubrimiento de algo que sospechamos, pero cuya entidad desconocemos. Algo, además, que no tiene una entidad fija, sino que ha sufrido un desarrollo y que es inseparable de sus diversas manifestaciones históricas¹³⁰⁷.

3.3. En busca de los “pasos perdidos”¹³⁰⁸ del indocubano

Sirva la sentencia martiana según la cual no nos conocemos aún lo suficientemente bien, por lo que la Grecia “cubana” nos es más necesaria para poder armar, o al menos intentar, el rompecabezas de nuestra identidad cultural, para dar inicio a este momento de la investigación. La huella cultural de nuestras poblaciones aborígenes no ha corrido la misma suerte que la africana. Hemos “perdido sus pasos”, lo que no significa que no caminen en la actualidad formando parte del arcoíris cultural nacional. El acercamiento en sentido general, al tema indocubano, más allá del interés arqueológico, ha sido

¹³⁰⁶ Cfr. JAMES FIGAROLA, Joel, “Cuba en sí y contra sí”, *Alcance de la cubanía*, o.c., pp. 132-134.

¹³⁰⁷ Cfr. VITIER, Cintio, *Lo cubano en la poesía*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1998, p. 28.

¹³⁰⁸ Inspirados en la novela homónima de Alejo Carpentier. Sin duda una muestra de las grandes síntesis de lo americano del escritor cubano. En una de sus partes el protagonista-narrador muestra la imagen de nuestra polifónica identidad cultural a través de “tres” artistas jóvenes: “El músico era tan blanco, tan indio el poeta, tan negro el pintor”. Cfr. CARPENTIER, Alejo, *Los pasos perdidos*, Cátedra, Madrid, 1985, p. 136.

prácticamente nulo. No obstante, en el año 2007, irrumpe el texto *Huellas vivas del indocubano*¹³⁰⁹, que viene, no tanto a llenar el vacío, porque la ausencia de investigaciones en esta línea no se cubren con *una* sola obra, sino a llamar la atención de los intelectuales cubanos, de todos los ámbitos del saber, sobre la necesidad de la indagación seria y profunda de la huella cultural y espiritual que se mantiene viva y forma parte, añadiendo sus elementos propios, a los troncos “afro” y “euro” de la cultura cubana, o de un modo ortiziano, a la “fluencia de las culturas blancas y las fluencias de las culturas negras”¹³¹⁰.

En el Prólogo de la obra, Lourdes S. Domínguez da cuenta de lo significativo del texto por su carácter programático para el futuro camino que deben seguir los trabajos venideros, coincidiendo de esta manera con las apreciaciones anteriormente expuestas. Señala: “De ahí la importancia del libro y su actualidad en el contexto bibliográfico cubano, el cual adolece de una falta de análisis profundo del tema debido a su rechazo ancestral, lo que al mismo tiempo está en total desacuerdo con el resto de las islas del Caribe, las cuales sí tienen presentes su pasado aborigen. Todo queda en manos de las nuevas generaciones, de que los futuros investigadores no sigan el camino trillado de comenzar nuestra historia sólo a partir de hace un poco más de quinientos años”¹³¹¹.

El resultado de la investigación es abordado desde el ángulo de la antropología sociocultural, y a través de muy concretos ejemplos, argumenta la hipótesis de la supervivencia de rasgos indígenas en la cultura cubana contemporánea. Partiendo del enfoque histórico y antropológico demuestra la pervivencia del componente étnico indígena en amplios sectores de la actual población cubana. Los autores son capaces de apartarse de lo tradicional en la manera de abordar el tema, y desde una óptica diferente enfocan sus análisis y conclusiones. Es así como ponen al descubierto la única

¹³⁰⁹ Cfr. GARCÍA MOLINA, José Antonio/GARRIDO MAZORRA, Mercedes/FARIÑAS GUTIÉRREZ, Daisy, *Huellas vivas del indocubano*, Ciencias Sociales, La Habana, 2007.

¹³¹⁰ Cfr. ORTIZ, Fernando, *La música afrocubana*, Ediciones Júcar, Madrid, 1975, p. 26. Como reflejo de lo anterior, con el sugerente título “¿Todavía tenemos aborígenes en Cuba?”, el diario *Juventud Rebelde* publicó importantes reflexiones en torno a la profunda ascendencia aborigen del poblado de Jiguaní (río de oro), en el oriente cubano. “Sin embargo, en este pedazo de Cuba nombrado Jiguaní, la interrogante acaso no se mire como un disparate. Porque aquí –para asombro de los forasteros– aún se respiran ciertos aires aborígenes. Hoy Jiguaní, después de 310 años justos de vida, no tiene el rostro aborigen como aquel que surgió con el nombre original de San Pablo de Jiguaní. Y muchos de sus pobladores ni siquiera recuerdan la raíz india del pasado. Sin embargo, otros cientos sí viven orgullosos de sus ancestros. Ellos saben que laten en el centro de una historia que los hace únicos, llenos de leyendas hermosas que deberíamos apuntalar más allá de la fecha de la fundación”. Cfr. “¿Todavía tenemos aborígenes en Cuba?”, *Juventud Rebelde*, en <http://www.juventudrebelde.cu/cuba/2011-01-24/todavia-tenemos-aborigenes-en-cuba/>

¹³¹¹ Cfr. GARCÍA MOLINA, José Antonio/GARRIDO MAZORRA, Mercedes/FARIÑAS GUTIÉRREZ, Daisy, *Huellas vivas del indocubano*, o.c., p. IX.

ceremonia de canto y baile con ascendencia aborígen que tiene lugar hoy en Cuba; exponiendo un conjunto de creencias y hábitos populares de franca raíz indígena, y sobre todo –y como resultado de lo anterior- proponen una valoración más rica del proceso evolutivo de la cultura cubana¹³¹². Acercarnos a esta obra y asumir sus resultados, es muestra de la importancia capital que la *interdisciplinariedad* tiene para la filosofía intercultural, sin la cual quedarán siempre deudoras todas las aportaciones y conclusiones que intentemos exponer.

Parten los autores de la hipótesis según la cual, a partir de 1516 siguiendo las observaciones de Bartolomé de las Casa, tiene lugar el “despoblamiento” y la destrucción” de las Antillas Mayores. La forma en que se escribió la historia, indica cómo sus palabras fueron después tomadas al pie de la letra por los historiadores que, sin mayor análisis, consideraron y repitieron como un juicio absoluto lo que devino una falacia histórica, no un criterio categórico de Las Casas: que la población indígena cubana se había extinguido durante el siglo XVI.

Ejemplos apuntaladores de la opinión anterior los encontramos de la mano de varios investigadores cubanos.

El propio Fernando Ortiz en su obra *La música afrocubana*, al estudiar la influencia de las culturas de los *aborígenes cobrizos*, o *bermejitos*, como dijeron los cronistas de quienes habitaban Cuba antes de la llegada de Colón, a la actual composición de la que devino luego como música cubana señala que, “en cuanto a lo de la música de los aborígenes, hay que negarla en absoluto. Nada musical de los indios fue transmitido a sus sucesores en el dominio de la Isla de Cuba”¹³¹³. Desde luego, Ortiz se afina en su convicción de que los indios luego del arribo de Colón “se redujeron rápidamente hasta desaparecer en el siglo XVI”¹³¹⁴.

No es de extrañar que tan autorizada opinión tuviera una amplia resonancia en el horizonte investigativo cubano de los siguientes años.

Por ejemplo, Miguel Barnet así concibe la situación de las culturas aborígenes cubanas: “Desgraciadamente para la antropología y para la cultura cubanas, no nos quedan

¹³¹² Cfr. Ibídem, p. 492.

¹³¹³ Cfr. ORTIZ, Fernando, *La música afrocubana*, o.c., p. 37. A pesar de dar crédito a la musicalidad característica de estas culturas. “Sin duda, los indios cubanos, al menos los taínos, tenían música, instrumentos, bailes y cantos. Así se sabe por las noticias que ciertos historiadores españoles, sus contemporáneos, dan acerca de aquellos aborígenes y de los que poblaban la vecina isla Española o Quisqueya”. Cfr. Ibídem, p. 40.

¹³¹⁴ Ibídem

valores ricos de las culturas aborígenes. Nos queda una que otra herencia material, instrumentos de trabajo, de labranza; nos queda una que otra técnica, como la del cultivo de la yuca; la morfología de la vivienda típica –el bohío- y una variada toponimia con repertorio de nombres de pueblos, de valles, de zonas y hasta de calles de nombres taíno y siboney. Esto sí nos queda. Pero cultura espiritual, cultura musical o danzaría o religiosa de los aborígenes, desapareció completamente en el siglo XVIII. La principal herencia cultural recibida en este orden de cosas por Cuba es, por eso, de origen español y africano”¹³¹⁵.

Por su parte, una de la Tesis “Sobre la cultura artística y literaria”, plantea resueltamente: “La conquista y la colonización española fundadas en el trabajo esclavo, exterminaron la población aborígen y sus formas culturales”¹³¹⁶.

Francisco López Segrera se une al mismo concierto de opiniones, y establece la diferencia respecto a las otras regiones sudamericanas. Una vez más, la cultura Cuba queda huérfana del legado indígena:

“La población indígena fue prácticamente exterminada durante la conquista y colonización (1510-1762), por lo cual apenas dejó huellas en nuestra cultura, a diferencia de lo ocurrido en la capitales virreinales; en este período hacen irrupción en el país, al principio disociadas entre sí, las raíces española y africana que, al fundirse, darán lugar a la cultura cubana”¹³¹⁷.

Al no concebir factible que sobreviviera el legado cultural aborígen, López Segrera considera “precursores ilustres de nuestra cultura” a: Cristóbal Colón (1436-1506), que en su *Relación del viaje del descubrimiento del Nuevo Mundo* describe el encanto maravilloso de la Isla; Juan Castellanos (1522-1607), quien en la “Elegía VII” de sus *Varones Ilustres de Indias* narra la conquista y colonización de nuestra tierra por Diego Velázquez; y el más importante de los tres desde el punto de vista cultural: fray Bartolomé de las Casas (1474-1556) con su obra *Historia de las Indias*¹³¹⁸.

El escritor Amir Valle, sigue el camino ya transitado y se suma a la misma tesis que postula el final apocalíptico de los indocubanos: “En mi país, Cuba, los españoles

¹³¹⁵ Cfr. BARNET, Miguel, “Tres disquisiciones etnológicas”, o.c., pp. 61-62.

¹³¹⁶ Cfr. VV.AA., “Tesis sobre la cultura artística y literaria”, *Tesis y resoluciones*, Editado por el Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, La Habana, 1975, p. 476.

¹³¹⁷ Cfr. LÓPEZ SEGRERA, Francisco, *Cuba: cultura y sociedad (1510-1985)*, oc., p. 8.

¹³¹⁸ Cfr. Ibídem, pp. 10-11.

exterminaron totalmente a los indios... no queda ni uno sólo. (...) De nuestra raíz indígena nos queda solamente algún que otro plato; ciertos ingredientes culinarios a base de plantas autóctonas, algunas vasijas de barro cocido para admirar en los museos, unas escasísimas pinturas dejadas por aquellos indios en algunas de nuestras cuevas y, eso sí, poco más de un centenar de palabras que hoy la Real Academia de la Lengua Española ha decidido conservar, incluyéndolas bajo la clasificación de “Cubanismos”, y que en muchos casos designan lugares”¹³¹⁹.

Es llamativa la expresión de Juan Marinello (1898-1977), uno de los más egregios intelectuales cubanos, respecto al legado indígena, no sólo en Cuba, sino en un sentido general americano. Para Marinello, como coincide en apuntar Enrique Ubieta, el lenguaje es la expresión de la cultura y cada giro lingüístico, cada palabra de nuestro idioma está salpicada por el fango de los caminos peninsulares. Por eso “no merecen espacio los intentos de resurrección, de lo dialectal indígena”¹³²⁰. Y quien dice lo dialectal indígena, incluye en ella lo experiencial cultural aborígen.

En un enfoque más moderado, Ivety Pérez Izquierdo reconoce la importancia y trascendencia de la cultura de los pueblos indígenas que habitaban la isla a la llegada de los españoles. A pesar de coincidir con la tesis de su pronta desaparición, postula, sin embargo, que “esa huella es imposible de ignorar. De ellos viene el nombre de nuestro país del que se deriva el gentilicio por el cual nos identificamos en el mundo”¹³²¹.

No obstante, nunca se tuvo en cuenta que el mismo Las Casas reconocía la existencia de una parte ignorada de la población indígena en aquellas tierras al parecer despobladas; “los alzados”, como les llamó, de quienes nunca se supo cuántos cientos o miles constituían. Como tampoco se tuvo en cuenta otra acertada e interesante observación suya: que los aborígenes se reproducían de manera asombrosa. Refiriéndose a las Antillas aseguró: “en ninguna parte de las del mundo pueden multiplicarse la gente en que aquellas tierras multiplican”¹³²². Esas y otras razones, condujeron a considerar la

¹³¹⁹ Cfr. VALLE, Amir, *La Habana: puerta de las Américas*, Almed, Granada, 2009, pp. 344-345.

¹³²⁰ Cfr. MARIENELLO, Juan, “Americanismo y cubanismo literarios”, *Ensayos*, La Habana, Arte y Literatura, 1977, p. 50, cita tomada en UBIETA GÓMEZ, Enrique, *Ensayos de identidad*, o.c., p. 99.

¹³²¹ Cfr. PÉREZ IZQUIERDO, Ivety, “Lo insular: una reflexión sobre la identidad cultural cubana”, o.c., p. 65.

¹³²² Cfr. Colección de Documentos Inéditos, Madrid, 1867, t. VII, tomado de *Cuadernos H, Serie Documentos*, Universidad de La Habana, 1972, p. 70, cita tomada en GARCÍA MOLINA, José Antonio/GARRIDO MAZORRA, Mercedes/FARIÑAS GUTIÉRREZ, Daisy, *Huellas vivas del indocubano*, o.c., p. 1. Como bien dijera Gonzalo de Guzmán en una carta fechada en 1539: “Los indios

cultura de los actuales pueblos de las Antillas Mayores –sobre todo la de Cuba- como huérfana de la herencia indígena. Sin embargo, nada más carente de verdad que semejante aseveración. Si tenemos en cuenta que los primeros aborígenes que habitaron la mayor de las Antillas lo hicieron hace unos diez mil años, y que su pervivencia fue tan prolongada que todavía existe una parte de la población cubana en la que se ha demostrado antropológicamente su antecedente aborigen, puede fácilmente comprenderse que también la huella de su cultura espiritual debe estar presente de alguna manera: no sólo en el vocabulario de muchas personas, sino también en las tradiciones orales, en la creencia, etc¹³²³.

Ejemplo de esa huella la encuentran nuestros investigadores en la ceremonia de canto y danza del denominado “espiritismo de cordón”¹³²⁴. Su origen se identifica con fuertes costumbres indoantillanas y su esencia, eminentemente indígena, no había sido descubierta; su origen permanecía incierto hasta en el sabio análisis de Fernando Ortiz, quien escribió diversos trabajos sobre ella¹³²⁵.

Todo lo expuesto confirma el déficit investigativo que subsiste en relación con la huella espiritual de las antiguas comunidades indígenas como eslabón importante de la formación cultural en nuestro país. Tanto es así, que al leer algunos textos puede pensarse que la historia cubana comenzó con la llegada de Cristóbal Colón (hasta ser

para servirnos son pocos; para alzarse y dañar, muchos”. Cfr. GUZMÁN, Gonzalo de, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en ultramar*, p. 59, en *Ibídem*, p. 8.

¹³²³ Cfr. *Ibídem*, pp. 1-2. Estos rasgos físicos (color de la piel, forma del pelo) que nos hacen recordar a nuestros primeros habitantes son reconocibles, por citar un ejemplo bien representativo, en la ciudad de Baracoa, primera de las iniciales siete villas fundadas en la Isla, ubicada en su extremo oriental.

¹³²⁴ De la misma opinión es el investigador Aldo Daniel Naranjo, para el cual “también de ese mundo religioso (aborigen), del que a veces se dice no quedó nada, proviene el llamado espiritismo de cordón”. Cfr. “¿Todavía tenemos aborígenes en Cuba?”, *Juventud Rebelde*, o.c. Esa ceremonia era conocida desde décadas atrás y consiste, en síntesis, en una danza colectiva de personas de ambos sexos que tomadas de las manos entre sí al comienzo, forman un círculo (denominados por ellos “cordón”) y después marchan una tras otra en esa formación, marcando un ritmo con fuertes pisadas alternativas en el suelo, al tiempo que entonan variados cantos en respuesta a un guía que hace de solista. Su finalidad principal es la invocación de espíritus para curar enfermos (físicos, mentales o con problemas personales), quienes durante el ritual se colocan en filas inmóviles en el centro del círculo danzante. La observación personal de las ceremonias les convenció de que se hallaban frente a una expresión folclórica muy singular, de rasgos notablemente similares a la conocida ceremonia de canto y danza de los aborígenes taínos, denominada *areíto*. Cfr. GARCÍA MOLINA, José Antonio/GARRIDO MAZORRA, Mercedes/FARIÑAS GUTIÉRREZ, Daisy, *Huellas vivas del indocubano*, o.c., pp. 12-13. Respecto al baile *areíto*, constituye la máxima expresión de las artes musicales y poéticas de los indios antillanos, que era como un conjunto de música, canto, baile y pantomima, aplicado a las liturgias religiosas, a los ritos mágicos, a las narraciones epopéyicas, a las historias tribales y a las grandes expresiones de la voluntad colectiva. Cfr. ORTIZ, Fernando, *La música afrocubana*, o.c., p. 55.

¹³²⁵ Entre los cuales se pueden consultar, ORTIZ, Fernando, “Una danza cubana de los muertos”, en *Bohemia*, La Habana, 12 de febrero de 1950; “Los espirituales “Cordoneros del orilé”, en *Bohemia*, La Habana, 29 de enero de 1950.

considerado, como hemos visto, “precursor” de la misma), y que, con anterioridad nada de lo ocurrido tuvo mayor importancia. A lo sumo, se menciona la existencia de las comunidades indígenas, y se les describe de modo pintoresco, como un sencillo dato informativo. Seguidamente comienza la historia de la llegada de los peninsulares y de cómo ocuparon el territorio cubano. Así se daba inicio a la historia de Cuba, la verdadera historia, según aquellos escritores, intentando borrar diez siglos de historia precedente.

Es más, ya hemos afirmado y demostrado en los capítulos anteriores, que tanto los indios como los negros, dieron muchas muestras de resistencia a la situación de explotación a la que fueron sometidos¹³²⁶. En fecha tan temprana como 1503, el gobernador de La Española, Nicolás de Ovando, se dirigió al rey pidiéndole que no continuara el envío de esclavos negros porque en unión de los indios se convertían en cimarrones. De esta manera muchos fueron los habitantes aborígenes que no perecieron y continuaron viviendo escondidos en las zonas montañosas del país.

No obstante, “lo sabido” era que en Cuba el indígena había sido exterminado totalmente en época tan lejana como el siglo XVI, y así lo había denunciado un testigo tan justo y fiable como el Padre Las Casas. Al parecer, de aquellos primeros pobladores sólo quedaba, acaso, una lista reducida de palabras, la mayor parte de ellas significando nombres de parajes rurales, ríos y otros accidentes geográficos. Su imagen y su memoria sólo eran recordadas a veces, con cierta nostalgia romántica de un pasado desconocido pero sospechado, cuando se necesitaba dar carta de nacionalidad a un producto comercial para prestigiarlo, como la cerveza “Hatuey”¹³²⁷; o también quizás cuando por alguna otra razón oportuna se deseaba un acercamiento idealizado a lo “puramente cubano”, ya fuera en la literatura, en las artes plásticas e incluso en la política. Basta recordar los textos sobre historia y sobre tradiciones cubanas para comprobar que, salvo excepciones, a lo largo del tiempo las fuentes oficiales tendieron a ocultar la presencia indígena en el acontecer histórico del país¹³²⁸.

¹³²⁶ Además, Cfr. THIEMER-SACHSE, Ursula, “Caguax: la resistencia a la conquista de Cuba”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, No.89, enero-abril, 1988, pp. 41-50.

¹³²⁷ Nombre del cacique aborígen que encendió la chispa de la rebeldía entre los indios cubanos. Sobre su digna actitud al momento de ser quemado en la hoguera dimos explicaciones en el capítulo anterior.

¹³²⁸ Cfr. GARCÍA MOLINA, José Antonio/GARRIDO MAZORRA, Mercedes/FARIÑAS GUTIÉRREZ, Daisy, *Huellas vivas del indocubano*, o.c., p.9. Recordamos en este momento lo analizado en el primer capítulo en relación con los postulados de Ramiro Guerra. El destacado historiador nos presentó los tres elementos principales que entraban en la composición social de Cuba: los españoles naturales de la

En otro texto García Molina señala que si admitimos, como está comprobado, la existencia de comunidades indígenas en todo nuestro territorio desde varios siglos antes de la invasión europea; si reconocemos, por otra parte, el profundo grado de fusión que se produjo entre españoles y aborígenes durante los doscientos años que corresponden a los siglos XVI y XVII fundamentalmente; si, por último, está demostrada la existencia y persistencia biológica de aquella raza en la población de algunos rincones campesinos, e incluso en numerosas localidades hasta nuestros días; ¿cómo es posible, entonces, que todavía hoy se pueda negar “hasta los vestigios de la cultura espiritual” en la población actual cubana? ¿Es que la historia cultural de comunidades enteras durante más de ochocientos años puede pasar al olvido sin dejar el menos rastro de su existencia espiritual, como si se tratara del mito de la Atlántida?¹³²⁹

Al margen de la toponimia aborígen y de los restos arqueológicos, e incluso rebasando el significado de los objetos materiales cuyo uso traspasó los siglos, durante muchos años ha sido la “cultura material” la única muestra (casi muda) aceptada por los cánones de una ciencia más aliada al materialismo vulgar en el fondo que a una ciencia verdadera. Sólo vulnerando esos límites les fue posible a los investigadores el acercamiento a una realidad que mostraba factible la presencia de huellas aborígenes en ciertas zonas de la cultura espiritual cubana de hoy.

No vamos a extendernos en seguir las numerosas explicaciones de ellos para demostrar la no extinción de la población aborígen en la Isla¹³³⁰. Sólo sí resaltar un dato

Península y sus islas adyacentes, los blancos nacidos en Cuba y los habitantes pertenecientes a las razas de color. Es evidente la ausencia de los indocubanos en este tejido social.

¹³²⁹ Cfr. GARCÍA MOLINA, José Antonio, “Presencia indígena en la poesía de Juan Cristóbal Nápoles Fajardo”, *Revista Santiago*, no. 65, Santiago de Cuba, junio de 1987, pp. 191-192.

¹³³⁰ Los numerosos análisis pueden seguirse en la obra citada. Otros textos en los cuales se pueden encontrar interesantes reflexiones relacionadas con la presencia de importantes núcleos poblacionales aborígenes en diferentes regiones del país, más allá de la fatídica fecha indicada como su desaparición, son los siguientes: MARRERO, Levi, *Cuba, economía y sociedad*, t. I, II, III y V, Madrid, 1975; PEZUELA, Jacobo de la, *Historia de la Isla de Cuba*, Madrid, 1967; PICHARDO MOYA, Felipe, *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*, Imprenta Editorial Siglo XX, La Habana, 1945; IDUATE, Juan, “Abusos y despojos a los indios de El Caney”, en *Revista Santiago*, no. 59, septiembre de 1985; BACHILLER Y MORALES, Antonio, *Cuba primitiva origen, lenguas y tradiciones e historia de los indios de las Antillas Mayores y las Lucayas*, La Habana, 2da. edición, 1883; ROUSE, Irving, *Archaeology of the Maniabon Hills. Cuba*, Yale Publication in Anthropology, no. 26, New Haven, 1942; COSCULLUELA, Juan Antonio, *4 años en la Ciénaga de Zapata*, La Habana, 1965; HARRINGTON, Mark Raymond, *Cuba antes de Colón*, t. I, Cultural, S.A., La Habana, 1935; RIVERO DE LA CALLE, Manuel, “Supervivencia de descendientes de indoamericanos en la zona norte de Yateras, Oriente”, *Revista Cuba Arqueología*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1978; *Las culturas aborígenes de Cuba*, Editorial Universitaria, La Habana, 1966; TEJEDOR, Oscar, “Permanencia del aborígen cubano en nuestra población”, en *Inicios*, no. 3, año 2, Instituto Superior Pedagógico de Pinar del Río, 1987; GUANCHE, Jesús, *Procesos etnoculturales de Cuba*, Letras Cubanas, La Habana, 1983; LAGO VIEITIO, Ángel, *Los aborígenes de Bayamo, destino y legado histórico*, Ciencias Sociales, La Habana,

interesante, el cual da cuentas de cómo a partir del siglo XVI el indio, por decreto de la Corona Española, pasa a ser considerado como hombre libre respecto al africano. Esta actitud paternalista fue una causa importante que explicaría en parte por qué a partir del siglo XVIII ya no aparecerían los indígenas en los censos oficiales de población. Para esa fecha se consideraban como “blancos” (anteriormente calificados como mestizos), razón por la cual no puede determinarse su número dentro de la población cubana en general, que se consideraba integrada sólo por “blancos” -incluidos los aborígenes y sus descendientes-, “negros” y “mulatos” (libres o esclavos)¹³³¹.

El señalamiento anterior tendrá, sin duda, incidencia en el posterior tratamiento hermenéutico del tema. La “invisibilidad” del indocubano de los documentos oficiales trajo consigo al mismo tiempo, la no presencia y el desinterés en un sistemático e interdisciplinar estudio de las huellas culturales dentro de las tradiciones cubanas que se vinieron constituyendo a lo largo de los siglos coloniales. Tradiciones ancladas en las columnas africanas y europeas, pero que devenían acusadas por la huerfanidad de nuestros primeros pobladores. ¿Qué pasaría entonces físicamente con el número de indocubanos que no perecieron? Ellos pasaron a engrosar las masas campesinas dispersas y abundantes en las zonas rurales del país, o marginadas en los pueblos y ciudades hasta el siglo XIX. El giro hacia la introducción de modos de producción capitalista dirigidos a la maximización de las ganancias a costa del trabajo esclavo y el progresivo proceso de mestizaje con el español y el africano, trajeron como consecuencia la desintegración y consiguiente desestructuración de las relaciones de producción comunitaria que siempre caracterizó a la vida taína; las cuales se vieron forzosamente constreñidas a cambiar su esencia pero se mantuvieron en muchos núcleos comunitarios algunos de sus rasgos identificativos como es el caso, por ejemplo, de la tradicional estructura del cacique-jefe de familias, quien durante mucho tiempo continuó ejerciendo sus funciones de representación y jefatura de su colectividad.

Desde luego, el proceso de conservación de sus formas de vida y costumbres no fue homogéneo en toda la geografía cubana. Aquellas comunidades que se acercaron más al resto de los estamentos de la sociedad y entraron en contacto con ellos, fueron más afectados y descolocadas sus tradiciones. En cambio, cuanto más alejada se

1994; PANÉ, Ramón, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, Ciencias Sociales, La Habana, 1990.

¹³³¹ Cfr. GARCÍA MOLINA, José Antonio/GARRIDO MAZORRA, Mercedes/FARIÑAS GUTIÉRREZ, Daisy, *Huellas vivas del indocubano*, o.c., p. 17.

mantuvieron, con más fuerza y durante más tiempo fue posible atesorar la herencia cultural de sus antepasados.

Las complejidades inherentes a todos los procesos que se resguardan al amparo del concepto de cultura, confirman las conclusiones a que arriban los autores del texto que hemos seguido. Para ellos es evidente, que los aborígenes cubanos lograron sobrevivir a la invasión europea, ningún cataclismo social había logrado renovar el cerebro de nuestros indios. Lo que no perdieron durante las décadas de esclavitud y guerras en el siglo XVI, no lo perderían a lo largo del siglo XVII y aún menos durante el resto de los siglos en que pudieron vivir en paz. Al igual que la Pachamama de los incas, la Coatlicue de los aztecas o más atrás, la Nintu mesopotámica; era la Itiba Cahubaba, la madre tierra de los taínos. Para ellos, los hombres no habían sido creados; como corresponde a una sociedad agrícola, brotaron de la tierra, en un proceso similar al de la germinación de las plantas¹³³².

Coincidiremos plenamente, en que estas investigaciones fundamentan la necesidad de un enfoque más rico, profundo y diverso en los estudios de la identidad cultural cubana, y tal vez de otras tierras caribeñas. Nos queda aún mucho por hacer en cuanto a las investigaciones de esta índole. Conscientes además, de que volver la mirada a lo más remoto del pasado sociocultural antillano y escudriñar sus señales en la cotidianeidad actual del cubano no será de ninguna manera un proceso sencillo; el muro de ideas preconcebidas sobre el asunto está demasiado alto, aunque, al parecer, comienza a dar muestras de agrietamiento en su base.

El camino iniciado por este grupo de investigadores, asumido ahora por nuestra Tesis, debe tener resonancia en el ámbito intelectual y académico cubanos. Siguiendo, una vez más, el sabio consejo martiano según el cual “reproducir no es crear”, y más resueltamente, “crear es la palabra de pase de esta generación”, lanzamos una invitación a interrumpir el manido cauce de las aguas hasta ahora seguido, para permitir trascender lo *creído* durante años para *crear* esa nueva concepción polifónica de nuestra cultura. Sirva la imagen reseñada por Fernando Ortiz en su obra *El huracán*¹³³³, que si bien hace alusión al fenómeno meteorológico¹³³⁴, nos permitimos extrapolarlo al contexto en el

¹³³² Cfr. Ibídem, p. 86.

¹³³³ Cfr. ORTIZ, Fernando, *El Huracán. Su mitología y sus símbolos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.

¹³³⁴ En el capítulo inicial dejamos constancia de que esta palabra ha pasado como herencia de la cultura de los pobladores taínos de las Antillas Mayores.

cual desarrollamos estos análisis. Nos referimos a la *cabeza* (cultura cubana) *con dos brazos* (África y Europa). Es momento de considerar seriamente la ausencia de un *tercer brazo* (el indocubano). El rescate de esa presencia espiritual y cultural exigirá un redimensionamiento de la “biculturalidad” que nos ha caracterizado durante siglos. La “transculturalidad blanquinegra” acusa la ausencia del color “cobrizo” de los aborígenes cubanos que le dará un nuevo tono más cercano a lo que *somos*, o, a lo que aspiramos ser. Significando que en Cuba necesitamos “desaprender” lo aprendido para poder, desde esa posición que nos hace tomar conciencia de la incompletez de nuestra identidad, adentrarnos hacia lo profundo, a la “raíz”, en palabra muy martiana, que nos permita desbrozar la maleza imposibilitante de tener una más clara visión de la pluralidad de la cultura cubana. Esa deuda que ha permanecido pendiente durante años para la investigación filosófica en la Isla debe ser resarcida.

También lo ha sabido captar Felipe Pichardo Moya al visibilizar la herencia aborígen entre nosotros. Y dejarnos ver que esos “pasos” que han sido asumidos como “perdidos”, estarán más al descubierto cuanto más nos detengamos a estudiar los modos de proceder en la actualidad de muchos cubanos.

“Podemos afirmar que la contribución del indocubano a la formación de nuestro pueblo no ha sido nula. Determinadas manifestaciones de nuestro carácter parecen tener explicación en la herencia india, y a veces en la soledad del monte o en alguna playa olvidada, el guajiro o el pescador procede como el aborígen hace cientos de años, utilizando implementos como los que él utilizó, y siente supersticiones y miedos y alegrías que sintió el aborígen; mientras nosotros preferimos al nombre indio el castellano para designar muchas cosas”¹³³⁵.

3.4. La mulatización de la cultura cubana

Recorridos los puntos precedentes, nos concentramos ahora en un aspecto nuclear de la concepción actual de la identidad nacional cubana, sobre la cual adelantamos algo más arriba. Resulta más que evidente lo apodíctico del juicio de la centralidad del mulato como síntesis de las diferentes etnias acrisoladas en Cuba fruto de los procesos transculturales. Como apunta Elías Entralgo, “si nos ponemos a las órdenes de la dialéctica hegeliana, los hechos negros serían la tesis, las ideas blancas la antítesis y el

¹³³⁵ Cfr. PICHARDO MOYA, Felipe, *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*, Imprenta Editorial Siglo XX, La Habana, 1945, p. 52.

fenómeno mulato la síntesis”¹³³⁶. Figura que debe su origen fundamentalmente a una característica peculiar de la conquista española en América. Peculiaridad basada en la única presencia del hombre, y por ello, con exclusión de mujer.

Es incuestionable, como señala Entralgo, que con ello nació y evolucionó un proceso de mulatización muy significativo¹³³⁷. Negar lo anterior sería muestra de poca seriedad y vacuo cientificismo de nuestros argumentos. No obstante, antes de indicar cuáles serían los puntos discordantes con las opiniones del pensador cubano, profundicemos en sus valoraciones. ¿Qué es entonces la “mulatidad”?

El mulato es visto como el símbolo de la “liberación étnica”, el fiel de la balanza que deviene equilibrador de la desajustada relación entre el blanco europeo y el negro africano. El mulato hace descender al blanco de su supuesta superioridad y a elevar al negro de su condición de marginalidad, sinónimo de inferioridad. Si el blanco es excluyente con todo aquel que no comparta su privilegiado color de la piel; el mulato es incluyente, tanto de lo blancoide como lo negroide. Papel equilibrador racial traducido en integrador y conformador de lo nacional. Será pues, motivo de alegría para todos su aparición. Así lo concibe Elías Entralgo:

“Regocijémonos de ser así como al óleo, porque el mulato ha venido a construir la tercera forma de liberación étnica de todos, por racial y por nacional, restableciendo el equilibrio, un equilibrio dinámico –a veces de traslación rectilínea y uniforme, a veces acelerador- en el blanco y el negro, y liberando al uno y al otro. El cubano blanco ante el mulato debe sentirse menos absoluto; el negro cubano ante el mulato, menos inferior al blanco. El mulato ha venido como a liberar al blanco de su codicia, de su antigua iracundia y de su nueva soberbia, y al negro de su miseria, de su antiguo rencor y de su nuevo resentimiento. El papel más justo del mulato consiste, a mi juicio, en mirar con un ojo de compasión hacia arriba y con otro de hermandad hacia abajo. A él le corresponde, por encima y por debajo, de la Constitución del Estado, el verdadero poder moderador y de solidaridad nacional”¹³³⁸.

¹³³⁶ Cfr. ENTRALGO, Elías, *La liberación étnica cubana*, o.c., p. 181. Explicando sus puntos de vistas afirma que: “Los hechos negros representan la estructura del mundo con su cosmos material, con su todo inalterable, con su forma de la realidad. Las ideas blancas representan la función de la vida con su sentido axiológico. El fenómeno mulato representa la aptitud creadora de la sociedad”.

¹³³⁷ Cfr. ENTRALGO, Elías, “La mulatización cubana”, *Revista Casa de las Américas*, no. 36-37, La Habana, 1966.

¹³³⁸ *Ibíd.*, p. 76.

El mulato juega un rol fundamental en el sentimiento de Patria y la conciencia de Nación precisamente por ese rol equilibrador. Sería algo así como “la verdadera expresión de lo cubano” donde ya los sentimientos que mantenían los lazos vinculantes con sus lugares troncales tanto del español (europeo) y del africano se funden en torno a un nuevo tronco, que si bien hunde sus raíces en aquellas tradiciones, aporta ya un nuevo fruto “propio”, con un sello distintivo y más importante aún, distinguible de otras identidades. Lo mulato, según Entralgo, sería traducible a lo cubano. “Por ese sentimiento mulato de patria se determinaría también la liberación étnica cubana no sólo en el sentido racial, sino también en el nacional”¹³³⁹.

La figura del mulato deviene cumplidor del *telos* de la uniformización racial y cultural en que necesitaba desembocar ese complejo tejido que recibirá el nombre de cultura cubana. Siguiendo el hilo del pensamiento positivista, coincide en apuntar, que en nuestras circunstancias se dieron con mucho de las tres condiciones advertidas por algunos de sus sociólogos para alcanzar lo “homogéneo”: no mucha desigualdad numérica de las razas en el cruzamiento; no mucha diferencia entre ellos por su carácter; mucho tiempo de enlace gradual y de idénticas influencias del medio. De esta manera se fueron deshaciendo los caracteres psíquicos antiguos y trayendo el nuevo grupo histórico. Se produce el blanqueamiento del negro y el ennegrecimiento del blanco; la españolización del africano y la africanización del español. En este nuevo sujeto cultural quedarán diluidos los contenidos raciales conflictivos “en la probeta de una teluria insular de estructura, dimensiones y colocación distintos a los demás del globo terráqueo, daría un producto diverso a sus elementos componentes, con caracteres diferenciales propios, al que podemos nombrar *mulatidad*, y el cual, fundándose en el sentimiento de patria, iría hacia la preconciencia de nación mediante la lucha contra el sometimiento político de los blancos y social de los negros”¹³⁴⁰.

¹³³⁹ Ibídem, p. 77. Lo mulato será entonces garantía de la consolidación de la nación cubana, unido además a las condiciones de ubicación geográfica y la naturaleza del país: “el mar nos separó por fuera; ningún río caudaloso y ninguna alta cordillera nos ha separado por dentro”. Estas serán condiciones excepcionales para lograr la homogenización tan necesaria para la subsistencia de la cubanidad. Por el contrario, la diversidad de culturas y religiones es una verdadera amenaza, ya que “aquellas nacionalidades en las que han subsistido distintos idiomas, diferentes religiones, diversas costumbres, están llamadas a desaparecer”. Es más, “en los países donde se han mantenido numerosas poblaciones aborígenes no hay unidad nacional; en Cuba la unidad nacional se ha ido intensificado cada vez más”. Cfr. ENTRALGO, Elías, *La liberación étnica cubana*, o.c., pp. 188 y 194.

¹³⁴⁰ Cfr. ENTRALGO, Elías, “La mulatización cubana”, o.c., p. 77.

Sus análisis sobre la mulatidad diferencian tres partes, que denomina: mulataje, mulatería y mulatez, conteniendo en la primera los caracteres inferiores, en la segunda los intermedios y en la tercera los superiores.

El mulataje es la primera fase y responde a la “necesidad orgánica” que impulsa a la unión carnal del dueño blanco con la esclava negra. Calificado por Entralgo como “acto de urgencia”, del cual de una manera improvisada y precipitada, resultarían ciertos rasgos identitarios que el autor extiende a “los cubanos”. Por sólo citar algunos ejemplos resultados de ese acto mecánico, ajeno a los altos entusiasmos del espíritu, están el que “los cubanos” entregaran al mero instinto, ajeno a toda idea de valor, la realización de no pocos hechos en la vida; además de la indiferencia, tipificada desde temprana edad por el característico gesto del encogimiento de hombros. En este choque de moralidades distintas, entre la ética metafísica del español y la moral extremadamente sancionadora del africano, se produce el proceso destructivo de ambas arrojándolos a una situación nihilista, más allá del bien y del mal. Denomina a ese lugar de espera hasta el surgimiento de la nueva moral sintetizadora el limbo del “relajo”. Con el cual coincidimos en que es un vocablo de mucha resonancia en el léxico cubano y que ha etiquetado a cubanos y cubanas por todo el mundo. Es tan frecuente escuchar en cualquier parte de la geografía universal: “el (la) cubano/a es muy relajado/a”, hasta muchas veces, con cierto tono peyorativo, “el (la) cubano/a es el relajo personificado”¹³⁴¹.

Del encuentro entre el deísmo católico del español con el fetichismo africano resultará el escepticismo de nuestro mulataje, paralizador de la creación y de la acción. Otro

¹³⁴¹ La semántica del vocablo podría sintetizarse en estar fuera de la ley, de la norma y de la objetividad. Acudiendo a la etimología latina lo asocia con el término *relaxo*, que viene de *re* y *laxo* y que muy clásicamente significa *aflojar*. Elías Entralgo insiste en éste último vocablo, porque para él del conflicto entre el firme carácter español y el fuerte temperamento del africano se ha restado esa flojedad del mulataje cubano, “tan abundante en la debilidad, caídas, manquedades y claudicaciones”. Cfr. *Ibíd.*, p. 78. Si nos auxiliamos del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, encontramos entre las diferentes acepciones: desorden, falta de seriedad, holganza, laxitud en el cumplimiento de las normas. Y concretamente para Cuba: broma pesada y bachata. Cfr. VV.AA., *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia de la Lengua Española, o.c., p. 1314. No es el momento ni lugar de hacer una apología de nuestro pueblo, pero la historia recoge innumerables momentos en que, sin dejar de ser alegres, “relajados” y divertidos, los cubanos hemos dado sobradas muestras de seriedad, responsabilidad y entrega a causas justas, no sólo para nuestro entorno nacional, sino para toda la humanidad. En 1889, Martí, saliéndole al paso a calumniosas declaraciones aparecidas en el diario *The Manufacturer*, de Filadelfia, y reproducidas después en *The Evening Post*, de Nueva York, con su elocuencia literaria y precisión histórica, respondió: “No somos los cubanos ese pueblo de vagabundos miseros o pigmeos inmorales que a *The Manufacturer* le place describir; ni el país de inútiles verbosos, incapaces de acción, enemigos del trabajo recio, que, junto con los demás pueblos de la América española, suelen pintar viajeros soberbios y escritores”. Cfr. *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 1, p. 237.

conflicto, éste entre el orgullo imperialista ibérico y la ira primaria del africano, el mulataje se deshace en una pasión débil, contemplativa, flaca, maliciosa: la vanidad. Dos últimos ejemplos de tal encuentro serían, primero, del enfrentamiento entre el espíritu ahorrativo del español y la falta de sentido dinerario del africano, resulta el malgasto y el despilfarro, y segundo, una serie de características como: la inseguridad, la inestabilidad psíquica, la insatisfacción, etc.¹³⁴²

Pasando a la segunda parte, la mulatería, considera que ya no es la inercia de los primeros momentos, sino la estática de la mulatidad. Aparecen elementos de mejoramiento y progreso, aunque no desaparecen totalmente las condiciones negativas heredadas de la fase anterior. Se caracteriza por la adaptación a las nuevas condiciones y dinámicas de vida. Es la fase en que más se revela ese valor transicional de la mulatidad, su condición de camino hacia una forma más orgánica, estable y constructiva. ¿De qué manera esta mulatería afectará la estructura psíquica del cubano? Se evidencia en el instinto de adaptación por el que el cubano se abre paso en todo el mundo. De ahí el *vivío*, que significa irse sosteniendo económicamente, estirar la subsistencia, sin grandes preocupaciones de adelanto colectivo, ni siquiera personal, sino mediante algún acomodo que resuelva cierto número de necesidades con el menor esfuerzo posible. Por el *vivío* viene la viveza. En la cual estará presente la inteligencia humana, el *vivo* jamás es un cretino; pero no las altas facultades de la mente. Por otra parte, la mulatería, como antítesis del mulataje, es capaz de sacar virtudes de los defectos. De esta manera, contrapuntos del escepticismo son la flexibilidad, la tolerancia, la benevolencia, la concepción relativista de la verdad. Es en esta parte con la que asocia esa peculiar actitud nacional que es el *choteo*¹³⁴³.

¹³⁴² Cfr. ENTRALGO, Elías, “La mulatización cubana”, o.c., pp. 78-79.

¹³⁴³ Cfr. Ibídem, p. 79. Con respecto al *choteo*, es ya emblemático el ensayo *Indagación del Choteo* de Jorge Mañach. Esta obra se ha evaluado como un ensayo de psicología social, o de texto ameno y profundo que refiere un problema consustancial a la idiosincrasia criolla. Sin embargo, puede considerarse una obra que apunta a una nueva época en el desarrollo de la filosofía en Cuba en estrecha correspondencia con el desarrollo del pensamiento universal: la fenomenología y una forma nueva de expresión filosófica: el ensayo filosófico. Cfr. VALDÉS GARCÍA, Félix, “Sin hacer del monte orégano. Jorge Mañach en la filosofía cubana”, *Revista Temas*, no. 52, La Habana, 2007, pp. 129-143, en http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2462&view=1#_edn14. El texto sobre el *choteo* puede consultarse en MAÑACH, Jorge, *Indagación del Choteo*, Editorial Libro Cubano, La Habana, 1953. Quizás inspirado en esta obra, Fernando Ortiz retoma el tema, y repitiendo casi el título, deja sin concluir, aproximadamente en 1937, un interesante estudio que, a diferencia del breve texto de Mañach, pretende ahondar en cada una de sus afirmaciones y acaba por convertirse en una investigación cuyas proporciones rebasan el objeto de estudio. Cfr. ORTIZ, Fernando, *El choteo*, en *Albur*, No. especial, mayo de 1992, La Habana.

La última parte de la mulatidad, la mulatez, se mueve desde el instinto, pasando por la imaginación, el sentimiento, la sensibilidad, la volición y llegando hasta la inteligencia racionadora. Expone una idea concluyente, abarcadora y con marcadas intenciones definitorias: “casi todas las hazañas colectivas de cubanidad han sido mulatas”¹³⁴⁴. Sobre ella volveremos, pero antes ilustremos con (sus) ejemplos que fundamenten lo anterior.

La hazaña del instinto la tipifica en la mujer mulata, arte creado por la naturaleza de Cuba. La imaginación encuentra su máximo exponente en la novela *Cecilia Valdés*¹³⁴⁵, asumida como nuestro único mito literario. Esta novela de finales del siglo XIX (1882) logra abordar el ambiente colonial cubano de los inicios de esa centuria (1830). Su protagonista, una mulata habanera, es decir, mestiza, con el paso del tiempo, en el imaginario nacional, “representará a la mujer criolla y será un paradigma de lo cubano”¹³⁴⁶. Además de considerar que en ella laten en una nítida percepción de lo peculiar, un olor y sabor penetrantes a cubanía. Ahí están muy representadas España, África y Cuba¹³⁴⁷.

La proeza en el ámbito del sentimiento religioso, convertida por la imaginación en leyenda, es la de la Virgen de la Caridad del Cobre (advocación mariana en Cuba), que para Entralgo está rodeada y cubierta de símbolos y simbolizaciones de mulatez por los cuatro puntos cardinales. En este momento sus análisis se apartan de los datos fácticos, tangibles y mensurables para deslizarse por un ámbito más metafísico, y justificar el lugar nuclear de la mulatidad como liberador étnico de la sociedad cubana. Asume el papel central de la representatividad simbólica de los números en el catolicismo, y apoyándose en la obra de Tommaso Campanella (1568-1639)¹³⁴⁸, trata de hacernos ver la trascendentalidad del número “3” alrededor de los acontecimientos que giraron en torno al hallazgo y sucesos posteriores de la imagen de la Virgen¹³⁴⁹. Es decir, según

¹³⁴⁴ Cfr. ENTRALGO, Elías, “La mulatización cubana”, o.c., p. 80.

¹³⁴⁵ Cfr. VILLAYERDE, Cirilo, *Cecilia Valdés o La Loma del Ángel*, Cátedra, Madrid, 1992. Sobre esta obra Benito Pérez Galdós, con cierta mirada de superioridad metropolitana, dijo que “nunca creyó que un cubano pudiera escribir cosa tan buena”. Cfr. ENTRALGO, Elías, *La liberación étnica cubana*, o.c., p. 214.

¹³⁴⁶ Para Entralgo la española que vino a Cuba era, por lo general, fea, y la africana también. “La mulata le ha ofrecido al cubano el primordial placer estético, la genuina emotividad de la belleza, y con la sensación artística del amor, la de la vida”. Cfr. *Ibidem*, p. 208.

¹³⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 213.

¹³⁴⁸ Cfr. CAMPANELLA, Tommaso, *La ciudad del sol*, Abraxas, Barcelona, 1999.

¹³⁴⁹ Para él, el número tres tiene una repetición llamativa. Tres fueron los hombres, y los tres que vieron la imagen sobre la bahía de Nipe y la recogieron para llevarla al hato de Barajagua tenían el nombre de Juan. Hasta el tercer día de la salida de ellos no pudieron vencer las impetuosas olas, y solamente tres

Entralgo, la cifra tres puede tenerse como la simbólica de las razas mixturadas, de los mestizos y los mulatos, por representar una síntesis estructural trascendente, porque “tres no es sólo la suma de 1 más 2, sino además un guarismo nuevo que ni es el 1 ni el 2”¹³⁵⁰.

Otro indicador de la imaginación predominantemente mulata lo focaliza en el arte musical, fruto de la fusión de las tradicionalidades musicales española y africana. Durante varios siglos fueron incorporándose las coplas blancas españolas y los rasgueos negros africanos, y ya entrados en el XIX el baile popular era la fragua en que se entremezclaban los aires andaluces, los boleros, las tonadillas, las contradanzas francesas con el oído musical y la capacidad rítmica del negro que dieron lugar a novedosas composiciones musicales.

La gran hazaña volitiva, llevada a cabo por los cubanos como parte de la guerra contra el gobierno español en 1895, fue la Invasión iniciada en el oriente hasta concluir en el occidente¹³⁵¹. Ésta, de acuerdo con sus valoraciones, fue un “ilustre acontecimiento mulato por lo que tuvo de colectividad común y de individualidad representativa”¹³⁵².

El pensamiento cubano desde finales del siglo XVIII hasta bien entrado en el XX, lo considera lleno de ecléctica mulatez. Acude para ello a la Polémica Filosófica, asumida como la más grande hazaña de la mentalidad cubana¹³⁵³. Según Entralgo, es muy revelador que la intelectualidad cubana de entonces no prefería entre sus meditaciones mayores la de la pauta, el plan y el orden; ni la de la amplitud, intensidad y concatenación de las ideas; ni la de la conducta regida por creencias o dogmas elevados a un mundo suprasensible o por normas de provecho; sino que como cultura de omnicompreensiva *mulatez* gravitaba su mayor entusiasmo hacia donde se debatía la

tercios de sal obtuvieron. Tres veces desapareció la Virgen de la ermita donde la habían colocado. Tres años permaneció en la iglesia parroquial del poblado. Tres lugares se señalaron para la erección de la ermita especial. Tres columnas de fuegos en tres noches dijeron haber visto algunos habitantes de aquellos parajes hacia la peña donde una niña visionó la imagen.

¹³⁵⁰ Cfr. ENTRALGO, Elías, *La liberación étnica cubana*, o.c., pp. 216-217.

¹³⁵¹ A ella nos hemos referido en el primer capítulo.

¹³⁵² Cfr. ENTRALGO, Elías, “La mulatización cubana”, o.c., p. 80.

¹³⁵³ Entre mayo de 1838 y octubre de 1840 se sostuvieron cinco polémicas sobre cuestiones filosóficas. Sobre *Cuestión de Método, Ideología, Moral religiosa, Moral utilitaria y el Eclecticismo de Cousin*, siendo esta última la de más resonancia. Abordada por nuestra investigación cuando nos referimos a la influencia del filósofo cubano José de la Luz y Caballero en el pensamiento de José Martí, allí anotamos, entre otros aspectos, el título del texto que recogió los resultados: “Elenco de San Francisco”. Sobre este importante acontecimiento de nuestra historiografía filosófica recomendamos además, PÉREZ, Lucí de Armas, “La polémica filosófica y la formación de la conciencia nacional en José de la Luz y Caballero. La polémica del método (I)”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, no. 42, julio-septiembre, 2000, pp. 120-131.

conciliación de doctrinas. Luego de un detallado recorrido por cada una de las figuras participantes en aquel suceso, coincide en apuntar, que a nuestra *mulatez* ecléctica le aguarda otra hazaña en el porvenir: la elaboración de una filosofía social y nacional; uno de cuyos temas más graves es el de la subsistencia de la exclusión y el prejuicio raciales. Le atribuye centralidad absoluta, porque es “el único factor que está impidiendo completar la integración nacional en una tierra donde todo lo demás confluye a hacerla una de las más acabadas naciones del mundo: la uniformidad física, la absoluta comunidad de lenguas, la carencia de regiones, la semejanza de costumbres, la unidad del carácter, la tenuidad, cohabitación o sincretismo de creencias”¹³⁵⁴. Partiendo de la tesis, de acuerdo con la cual el alma racial determina, en parte, al alma nacional, toda entidad étnica tendrá una manera propia de pensar que, en esencia y forma, debe traducirse en un modo suyo de filosofar; de ahí que, la otra hazaña reservada al futuro de la mulatez es la ideación de un pensamiento filosófico nacional vernáculo, dirigido al tratamiento de dos conceptos: la comprensión y el devenir¹³⁵⁵.

Sus palabras finales son coherentes con todas sus aportaciones y con la preponderancia de la mulatidad dentro del contexto histórico-social-cultural cubano. El papel equilibrador y liberador al que se le ha asociado, y al que por tanto, debe dirigirse la cultura nacional fundiendo en un abrazo cordial al negro y al blanco; son razones de peso para que considere, como “orientación adecuada de la educación y de la enseñanza en Cuba censurar el mulataje, mejorar la mulatería y estimular la mulatez”¹³⁵⁶.

Recorrido los ejes centrales de la propuesta de Elías Entralgo, constituyentes de la metáfora de lo nacional, es decir, de la cubanidad¹³⁵⁷; permítasenos emitir nuestras apreciaciones, desde el horizonte diferente que representa el análisis intercultural.

Aquí radica quizás el aporte más importante que pretendemos hacer al tema de la necesaria re-construcción de la identidad de la Isla¹³⁵⁸. El giro novedoso parte de la

¹³⁵⁴ Cfr. ENTRALGO, Elías, *La liberación étnica cubana*, o.c., p. 263.

¹³⁵⁵ Cfr. Ibídem, pp. 266-267.

¹³⁵⁶ Cfr. ENTRALGO, Elías, “La mulatización cubana”, o.c., p. 80.

¹³⁵⁷ Siguiendo en sus análisis a Carleton Beals no escatima en afirmar que: “La Cuba actual es un país generalmente mulato”. Cfr. BEALS, Carleton, *América ante América*, Traducción de Victoriano Reyes Covarrubias, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1940, p. 48, cita tomada en ENTRALGO, Elías, *La liberación étnica cubana*, o.c., p. 185.

¹³⁵⁸ “Una de las grandes ventajas que posibilita la filosofía es volver sobre viejos asuntos a partir de bases siempre nuevas, aunque a la vez cuestionándose la validez de esas nuevas bases —del mismo modo que la de las viejas— y llegar a nuevas conclusiones siempre y cuando la fuerza de los argumentos en los asuntos tratados supere la vitalidad lógica de los anteriores. En tales momentos el saber filosófico se ensancha y crece”. Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “Presupuestos para una filosofía de la cultura”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, no. 137, 2003, p. 7.

constatación de que, hasta la actualidad, se ha venido analizando el asunto desde una óptica que no nos parece la más acertada. Las diferencias culturales se han reducido a un problema de discriminación racial, generadas por la explotación económica de las clases más desposeídas, fruto de políticas discriminatorias iniciadas desde el mismo momento del comienzo de la Conquista y agudizadas luego con la instauración de la República¹³⁵⁹. Desde nuestra perspectiva este tratamiento ha propiciado una confusión entre las categorías de diversidad cultural y discriminación racial. Concebido de esta manera el problema, las formas en que se han afrontado las posibles soluciones inspiradas, a partir de 1959, en las doctrinas marxistas-leninistas, estuvieron dirigidas a la implantación de nuevas políticas económicas más justas y equitativas, las que darían como resultado indubitable la “solución definitiva de la discriminación racial”¹³⁶⁰. Es en esta línea y con-texto en que se debe leer la obra de Elías Entralgo y de otros autores ya citados más arriba. Terminar con el odioso lastre de la discriminación sería posible propiciando la igualdad entre cada una de las partes contendientes, el negro y el blanco. No obstante, se olvidaba que en el fondo, en su *esencia*, lo que estamos enfrentando es la no aceptación de las diferencias, la no aceptación del *otro en su humana alteridad* por una cultura que se arroga el derecho de la superioridad¹³⁶¹. En otras palabras, la vuelta de tuerca del asunto estaría en re-vertir el punto de partida y concebirlo como un conflicto intercultural, que no se resolverá por decretos gubernamentales dictaminadores

¹³⁵⁹ Las siguientes valoraciones coadyuvan a confirmar nuestras apreciaciones. “La desigualdad racial fue percibida entonces, de manera creciente, como un subproducto de las desigualdades de clases, de esta manera en la isla no existía un problema racial, sino meramente económico”. Cfr. FUENTE, Alejandro de la, *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*, o.c., p. 37. Además apreciamos en las valoraciones del filósofo cubano Enrique Ubieta algún indicio en esta misma dirección. Su percepción de que las contradicciones de clases se resuelven muchas veces en contradicciones raciales, donde el negro ocupa preferentemente el lugar más bajo de la pirámide social, parece confirmar nuestra interpretación. Cfr. UBIETA GÓMEZ, Enrique, *Ensayos de identidad*, o.c., p. 118. En otro autor tenemos lo siguiente: “La condición del pueblo (cubano) como auténtico creador de la historia se revela en toda su profundidad, con la eliminación de las clases explotadoras que constituían el principal obstáculo para la plena integración racial en una nación única”. Cfr. SERVIAT, Pedro, “La discriminación racial en Cuba, su origen, desarrollo y terminación definitiva”, o.c., p. 20. Finalmente: “Por una parte, la metafísica de la Historia orientada hacia el futuro propone un programa homogeneizador de reconstrucción social, y por la otra, el énfasis economicista marxista reduce el fenómeno étnico a un fenómeno clasista: para los intelectuales marxistas, el racismo es esencialmente la articulación de una explotación económica. La tarea imperativa del gobierno socialista consiste, entonces, en destruir las condiciones materiales de la sociedad de clases que generaban el racismo. El discurso militante proclama que la abolición de las clases desemboca en la desaparición del racismo”. Cfr. LECLERCQ, Cécile, *El lagarto en busca de una identidad. Cuba: identidad nacional y mestizaje*, o.c., p. 467.

¹³⁶⁰ Cfr. SERVIAT, Pedro, *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*, o.c., p. 156 y sgs.

¹³⁶¹ Aunque debemos resaltar que Elías Entralgo coincide en apuntar que el problema de la esclavitud y con él la discriminación racial se reduce, en última instancia histórica, a una cuestión de trato humano. “En suma, me atrevería a formular la siguiente ley en que la filosofía de la historia se acerca tangencial o hasta secantemente a la sociología: *a mayor distanciamiento de relaciones, subiendo el interés y bajando la sensibilidad de los esclavizantes, reciben más persecuciones y castigos los esclavizados, y viceversa*”. Cfr. ENTRALGO, Elías, *La liberación étnica cubana*, o.c., p. 15.

de la abolición de las diferencias raciales y dejen, de esta manera, establecida la equidad entre todos y todas¹³⁶². Las relaciones, que es concretamente lo que no se llega a producir, no es cuestión sólo de leyes. Hacer la clásica tabula rasa (la fusión y el equilibrio en torno a la mulatidad) no ha solucionado ni resolverá la situación; ya Martí nos alertó que hay que conocer “la verdad de raíz”¹³⁶³, porque “si la verdad falta a su voz, la palabra como vano cohete, caerá apagada a tierra, en el silencio de la noche”¹³⁶⁴. La mejor confirmación de nuestras valoraciones nos la ofrece, precisamente, la realidad sociológica cubana actual.

Fornet-Betancourt ha identificado el problema de las relaciones raciales como un dilema de relación o rechazo, de incomunicación o aislamiento, es decir, de capacidad o incapacidad para reencontrarse como propio en un campo o espacio que, por ser ya de entrada intercultural, no es nunca exclusivamente propio. Para él, considerada filosóficamente (la discriminación racial), es la experiencia del ser humano que se ve aniquilado en su subjetividad, reducido a un objeto incapaz de hacer valer su propio orden¹³⁶⁵.

Coincide con nuestras apreciaciones Joel James Figarola, quien afincado también en el pensamiento de Martí, no duda en afirmar que el problema de las desigualdades fue un problema cultural en el aspecto más integral del término; lo fue en el estadio del establecimiento de las desigualdades y lo sigue siendo hoy, en el momento de ensanchamiento y profundización de esas desigualdades hasta el punto de presentarse para muchos, es decir, pragmáticos y positivistas de un cuño u otro, como insalvables. Problemas de cultura en lo político, en lo económico y en lo moral. El enfrentamiento a las deformaciones instauradas desde nuestros orígenes es un acto supremo de cultura que, como todos los de su rango, requiere un conocimiento sobre nosotros mismos de equivalente calado, de persecución de las huellas de las deformaciones en nosotros, es decir, aquellos factores que hacen que, sin advertirlo, generemos las torceduras inicialmente impuestas, para poder erradicarlas en nosotros y, con ello, situarnos en

¹³⁶² “El tratamiento más eficaz me parece que sería el de una inversión simbólica del adagio: con el mazo dando y a Dios rogando. Es decir, el aparato coactivo contra la exclusión, y la prédica moral contra el prejuicio”. Cfr. *Ibíd.*, p. 264.

¹³⁶³ *Cuba. En Casa*, O.C., t 5, p. 357.

¹³⁶⁴ *Cuba. Política y Revolución*, O.C., t 2, p. 215.

¹³⁶⁵ Cfr. FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica”, o.c, pp. 109 y 115.

posiciones adecuadas para un replanteamiento del combate a otra escala aun con iguales fines¹³⁶⁶.

No es criticable, sin embargo, la profunda intención humanista que subyace a los planteamientos de Entralgo, Serviat, Barnet, etc., al tratar en sus análisis de dignificar las figuras del negro y el mulato; pero sus aproximaciones dirigidas a la uniformización y homogeneización de una realidad tan variopinta como la cubana tiene resultados contraproducentes. Se agudiza la problemática de la identidad nacional al hablar de la mulatidad como “la verdadera expresión de lo cubano”. Se identifica “cubano” con “mulato”, y esto está muy extendido en el mundo, cuando no *todo* lo nuestro es mulato (mestizo), es además de mulato, multiverso, multicolor como ya supo apuntar Torres-Cuevas siguiendo a Martí. La mulatidad no puede identificar, como pretendió Elías Entralgo, “casi todas las hazañas colectivas de cubanidad”. Ese pensamiento es extremadamente reduccionista y marginador de las diferencias, en otras palabras, empobrecedor de una realidad que bulle incesantemente marcada por lo polifónico. ¿No devendrá la mulatidad en una totalidad opresora como el eurocentrismo o el criollismo? Para no llegar a ese extremo, será una premisa necesaria para la construcción de una nueva identidad -que nunca es una definición estática, sino dinámica, de procesos más que de realidades-, concebirla como entidad pero no subsumidora de las diferencias. Por otro lado, este reconocimiento de nuestras diferencias culturales no supone, en ningún momento, la negación de una identidad histórica marcada por los continuos procesos de transculturación desarrollados a lo largo de varios siglos de historia¹³⁶⁷.

La reconstrucción de una identidad nueva no prenderá en la mente, hasta que los cubanos y cubanas nos concibamos diferentes, diversos. Es decir, blancos, negros,

¹³⁶⁶ Cfr. JAMES FIGAROLA, Joel, “Cuba en sí y contra sí”, *Alcance de la cubanía*, o.c., pp. 119-122. Seguidamente puntualiza sus valoraciones: “Afán de enriquecimiento, débil sentido de solidaridad humana, insuficiente conciencia de clase o nacional, prejuicios raciales o étnicos; *en todos los casos topamos con la cultura, o si se prefiere, con la ausencia de la cultura adecuada*. Porque un grupo humano no es tal si en la cultura —es decir, en las motivaciones validadoras y jerarquizadoras de conducta— de cada uno de sus miembros, el deseo, voluntad o necesidad de existencia del conjunto no está inscrito como referencia espontáneamente aceptada. Y esto es válido también para todas las instituciones, incluyendo las clases sociales y las naciones”. El subrayado es nuestro.

¹³⁶⁷ Y es que sería insensato de nuestra parte renunciar a ello, por equívoco que parezca. Como bien ha sabido señalar Ambrosio Fornet, en países como el nuestro —y en general de América Latina y el Caribe—, sometidos a largos procesos de colonización cultural, la Identidad se ha impuesto con un signo ideológico positivo: remite al derecho de cada nación o cultura a preservar y desarrollar los valores autóctonos para contribuir con ellos —y acceder con ellos— al fondo común de la cultura universal. Cfr. FORNET, Ambrosio, “El discurso de la nostalgia”, *Memorias recuperadas*, Ediciones Capiro, Santa Clara, 2000, p. 92.

mulatos, indios, con-viviendo coimplicativamente en medio de un constante diálogo intercultural, cada uno desde sus códigos categoriales diferentes, ninguno capaz por sí solo de satisfacer todos los requerimientos culturales de sus miembros; lo que únicamente será posible como fruto de ese diálogo. Si Martí puntualizó que la palabra de pase de esta generación debe ser la de *creación*; nosotros unimos a ella la palabra *diálogo*. El diálogo intercultural como método (camino) nos abrirá las puertas a las nuevas creaciones filosóficas, artísticas, culturales que renacerán en nuestra patria y harán brillar, con toda la intensidad del caribeño sol, el arcoíris multicultural que con orgullo nos permitirá llamar a esa nueva realidad “propia”.

Más allá de siempre tender a unificar y homogeneizar hay que abrir, expandir, concebir el espectro social nuestro tal como es. La obsesiva pertinencia en lograr un valor único al final termina por estrangular y asfixiar la diversidad. El mulato sí es una realidad, y realidad importante, pero no es la única, ni mucho menos *toda* la realidad cultural de la mayor de las Antillas. La mulatez o mestizaje no es hibridismo insustancial ni eclecticismo, ni descoloración, sino simplemente un *tertium quid*, realidad vital y fecunda, generado por cópula de pigmentaciones y culturas, una nueva sustancia, un nuevo color¹³⁶⁸. El mensaje que lanzamos es un claro manifiesto a la introducción, desde José Martí, de los postulados interculturales ampliamente reseñados en los dos capítulos precedentes. Invocamos un giro en el horizonte metodológico que ha guiado las investigaciones hasta la actualidad. Y un claro desafío al pensamiento filosófico para que haga “causa común” con otras expresiones del quehacer científico de la Isla y convierta en tema de trabajo lo que hasta ahora se ha mantenido precisamente como lo contrario, es decir, un no-tema de atención¹³⁶⁹. En este sentido cabe muy bien el llamado a la “mundanización” de nuestro quehacer filosófico cubano.

3.5. ¿Racismo en la Cuba de hoy?

Asumidos los procesos discriminatorios por motivos del color de la piel como problemas de comprensión y comunicación interculturales; el siguiente momento viene a confirmar, y con ello a acentuar la primordialidad del asunto, la persistencia de la problemática en nuestra sociedad, agregándosele ahora la perspectiva de género.

¹³⁶⁸ Cfr. ORTIZ, Fernando, *La música afrocubana*, o.c., p. 28.

¹³⁶⁹ Llevaba mucha razón Entralgo al llamar la atención sobre la necesidad de que el pensamiento filosófico cubano asumiera como temas más graves el de la subsistencia de la exclusión y el prejuicio raciales.

La bibliografía sobre el impacto de la revolución cubana en las relaciones raciales se ha caracterizado por la existencia de puntos de vista radicalmente divergentes, irreconciliables, que van desde aquellos que aseguran que la revolución heredó y resolvió el problema racial, hasta aquellos que argumentan que realmente han intensificado el racismo. La afirmación de que la revolución cubana extirpó “en menos de tres años un mal que duró más de tres siglos”¹³⁷⁰, es típica de uno de los extremos del espectro. Para estos autores la nueva política revolucionaria propició una inédita estructura socioeconómica incompatible con prácticas racistas y “se estableció una línea única para todas las actividades sociales, políticas y culturales, bajo la dirección de un solo partido y una sola ideología: la marxista-leninista. Cuba, primer país socialista de América, se convirtió definitivamente en una nación unida e integrada”¹³⁷¹.

La posición contraria, según la cual, la revolución, a su manera es también, acaso por la propia naturaleza del comunismo, medularmente racista, ejemplifica la otra posición extrema¹³⁷². Aunque algunos de esos autores han creado obras serias y polémicas, los mejores trabajos sobre el tema racial en la Cuba contemporánea han sido elaborados por estudiosos que han adoptado una posición más balanceada. Sus contribuciones están mejor sustentadas y tienen un tono menos agresivo¹³⁷³, más cercano a la realidad. Estos autores sostienen que Cuba no es ni un paraíso, ni el infierno racial que describen algunos de los detractores del gobierno cubano. Según esta visión, la Cuba post-revolucionaria realizó avances hacia la igualdad, pero no logró resolver el llamado “problema racial”¹³⁷⁴.

¹³⁷⁰ Cfr. CARNEADO, Felipe, “La discriminación racial en Cuba no volverá jamás”, *Cuba Socialista*; no. 2-5, Enero, 1962, p.67; SERVIAT, Pedro, *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*, o.c.; CANNON, Terry/JOHNETTA, Cole, *Free and Equal. The End of Racial Discrimination in Cuba*, The Venceremos Brigade, New York, 1978.

¹³⁷¹ Cfr. SERVIAT, Pedro, *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*, o.c., p. 168

¹³⁷² Cfr. CLEAVER, Eldridge, *Soul on Ice*, Waco: Word Books, 1978; CLYTUS, John, *Black Man in Red Cuba*, Coral Gables, University of Miami Press, 1970; MOORE, Carlos, “Le peuple noir a-t-il sa place dans la Révolution Cubaine?”, *Presence Africaine*, 52, 1964; *Castro, the Blacks and Africa*, Los Angeles: UCLA Center for Afro_Americans Studies, 1988.

¹³⁷³ Cfr. CASAL, Lourdes, “Race Relations in Contemporary Cuba”, en Anani Dzidzienyo and Lourdes Casal, *The position of Black in Brazil and Cuban Society*, London: Minority Rights Group, Report no. 7, 1979; BOOTH, David, “Cuba, Color and the Revolution”, *Science and Society*, 11:2, Summer, 1976; THOMAS, Hugh, *Cuba. The Pursuit of Freedom*, London: Harper & Row, 1971; DOMÍNGUEZ, Jorge, *Cuba: Order and Revolution*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1978; “Racial and Ethnic Relations in the Cuban Armed Forces. A Non-Topic”, *Armed Forces and Society* 2:2, febrero, 1976.

¹³⁷⁴ Cfr. FUENTE, Alejandro de la, *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*, o.c., pp. 18-19.

Los propios máximos dirigentes del país se han encargado de darle la razón a los que sustentan esta última visión.

En fecha reciente el Presidente de los Consejos de Estados y de Ministros, Raúl Castro, reflexionaba en torno a las elecciones tenidas lugar en el seno de la Asamblea Nacional del Poder Popular (Parlamento). En ese momento se elegían dos vicepresidencias, “una de ellas por primera vez ocupada por una mujer”, lo que constituía, además de “un justo reconocimiento a su trayectoria”, una fehaciente muestra de la intención de “elevar la representatividad de la composición étnica y de género de la población cubana en los cargos de dirección”¹³⁷⁵.

Por si alguna duda quedaba aún de la persistencia y prioridad del tema, sus siguientes palabras despejan todas las que puedan subsistir:

“Personalmente considero que es una vergüenza el insuficiente avance en esta materia en 50 años de Revolución, a pesar de que el 65 por ciento de la fuerza laboral técnica se compone de mujeres y que la ciudadanía forma un hermoso arcoíris racial sin privilegios formales de tipo alguno, pero subsisten en la práctica”¹³⁷⁶.

Seis años antes, es decir, en 2003, el entonces Presidente, Fidel Castro, consciente de la importancia del asunto y de la impostergable necesidad de asumirlo por toda la sociedad cubana, entre ella su intelectualidad, planteaba cómo aún en la sociedad nuestra la discriminación racial existe todavía, a pesar de las profundas transformaciones sociales

¹³⁷⁵ Cfr. CASTRO RUZ, Raúl, “Discurso pronunciado en la clausura de la Asamblea Nacional del Poder Popular, en el Palacio de Convenciones, el 20 de diciembre de 2009”, en <http://www.cuba.cu/gobierno/rauldiscursos/2009/esp/r201209e.html>

¹³⁷⁶ Ibídem. Sellando su compromiso en favor de solucionar la situación afirmó: “Por mi parte ejerceré toda mi influencia para que estos nocivos prejuicios sigan cediendo espacio hasta ser finalmente suprimidos y se promuevan a cargos de dirección a todos los niveles, por sus méritos y preparación profesional, a las mujeres y los negros”. Además se puede consultar, “El gobierno cubano retomará el tema del racismo”, en <http://www.elnuevoherald.com/2011/06/03/953822/el-gobierno-cubano-retomara-el.html>. Por su parte, el periódico Granma resumía así parte de las conclusiones del Seminario sobre Cuba y los afrodescendientes en América, efectuado en La Habana en junio de 2011: “Aún en una sociedad como la cubana, en la que con el triunfo de la Revolución fueron desmontadas las bases institucionales de la discriminación y en un proceso inédito se democratizaron la educación y la cultura, persisten ciertos prejuicios raciales y no se han podido todavía borrar definitivamente las desventajas históricamente acumuladas entre los sectores poblacionales negros y mestizos. (...) Cuba estaría incompleta si no reconocemos en su justa medida el aporte de los africanos y sus descendientes a la formación de la nacionalidad y la cultura del país” Cfr. “Alentadores caminos de reflexión”, en <http://www.granma.cubaweb.cu/2011/06/20/cultura/artic01.html>

llevadas a cabo por la revolución. Fidel la califica como “discriminación objetiva, un fenómeno asociado a la pobreza y a un monopolio histórico de los conocimientos”¹³⁷⁷.

Esta discriminación antes de 1959, se ensañaba con fuerza en los sectores más pobres, sin distinción de color de piel. Es decir, alcanzaba tanto a negros, mulatos como blancos. Todos comprendidos en los estamentos inferiores de la escala social. No obstante, reflexiona Fidel, cómo lo “triste es observar que esa pobreza, asociada a la falta de conocimientos, tiende a reproducirse”¹³⁷⁸, esta vez, echada en cara por los que hoy egresan de los centros universitarios de la isla, con mejores condiciones sociales vinculadas al conocimiento.

Para clarificar más sus palabras, acude Fidel a frases “más crudas” surgidas muchas de ellas de sus observaciones y meditaciones. A diferencia de Raúl, saca del análisis a la mujer, por considerar positivamente los logros alcanzados en esta área: “Habiendo cambiado radicalmente nuestra sociedad, si bien las mujeres, antes terriblemente discriminadas y a cuyo alcance estaban sólo los trabajos más humillantes, son hoy por sí mismas un decisivo y prestigioso segmento de la sociedad que constituye el 65 por ciento de la fuerza técnica y científica del país, la Revolución, más allá de los derechos y garantías alcanzados para todos los ciudadanos de cualquier etnia y origen, no ha logrado el mismo éxito en la lucha por erradicar las diferencias en el status social y económico de la población negra del país, aun cuando en numerosas áreas de gran trascendencia, entre ellas la educación y la salud, desempeñan un importante papel”¹³⁷⁹.

En la vida cotidiana, en el uso diario de etiquetas y pequeños actos de exclusión, podemos encontrar expresiones muy arraigadas en la población demostrativas de la persistencia de los prejuicios raciales. Según la opinión de los cubanos blancos, la

¹³⁷⁷ Cfr. CASTRO RUZ, Fidel, “Discurso pronunciado en la clausura del Congreso Pedagogía 2003, en el teatro “Carlos Marx”, el 7 de febrero del 2003, en <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/2003/esp/f070203e.html>.

¹³⁷⁸ *Ibídem*

¹³⁷⁹ *Ibídem*. Respecto al tema de la violencia contra la mujer, o violencia de género, es justo consignar que constituye también un problema en Cuba. Ya hay voces que dentro del sector jurídico abogan por la conveniencia de promulgar una ley de género. Porque a pesar del desarrollo alcanzado por la mujer, al que se refería Fidel Castro, persiste una tradición de división de roles y esquemas predestinados para cada sexo que en muchas ocasiones facilita este tipo de violencia. Las siguientes palabras de Rufina Hernández Rodríguez, directora de Formación y desarrollo del Tribunal Supremo Popular, confirman nuestras valoraciones: “Eso está dado en parte por los muchos roles que aún desempeñamos, la doble carga de trabajo: la profesional y la del hogar. No podemos hablar de una plena igualdad, a pesar de que gozamos de igualdad ante la ley. Esto trae aparejado otras manifestaciones de violencia intrafamiliar, aquellas en las que la mujer se convierte en victimaria con respecto a sus propios hijos o a los ancianos que tiene bajo su cuidado, pues ella es casi siempre la responsable de cuidarlos y alimentarlos”. Cfr. “Cuando el género obliga”, *Juventud Rebelde*, 23 de diciembre de 2010, en <http://www.juventudrebelde.cu/cuba/2010-12-23/cuando-el-genero-obliga/>

delincuencia es característica de los negros y eso se manifiesta también en unos giros idiomáticos de hoy: “hace algo negro”, “trabajo al negro”, o si uno hace algo malo dicen que “será negro”, y si algo bueno, comentan que “es como si fuera blanco”. Los sondeos de la opinión pública apuntan al aumento de los prejuicios también en la esfera sexual e indican la disminución de la mulatización, aunque hay que añadir que tampoco antes era muy fuerte este fenómeno. Según una encuesta el matrimonio mixto fue rechazado por el 68% de los blancos, el 29, 4% de los mulatos y el 25% de los negros. “Amiga sí, matrimonio no”, dice la opinión común, y la creciente conciencia negra piensa semejante a la de los blancos¹³⁸⁰.

Afirmaciones tan categóricas y tan recientes en nuestra historia parecen apuntalar nuestras observaciones en torno a la necesidad de propiciar el giro hermenéutico en el tratamiento del tema. La sociedad cubana urge de una educación y formación interculturales. Pero para eso, primero debemos asumirnos formando parte no de una sociedad uniforme y homogénea; porque si es así, para qué entonces hablar de *interculturalidad*, lo inter estaría fuera de contexto, como lo ha estado hasta la actualidad. Pero, precisamente, por haber sido un no-tema de atención, nos encontramos con la situación de insolucionabilidad referida por Fidel Castro y Raúl Castro. En filosofía más que aventurarnos a dar respuestas, muchas de las veces equivocadas, es indispensable concentrarse en clarificar el problema al cual nos enfrentamos, porque como bien dice Ortiz-Osés, “el problema no es a dónde vamos a llegar: sino a donde no vamos a llegar”¹³⁸¹. Con toda la humildad que ha marcado esta investigación, la cual se acerca a sus postrimerías, consideramos que la transformación intercultural de la filosofía cubana puede constituirse en una herramienta, entre otras muchas, útil para asumir la titánica tarea que tenemos por delante los cubanos y las cubanas en la transformación social y cultural de nuestra realidad. Entre ellas, si nos pidieran indicar una, no dudaríamos en señalar la “revolución antropológica” del nuevo *ser humano* cubano. Un ser concebido para vivir desde, en y para la convivencia dialógica, capaz de asumir al *otro* más allá de las diferencias. Siendo conscientes de que éstas últimas no son sólo causas de conflictividad, sino también de enriquecimiento mutuo. Debemos repensar lo que

¹³⁸⁰ Cfr. ACOSTA, Dalia, “Cuba colores que marcan”, en www.mujereshoy.com, pp. 130-131. A las expresiones apuntadas por la autora podemos agregar otras muy comunes de escuchar: “si el negro no lo hace a la entrada (algo malo), lo hace a la salida”; cuando hablan con un blanco le dicen “piensa que para eso eres blanco” (como si el color fuera la causa de la reflexividad del ser humano); “todos los negros no son ladrones, pero todos los ladrones son negros”.

¹³⁸¹ Cfr. ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Amor y humor. Claves para vivir la vida (A la sombra de Pedro Saputo)*, Rolde de Estudios Aragoneses, Zaragoza, 2007, p. 32.

significa la diferencia, como el comportamiento ético que nos puede llevar más allá de los prejuicios y las divisiones que explotan y mutilan, que impiden y restringen, que limitan y amenazan¹³⁸². Es más, si hemos defendido he insistido hasta la saciedad, en la necesidad de la transformación intercultural de la filosofía para hacer frente a los retos de este “nuestro tiempo”; planteamos ahora que ésta, en el contexto cubano, se torna prioritaria. Cuba ha sido, es y será una sociedad multicultural, pero debe transitar hacia la convivencia intercomunicativa viva y eficaz de *todas* sus tradiciones.

3.6. La filosofía cubana hacia la concepción de la Filosofía de Relación de José Martí

Las siguientes palabras van dirigidas de manera directa a los filósofos y filósofas cubanos, sin necesidad de distinguir entre posicionamientos ideológicos ni geográficos. La transformación intercultural pasa en un primer momento por sentarse a la mesa de diálogo y poner “en relación” las diversas corrientes de pensamiento. Nuestra filosofía no es fiel al legado martiano sólo por el hecho de conocer y estudiar a fondo sus postulados, sino por hacerlos praxis de vida activa. De vida nueva, transformada y transformadora. Para Martí somos todos buscadores de los criterios que nos lleven por el camino de la verdad, de lo esencial en la vida; pero lo hacemos con lámparas diferentes. Se debe producir, entonces, el paso de la monocromaticidad de pensamiento al diálogo de cromaticidades múltiples. Los valores que todos queremos conservar y estimular para hacer una convivencia más justa y armónica se salvan únicamente por medio del diálogo de epistemologías polisémicas. Resulta inútil e infecundo persistir en pensar que una sola doctrina filosófica es garantía para satisfacer las necesidades cognitivas y de búsqueda de sentido de una sociedad. Esto sólo será causa de dogmatizaciones e imposiciones hegemónicas.

Para tratar de revertir la situación actual proponemos, concretamente, el establecimiento del diálogo en dos momentos específicos. Ambos inspirados en los presupuestos de esa hornada de pensadores que desde José Agustín Caballero hasta Enrique José Varona marcaron el camino para la conformación de un pensamiento, que con orgullo llamaron genuinamente cubano. A partir de ellos comenzamos a pensar por cabeza propia y a centrarnos en nuestra problemática nacional.

¹³⁸² Cfr. ISSASI-DÍAZ, Ada María, “Aportes de mujeres cubanas fuera de Cuba a la teología”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, (Ed.), *Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años*, o.c., pp. 256-257.

En primer lugar, se necesita reconocer el valor, para luego rescatarlo, del legado filosófico de nuestros pensadores comprendidos en la primera mitad del siglo XX (hasta 1959). Coincidimos con las valoraciones de Ignacio Delgado, al estimar sobredimensionada la tesis de algunos estudiosos marxistas, según la cual la actividad filosófica cubana anterior a la revolución se reduce a un simple producto ideológico realizado al servicio de los intereses políticos de la clase dominante en los sucesivos gobiernos de la república mediatizada (1902-1958) e instrumentalizada por el imperialismo norteamericano. En esa eterna disputa entre el idealismo y el materialismo, se ha hecho regla el identificar a los pensadores adscritos al idealismo con los calificativos negativos, reaccionario, decadente, seudocientífico, al servicio de la burguesía, etc., y a los defensores del materialismo, por el contrario, clasificarlos con los epítetos opuestos de positivo, científico, progresista. Tal posición, además de reduccionista falsea la realidad, pues nuestra historiografía filosófica es deudora de importantes pensadores de ambos extremos. Negar la participación a una parte de ellos es una obra alejada de los principios humanistas y de solidaridad imposibilitantes de cualquier intento de diálogo¹³⁸³. Así también parece concebirlo Pablo Guadarrama, cuando afirma que resultaría un análisis simplista concluir que todo lo elaborado por la filosofía burguesa cubana de este período es insustancial y no posee valor.¹³⁸⁴

Al respecto, muy acertadamente señala Joel James la necesidad de reconocer que tanto en el siglo XIX (Delmonte, Montoro, Giberga) como en el XX (Mañach, Santovenia), no sólo fueron representantes y portavoces de las clases explotadoras, como también pudieron serlo Varona y Fernando Ortiz, sino que, al igual que estos últimos, enriquecieron con su pensamiento y su prosa el conjunto de cualidades que nos definen como nación.¹³⁸⁵

¹³⁸³ Cfr. DELGADO GONZÁLEZ, Ignacio, “Valoración de las tradiciones filosóficas cubanas fuera de Cuba”, o.c., p. 29. Sin embargo, no deja de reconocer que dada la situación socio-política de Cuba en esos años del 50 seguramente demandaban un pensamiento más comprometido con la causa de la liberación y de la transformación social y cultural del país. Si esto es cierto, no obstante aun entre los más despreocupados por la problemática socio-política concreta se descubre una atención teórica notable acerca de los temas del hombre, de los valores y del sentido trascendente de la vida, la cual entronca indudablemente con la tradición filosófica cubana. Durante dichos años no se interrumpió esa trayectoria humanista y ética, heredada de nuestros autores clásicos, que no se circunscriben sólo a los filósofos antes calificados como progresistas, sino que es común a cuantos entonces llevaron a cabo una actividad específicamente filosófica dentro de Cuba. Cfr. *Ibíd.*, p. 30. Un análisis sobre el desarrollo de un pensamiento filosófico cubano desplegado por intelectuales nacionales fuera del país puede consultarse en GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “¿Filosofía cubana en el exterior?”, o.c., pp. 132-147.

¹³⁸⁴ Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Editora Política, La Habana, 1985, p. 94.

¹³⁸⁵ Cfr. JAMES FIGAROLA, Joel, “Urgencias y exigencias”, *Alcance de la cubanía*, o.c., p. 145.

Los pensamientos de la filósofa cubana Thalía Fung Riverón confirman nuestros planteamientos anteriores. Es radical su distinción entre el pensamiento filosófico burgués, “caduco y retardatario”¹³⁸⁶, y el marxismo-leninismo, “única ideología científica”¹³⁸⁷, con la cual la teoría de la revolución social pasa a ocupar el centro totalizador de la práctica y la teoría. Si bien reconoce el esfuerzo de un grupo de intelectuales por restablecer el prestigio del pensamiento filosófico en el país, gracias a los cuales se funda, a finales de los años cuarenta, la Sociedad Cubana de Filosofía, y se logran reeditar las principales obras de los pensadores cubanos del siglo XIX; no obstante les acusa de abandonar el tratamiento de los problemas sociales y, en particular, los políticos¹³⁸⁸. Los temas principales de esa “filosofía burguesa”¹³⁸⁹ lo constituyeron el origen del hombre, de la naturaleza, el papel de la filosofía y su correlación con la ciencia y la religión, la cuestión del método filosófico y la cognoscibilidad del mundo, la axiología, el perfeccionamiento humano y la historiografía filosófica, pero siempre desde posiciones idealistas y metafísicas. De esta manera dan la espalda al legado de nuestros clásicos del XIX y se ponen al servicio de la clase dominante. “Sirven de base teórica a la práctica del sistema burgués de gobierno policiaco-militar y a la reproducción ideológica de la clase dominante”¹³⁹⁰. Fung Riverón confirma el irracionalismo presente en estas líneas de pensamiento como la corriente predominante, especialmente en su variante existencial, y la influencia de

¹³⁸⁶ Cfr. FUNG RIVERÓN, Thalía, “Filosofía y política en el pensamiento filosófico cubano”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, No. 90, mayo-agosto, 1988, p. 15. En especial la época que deviene desde finales del XIX y primeras décadas del XX está marcada por el auge del pensamiento positivista de Comte, Stuart Mill y Spencer, dentro del contexto filosófico cubano. De los tres tuvieron mayor acogida las ideas de Spencer, en las cuales nuestros positivistas vieron un medio de transformación social que les serviría para acabar con los males heredados de la dominación colonial, sin correr el riesgo de la violencia revolucionaria y el socialismo. La causa de sus errores radica en que en ningún caso llegaron a comprender la relación dialéctica entre la verdad relativa y la verdad absoluta que sólo el materialismo dialéctico puede esclarecer. Aunque al sopesar las limitaciones y méritos que tuvo la influencia del positivismo en nuestro país de ese período la balanza se inclina a favor de los últimos. Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, o.c., pp. 63-66 y 79.

¹³⁸⁷ Cfr. FUNG RIVERÓN, Thalía, “Filosofía y política en el pensamiento filosófico cubano”, o.c., p. 18.

¹³⁸⁸ Tanto para Fung Riverón como para Pablo Guadarrama, el verdadero interés de estos pensadores “burgueses” estaba marcado por el objetivo de enfrentarse al auge creciente del marxismo y tratar de restablecer el prestigio del pensamiento filosófico nacional; sin embargo consideran fue notorio el distanciamiento real de dicha herencia. Cfr. FUNG RIVERÓN, Thalía/GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “El desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, no. 87, 1987, p. 39.

¹³⁸⁹ Es muy característica en la interpretación que se hace desde la filosofía cubana actual, la radical manera de concebir el amplísimo quehacer filosófico universal reduciéndolo a la maniquea división que sólo concibe dos extremos de esa pluralidad: la filosofía burguesa y la filosofía marxista-leninista. La primera *siempre* condena al fracaso por partir de concepciones filosóficas erróneas.

¹³⁹⁰ Cfr. FUNG RIVERÓN, Thalía, “Filosofía y política en el pensamiento filosófico cubano”, o.c., p. 17.

Nietzsche¹³⁹¹, Bergson, Husserl y, en particular, de Ortega y Gasset, quien se hizo sentir con fuerza traspasando incluso los ámbitos filosóficos¹³⁹². El proceso de acentuación de las ideas irracionalistas coincide con el debilitamiento y descomposición que a partir de la tercera década del siglo XX se produce en la corriente ideológica reaccionaria y proimperialista que fue dominante durante toda la república mediatizada. Para Pablo Guadarrama, la filosofía irracionalista constituía un instrumento justificativo de las acciones que se oponían al genuino progreso social. Siguiendo en sus valoraciones a G. Lukacs apunta, cómo uno de los servicios señalados que esta filosofía presenta a la burguesía reaccionaria consiste precisamente en ofrecer al hombre cierto *confort* en lo tocante a la concepción del mundo, la ilusión de una libertad total, la ilusión de la independencia personal y la dignidad moral e intelectual, en una conducta que lo vincula en todos y cada uno de sus actos a la burguesía reaccionaria y lo convierte en servidor suyo incondicional¹³⁹³. El irracionalismo y el fideísmo cobraron fuerza expresando la decadencia y la renuncia a los valores de la herencia filosófica nacional¹³⁹⁴. No obstante, ese pensamiento filosófico burgués entró en un período de crisis manifiesta en la mengua de la creación de obras importantes y la ausencia de nuevas personalidades intelectuales en el plano filosófico de la talla de los pensadores cubanos del pasado.

¹³⁹¹ “Archirreaccionario pensador alemán”. Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, o.c., p. 95. Para Guadarrama desde inicios del siglo XX había comenzado a manifestarse en Cuba la llamada línea hermenéutica de la filosofía burguesa contemporánea, a través de la notoria influencia de la filosofía de la vida, especialmente de las ideas de Nietzsche, lo que se tradujo en la publicación frecuente de los aforismos del autor alemán en importantes diarios de La Habana.

¹³⁹² “La línea reaccionaria tomó nuevas vías y acentuó su contubernio con los nuevos amos (los Estados Unidos), contra quienes nunca se rebelaron. Hubo una reanimación dentro de esta a través del fortalecimiento de las ideas irracionalistas, vitalistas y misticistas. (...) A esto contribuyó la *Revista de Occidente*, de Ortega y Gasset, y la difusión de otras concepciones afines”. Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo/TUSSEL OROPESA, Edel, “Principales corrientes y representantes del pensamiento filosófico burgués cubano durante la República mediatizada”, *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, 13, 1987, p. 30. Otra fuente de propagación de las expresiones del pensamiento irracionalista europeo de la época llegaron a través de la migración de numerosos intelectuales españoles, como José Gaos, Manuel García Morente, Joaquín Xirau, José Ferrater Mora, Juan David García-Bacca, entre otros. Muchos de los cuales visitaron La Habana en su tránsito hacia otros países y algunos regresaron con frecuencia a dictar conferencias. Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, o.c., p. 96.

¹³⁹³ Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, o.c., pp. 97-98. Además de LUKACS, G., *El asalto a la razón*, Editorial Estudios, La Habana, 1967, pp. 19 y sgs.

¹³⁹⁴ Cfr. FUNG RIVERÓN, Thalía/GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “El desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba”, o.c., p. 39.

En el otro extremo, en “combate con el idealismo, en especial, con el irracionalismo”¹³⁹⁵, encontramos a los pensadores agrupados en torno a la filosofía marxista-leninista, la cual a partir de la segunda década del siglo XX, inicia una fase de propagación y desarrollo en nuestras condiciones; a la par que la filosofía burguesa en Cuba abandona paulatinamente la tendencia progresista que en algún momento la caracterizó y se pone más a tono con el sentido decadente de la filosofía burguesa contemporánea en general. A juicio de la autora, los marxistas “revitalizaron la genuina tradición de la herencia filosófica cubana a través de estudios sobre Luz y Caballero, Varona y Martí, entre otros”¹³⁹⁶; a lo que hay que agregar la difusión de las obras de Marx, Engels y Lenin¹³⁹⁷. Este pensamiento revolucionario encontrará en el alegato *La historia me absolverá*¹³⁹⁸, la más alta expresión de la unidad filosófica y la conciencia política en el pensamiento cubano de la seudorrepública. De esta manera, la trayectoria del pensamiento filosófico cubano fue expresión particular de ese proceso universal de desarrollo ascendente del materialismo hasta su conformación más consecuente en su forma superior, la filosofía marxista-leninista¹³⁹⁹.

Incluso, no escapa a estas interpretaciones la obra de Enrique José Varona, quien a decir de Pablo Guadarrama, sus ideas constituyen una de las más altas expresiones del desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico burgués latinoamericano de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, de hondo sentido progresista y significativo para

¹³⁹⁵ Cfr. FUNG RIVERÓN, Thalía, “Filosofía y política en el pensamiento filosófico cubano”, o.c., p. 15.

¹³⁹⁶ Ibídem, p. 14.

¹³⁹⁷ De esta época resulta clásica la obra, ROCA, Blas, *Los fundamentos del socialismo en Cuba*, Ediciones Populares, La Habana, 1960.

¹³⁹⁸ Cfr. CASTRO RUZ, Fidel, *La historia me absolverá*, Txalaparta, Tafalla, 1999. “Un hito en la asunción del marxismo en Cuba, lo constituye la obra “La Historia me Absolverá”, la cual resumió las corrientes progresistas desarrolladas desde el siglo XIX, en particular, el pensamiento martiano, asentados en la cultura política, e incorporó las ideas marxistas-leninistas en el análisis de la situación enfrentada en la Cuba que iniciaba la segunda mitad del siglo XX. Esta simbiosis trajo consigo un punto de partida que permite teóricamente deslindar la penetración de las ideas marxista en Cuba, puesto que el reconocimiento como estrategia de lucha del documento-programa del “Movimiento 26 de Julio” posibilitó de forma indirecta, la asunción de la tesis de la concepción materialista de la historia respecto a las contradicciones que enfrentaba el pueblo cubano, por reflejar exactamente los problemas del país, pensados por un revolucionario cubano que había comenzado por su puesta en práctica”. Cfr. FUNG RIVERÓN, Thalía, “Problemas de la apropiación del marxismo después del 59. El marxismo en Cuba. Una búsqueda”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, (Ed.), *Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años*, o.c., p. 47. El propio Fidel Castro, hace unos años expresó lo siguiente: “Aunque nuestro programa el 26 de Julio no era todavía un programa socialista, nosotros sí éramos socialistas el 26 de Julio, y nuestro programa creaba las condiciones y las bases para el avance ulterior de la Revolución, es decir, para la marcha hacia el socialismo”. Cfr. CASTRO RUZ, Fidel, *Periódico Granma*, 28 de julio de 1975, p. 2, cita tomada en FUNG RIVERÓN, Thalía/GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “El desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba”, o.c., p. 43.

¹³⁹⁹ Cfr. FUNG RIVERÓN, Thalía/GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “El desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba”, o.c., p. 41.

nuestra herencia cultural. A pesar de que Varona durante su vida confió en la capacidad del hombre para actuar con libertad en la medida que conoce las fuerzas naturales y sociales, que domina las leyes que rigen la realidad objetiva y actúa en correspondencia con ellas; no obstante, “el análisis varoniano se realizó desde una óptica liberal-burguesa, por esta razón sus juicios no podían ser nunca genuinamente científicos”, a pesar de sus incuestionables aciertos, “ya que la ideología burguesa invierte las relaciones reales que se producen en la sociedad y las acomoda a su antojo a fin de justificar el status existente”¹⁴⁰⁰.

Este sucinto recorrido por algunas de las valoraciones del pensamiento filosófico de la época anterior a 1959, realizadas por muy representativos pensadores cubanos de la actualidad, ponen de manifiesto la urgente necesidad de una nueva re-lectura alejada de viejos prejuicios que impiden justipreciar la herencia intelectual que hoy en día seguramente podrá ayudar a comprender muchos de los temas que preocupan en el contexto cubano. Con seguridad ese legado filosófico encierra posibilidades cognitivas que no debemos despreciar. Rescatar de los “polvorientos armarios filosóficos” las obras de numerosos pensadores nuestros, por sólo citar algunos ejemplos: Jorge Mañach, Rafael García Bárcenas, Roberto Agramonte, Humberto Piñera Yera, las hermanas Mercedes y Rosaura García Tudurí, Gustavo Torroella, Medardo Vitier, será una tarea que propiciará el establecer un riquísimo proceso de intercambio de puntos de miras diversos resultando en una expansión de nuestro horizonte hermenéutico actual.

El segundo momento está dirigido al presente, que tiene su comienzo, sin embargo, hace ya más de cincuenta años. El triunfo de la Revolución en esa fecha abrió, incuestionablemente, las puertas anchas al pensamiento marxista. Su acentuado carácter antiimperialista y su acción de rescate de la nación, se basaron en buena medida en los conocimientos aportados por ese pensamiento en Cuba; la adopción del socialismo como sistema económico-social y del marxismo como su ideología de sustentación, sellaron en definitiva la hegemonía de esta corriente en la mentalidad cubana. El marxismo pasó casi de un día para el otro de cumplir el rol crítico de la dominación estadounidense y del capitalismo dependiente, a convertirse en el paradigma para el proyecto económico-social que se pretendía erigir y, posteriormente, en la ideología que

¹⁴⁰⁰ Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, o.c., pp. 52-54. Varona consideraba: “La sociedad nos pone una camisa de fuerza. Cierto. Pero quitatela y verás. Ni Polifemo con su ojo sano”. Cfr. VARONA, Enrique José, “Con el eslabón”, Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Cuba, Colección cubana, p. 3, en *Ibíd.*, p. 52.

lo ha sustentado hasta el presente. Puede decirse, por tanto, que la corriente marxista después de 1959 no es inteligible en sus momentos, características, planteos y especificidades, si deja al margen de la propia historia de la Revolución, de sus vicisitudes, logros y dificultades¹⁴⁰¹.

Resulta evidente y conocida la historia que devino *a posteriori*; la fragmentación, distanciamiento y consiguiente polarización de la filosofía cubana se irguieron como signos distintivos durante más de cincuenta años. Una densa nube ha obnubilado el horizonte obstaculizando el escenario de posibles encuentros. No obstante, intentos han habido. Al respecto, destaca el esfuerzo de Fornet-Betancourt junto a otros compañeros, para construir ese puente que acerque a unos y a otros. En uno de los intercambios tenidos, el filósofo cubano Oscar R. Martí reflexionaba: “Mirando al futuro, es interesante especular qué pasaría si filósofos de fuera y los de adentro se reunieran a dialogar. ¿Es posible un diálogo? ¿Una comunicación? Y, si se derriban los muros que los separan, ¿Existe la posibilidad de una filosofía cubana? Los filósofos cubanos de dentro y de afuera, ambos, han llegado a niveles muy complejos de filosofar”¹⁴⁰².

Ante la pregunta de si ha surgido un nuevo eclecticismo en ciertos filósofos cubanos en la actualidad, Fung Riverón responde que no parece que esa sea la realidad. Se apoya en la máxima de Lenin según la cual la filosofía burguesa es una flor estéril; pero crece en el árbol omnipotente y fecundo de la vida, lo que significa que no es de extrañar que

¹⁴⁰¹ Cfr. RODRÍGUEZ, Pedro Pablo, “Valoración de las tradiciones filosóficas cubanas desde un punto de vista marxista: El marxismo y la cultura cubana. Apuntes al vuelo”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, (Ed.), *Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años*, o.c., p. 57. “El marxismo-leninismo abriría una nueva época en la vida del pueblo cubano y con ella una nueva etapa en la filosofía en Cuba, que superaba dialécticamente su *prehistoria*”. Cfr. FUNG RIVERÓN, Thalía/GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “El desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba”, o.c., p. 41. El subrayado es nuestro. Sería esta la cuarta etapa del desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba a decir de Pablo Guadarrama. Las tres anteriores las define como: etapa de la ilustración cubana (finales del XVIII hasta 1879) cuyos máximos representantes son José Agustín Caballero, Félix Varela y José de la Luz y Caballero; etapa del predominio del positivismo que se inicia con la tregua fecunda (1879) y se extiende hasta los años veinte del pasado siglo, aquí asocia las figuras de Martí y Enrique José Varona y la tercera etapa correspondería a la propagación y desarrollo de la filosofía marxista-leninista y decadencia de la filosofía burguesa (desde mediados del veinte hasta 1959). Cfr. GUADARRAMA GONZÁLES, Pablo, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, o.c., pp. 5-6.

¹⁴⁰² Cfr. MARTÍ, Oscar R. “Aportes cubanos fuera de Cuba a la filosofía actual”, en FORNET-BETANCOURT, Raúl, (Ed.), *Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años*, o.c., p. 124. Sobre la historia de los varios intentos por propiciar un diálogo constructivo entre intelectuales cubanos de dentro y de fuera del país puede consultarse la misma obra citada entre las páginas 8-13. Aunque referidos a la teología, también avanzan sus argumentos en favor del encuentro y el diálogo, los siguientes trabajos, ROSET, René David, “Relación entre la fe católica y la cultura”, pp. 230-237; ESPÍN, Orlando O., “Catolicismo popular. Contribuciones cubanas a su estudio teológico”, pp. 238-246. Y más concretamente enfocado al reconocimiento de la labor feminista dentro del ámbito de la teología de cubanas en los Estados Unidos ver: ISASI-DÍAZ, Ana María, “Teología feminista”, pp. 247-259.

surja el interés por otras filosofías desarrolladas en el mundo. En Cuba, apunta, ha habido una tradición electivista en el siglo XIX, por tanto, es posible que, en las actuales circunstancias, haya amagado su reaparición, pero es aún pronto para llegar a esa conclusión. Según la autora, es evidente, que el marxismo, como sistema abierto, no rechaza, por el contrario, examina todo lo nuevo, tanto en el campo real como en el pensar. Ahora el marxismo en Cuba procede de idéntica manera; la tradición y la ciencia clásica occidental, la tradición y la ciencia cubana; la mundialidad de los procedimientos políticos y económicos, la especificidad de los comportamientos públicos y privados, de pensamiento y acción actuales le sirve de fuente de conocimiento y hace más sistemáticamente abierto su sistema, en el cual se insertan los especialistas cubanos. Si todo lo anterior apunta a que dentro de la filosofía cubana actual existe una tolerancia hacia los diversos modos de pensar, a diferencia de otros momentos del devenir de la revolución; no obstante “rige para todos el mismo principio de la primacía de la política sobre el pensamiento filosófico, y, en consecuencia, el distanciamiento de lo que contradiga la independencia política, económica y espiritual de Cuba”¹⁴⁰³.

Es momento para comprender definitivamente que acercamientos desde posturas filosóficas diversas, en diálogo respetuoso, sólo puede arrojar resultados positivos. No una posición excluyente sino un espíritu de complementación es el que debe prevalecer en un futuro bien inmediato. No por esto se pondrá en peligro la independencia ni la unidad nacional.

Los seis postulados interculturales de Martí, definidos en el capítulo anterior, constituyen una inmejorable guía para acometer la necesaria transformación defendida. Ellos, leídos y aplicados desde nuestro contexto nacional, pueden revitalizar desde la *raíz* el quehacer filosófico cubano. Se ha dicho siempre, y no sin gran dosis de razón, que cada cubana y cubano se ha construido, en lo más profundo de su ser, su propio Martí. Pero, al mismo tiempo, el Maestro no es patrimonio exclusivo de unos en detrimento de los otros. Martí es paradigma del respeto a la diversidad y de la apertura

¹⁴⁰³ Cfr. FUNG RIVERÓN, Thalía, “Problemas de la apropiación del marxismo después del 59. El marxismo en Cuba. Una búsqueda”, o.c., pp. 51-53. Palabras que parecen retomar las expresadas por Fidel Castro en junio de 1961, cuando reunido con la intelectualidad más importante de Cuba en ese momento expresó: “Esto significa que dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución nada. Contra la Revolución nada, porque la Revolución tiene también sus derechos y el primer derecho de la Revolución es el derecho a existir y frente al derecho de la Revolución de ser y de existir, nadie”. Cfr. “Palabras de Fidel a los intelectuales cubanos”, los días 16, 23 y 30 de junio de junio de 1961, en el Salón de Actos de la Biblioteca Nacional, en <http://www.min.cult.cu/loader.php?sec=historia&cont=palabrasalosintelectuales>.

sin límites a la libertad de pensamiento¹⁴⁰⁴, y, al mismo tiempo, muy consciente de que ese “comercio” de visiones cosmológicas y epistemológicas diversas constituye el espacio privilegiado de donde podrán emerger las nuevas posibilidades conducentes a la concreción de un proyecto más humano. Volviendo ahora la mirada al esquema intercultural martiano con el cual cerrábamos el primer capítulo, donde partimos del Reconocimiento pasando luego a la Unidad y de ahí a la Apertura, la filosofía cubana, además de ensanchar la base epistemológica intra-cultural, debe propiciar el incremento del diálogo abierto con las líneas de pensamiento que en la actualidad se desarrollan en toda la América Latina haciendo hincapié en el resto de las islas caribeñas. Si bien el intercambio con el resto de países latinoamericanos ha sido mantenido de alguna u otra forma, con algún país más que con otro, sin embargo “algo distinto es el caso de los países centroamericanos y del Caribe. Aunque han sido más esporádicas no han dejado de existir algunas vías comunicativas que han mantenido esa positiva apreciación tanto por la vida filosófica como por la cultura cubana en general”¹⁴⁰⁵.

La vecindad geográfica hace también posible la cercanía de nuestros devenires histórico, social y cultural, facilitando así la convergencia de puntos de mira y encuentros. El Caribe, que nos une en lo histórico también constituye un “puente” en lo filosófico, sólo que tenemos que ser capaces de cruzarlo cada vez más. Con lo anterior no dejamos de reconocer los esfuerzos desplegados en esta dirección, entre los cuales, sólo a modo de ejemplos, podemos citar los siguientes: en la Universidad Central “Marta Abreu”, de Las Villas”, se vienen desarrollando simposios internacionales sobre pensamiento latinoamericano¹⁴⁰⁶, La Universidad de La Habana, auspicia los encuentros internacionales “El Caribe del siglo XXI”¹⁴⁰⁷, por último en Santiago de Cuba tiene lugar el Festival del Caribe, el cual transita ya por su edición número XXX¹⁴⁰⁸. Pero sí

¹⁴⁰⁴ “Me parece que me matan un hijo cada vez que privan a un hombre del derecho de pensar”. Cfr. *Fragmentos*, O.C., t 22, p. 114.

¹⁴⁰⁵ Cfr. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “¿Filosofía cubana en el exterior?”, o.c., p. 146.

¹⁴⁰⁶ Cfr. www.filosofia.cu. El número XII tuvo lugar entre junio-julio del 2010.

¹⁴⁰⁷ Cfr. www.uh.cu. La IV edición se desarrollará en diciembre de 2011.

¹⁴⁰⁸ Cfr. www.casadelcaribe.cult.cu. Este evento merece mención especial pues, desde nuestro punto de vista, constituye un ejemplo modélico de lo que se logra cuando el diálogo prevalece sobre las diferencias y discrepancias. Esta iniciativa, si bien se centra con fuerza en el intercambio artístico, también proporciona espacios plurales para la reflexión y el debate en el terreno de las ideas. “La Casa del Caribe (institución auspiciadora del festival) fue fundada en julio de 1982 y constituye una institución única en Cuba por combinar un programa de investigaciones científicas con otro de promoción de la cultura de amplio espectro y alcance. Centra su atención en el estudio de la cultura de los pueblos que integran la región caribeña, con un énfasis especial en las de su país de origen. Entre las áreas temáticas más sobresalientes que se estudian están las siguientes: formas de resistencia (estrategias de lucha de los indios y los africanos esclavizados, de los criollos y otros portadores del sentimiento de nacionalidad

nos parece que, además de abogar por su intensificación como ya señalaba Guadarrama, el cambio debe producirse en la *actitud* con la cual accedemos a esos encuentros. Se ha de tomar conciencia de que ese proceso de diálogo va a desarrollarse en la frontera de tradiciones culturales diferentes, es decir, en un espacio que ya no nos pertenece por entero, pues pasa a ser de dominio inter-cultural. Es ahí precisamente donde debe tener lugar el desarrollo del pensamiento filosófico intercultural y relacionador martiano, movido por la dialéctica del desaprender/aprender y del dar/recibir. De esta manera ninguna de las tradiciones en diálogo se arroga el derecho de la posesión de la verdad absoluta. Estaremos de acuerdo en que la condición insular del conjunto de pueblos que conforman el Caribe, propicia la confluencia de rasgos psicológicos y conductuales emanados directamente de la estrecha vinculación con un entorno natural diferente al que puede propiciar el continente. Identidad que, con los lógicos matices de cada tradición concreta, compartimos todos los hijos e hijas de esa región. Es precisamente desde este punto: la convergencia, desde donde debemos partir para acercarnos a los rasgos más distintivos de nuestra identidad, sin olvidar que ellos permanecen en constante fluctuación¹⁴⁰⁹.

Una filosofía cubana transformada desde los postulados de la interculturalidad, defendidos por nuestra Tesis, puede y debe constituirse en una herramienta teórica de incuestionable valor para iluminar la *praxis* dirigida a la regeneración de nuestra sociedad. Esta nueva filosofía, acogedora de todo lo válido del anterior pensamiento cubano y en permanente relación intercambiadora con el presente, podrá mirar al horizonte despojada de prejuicios eclipsadores y concepciones reduccionistas. La transformación deberá expresarse también en un giro idiomático que pase de expresiones tales como “única concepción verdaderamente científica del mundo”, a “diversidad de posibilidades gnoseológicas” que igualmente se sustentan en sólidas bases racionales; del “combate”, “enfrentamiento”, “contrarios”, a “diálogo”, “compenetración”, “intercambio”. Así estaremos más seguros de andar transitando por el legado genuinamente martiano y en camino de construir esa Filosofía de Relación que tanto soñó, porque “no hay manera de salvarse del riesgo de obedecer ciegamente a un sistema filosófico, sino nutrirse de todos, y ver como en todos palpita un mismo

etc.), religión y espiritualidad en Cuba y en el Caribe, sistemas mágico-religiosos afrocaribeños, procesos de formación de identidades étnicas y culturales (tanto local, nacional como regional)”, entre otros. Cfr. <http://www.cultstgo.cult.cu/caribeweb/Festival/Historiafestival.htm>

¹⁴⁰⁹ Cfr. PÉREZ IZQUIERDO, Ivety, “Lo insular: una reflexión sobre la identidad cultural cubana”, o.c., p. 72.

espíritu, sujeto a semejantes accidentes, cualesquiera que sean las formas de que la imaginación humana, vehemente o menguada, según los climas, haya revestido esa fe en lo inmenso y esa ansia de salir de sí, y esa noble inconformidad con ser lo que es, que generan todas las escuelas filosóficas”¹⁴¹⁰.

3.7. Un tercer epílogo

El tema de la identidad cultural ha transitado por diversos momentos de la historia cubana. Con la instauración de la República en 1902, Cuba comenzaba a andar su camino, supuestamente independiente de la metrópoli española; a diferencia de las restantes naciones latinoamericanas, que ya casi venían de vuelta, sin encontrar todavía respuestas sobre sus modos de *ser* y *estar* en las nuevas condiciones históricas. Cuba, entonces, andaba a gatas por hacerse *su* lugar y *descubrir*, en su intimidad más absoluta, quiénes somos realmente. Conscientes, de que ya no sólo éramos indios, ni españoles, ni africanos, pero tampoco pudiendo ignorar las profundas raíces que nos unirán por y para siempre, la intelectualidad cubana se afanaba en buscar una *forma única* a una realidad caracterizada precisamente por lo contrario, es decir, por la pluriformidad. Reafirmamos como verdad apodíctica que somos y seremos el resultado de los procesos sumamente enrevesados de la transculturalidad. El trasvase de culturas dispares tenido lugar en nuestro archipiélago constituye un hecho histórico como pocos han tenido lugar en la historia humana.

Entre los autores más importantes, a muchos de los cuales nos referimos, podemos citar a Enrique José Varona, Rubén Martínez Villena, Julio Antonio Mella, Emilio Roig, Ramiro Guerra, Fernando Ortiz, Juan Marinello, Jorge Mañach, y más cercano en la historia, José Antonio Portuondo, Carlos Rafael Rodríguez, Nicolás Guillén, Elías Entralgo y Cintio Vitier. En todos ellos late la constante inquietud por indagar en la “cubanidad”, es decir, en lo “propio”. En sus producciones bibliográficas persiste un sello identificativo, al margen de las diferencias propias del estilo y el punto de miras de cada autor, y es la tendencia a la concepción integradora, monolítica de nuestra realidad cultural. Es decir, la idea de concebimos formando parte de *una* entidad totalizante. De esta manera, la “mulatidad” se yergue como factor “liberador y equilibrador étnico”. Lo cubano pasa a ser sinónimo de mulato, es decir, “todo mezclado”. No obstante estas valoraciones, la mulatidad no repugna a nuestras interpretaciones -si la tomamos en la

¹⁴¹⁰ *Europa. Inglaterra*, O.C., t 15, p. 361.

justa medida de lo que representa-; a saber, *una* realidad de la actual cultura cubana. Pero, intentar englobarlo todo en ella; sí nos parece de un signo contrario, y hasta opresor y reduccionista.

Si bien la frase de Martí, “cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro”, se ubica en el contexto histórico de la lucha por la necesaria superación de las diferencias raciales entre todos los implicados en el inicio de la última guerra por la independencia; analizándola ahora, desde la óptica intercultural, nos permite hacer la siguiente valoración. Para él, el cubano *es* blanco, *es* mulato y *es* negro. En Martí hay una integración, sí, pero no aniquiladora de lo que se *es*, no opresora de las diferencias; y más importante, desde nuestro punto de vista, su adverbio de cantidad, *más*, apunta a la dinámica del proceso de la cubanidad, una realidad siempre en litigio dialéctico entre lo de-venido y lo por-venir; siempre en construcción, que significa la persistencia de procesos de-constructivos al interior de nuestras culturas. Dicho con Fernando Ortiz, “proceso complejo de su formación, desintegrativo e integrativo”¹⁴¹¹. Un desarme y rearme culturales que deben ser siempre resultados del diálogo inter e intracultural, tendiente a una convivencia interrelacionadora de identidades diversas que no pueden ser reemplazadas por una noción totalizantemente abarcadora. Nuestra identidad cultural es siempre *más* de lo que un simple acercamiento fenomenológico pueda desvelar¹⁴¹².

Desde este punto de vista, la cubanidad está urgida de re-pensarse desde senderos investigativos alejados de las verdades aceptadas para intentar una nueva lectura de los mismos hechos, al tratar de incorporar zonas tradicionalmente excluidas o menospreciadas para el debate y la discusión. Para ello es indispensable emprenderlo desde cierta heterodoxia disciplinaria en términos epistemológicos y gnoseológicos. Coincidiendo en este momento con el intelectual cubano Julio Corbea Calzado, quien apunta además que ese entrecruzarse interdisciplinario sobre las fuerzas directrices históricas, cristalizaciones y enquistamientos, desarrollos truncos, sedimentaciones actuantes de escasa visibilidad en nuestras conductas culturales, obstáculos y celadas de

¹⁴¹¹ Cfr. ORTIZ, Fernando, “Los factores humanos de la cubanidad”, en SUÁREZ, Norma (selección), *Fernando Ortiz y la cubanidad*, o.c., p. 12.

¹⁴¹² “La incesante búsqueda de identidad es reconstructora, rehacedora de lo inmediato, no se trata de una búsqueda que pretenda encontrar algo ya dispuesto, sino que contribuya a la realización histórica del ser. De ahí su permanente transcendencia política. La identidad resultante no es la suma de datos empíricos —costumbres, tradiciones, etcétera— sino un proyecto movetizado de nacionalidad que gira indefinidamente en torno a un ideal colectivo cambiante y diverso”. Cfr. UBIETA GÓMEZ, Enrique, *Ensayos de identidad*, o.c., p. 7.

las fuerzas retardatrices o desintegradores, nos ponen atrevidamente ante un repertorio óntico de la cubanidad visto en el dinamismo de su actuar histórico¹⁴¹³. Se impone la confluencia de saberes y de perspectivas epistémicas diversas en el tratamiento filosófico del tema. Lo que significa el establecimiento del diálogo entre filosofías cubanas, más allá de posicionamientos ideológicos y geográficos. Es necesario un sostenido esfuerzo interdisciplinario en un contexto fraternal de permanente debate científico, que nos permita la estructuración de un cuerpo categorial capaz, a su vez, de facilitarnos el conocimiento recurrente de nosotros mismos en las complejíssimas concurrencias en que ese nosotros se ha venido dando a lo largo de cinco siglos y se sigue manifestando todavía. Para obtener esos instrumentos y esa metodología, hay que hurgar en todas las determinaciones, como decía Martí, propias y naturales presentes, evidentes o no, en nuestro acontecer¹⁴¹⁴.

Como resultado, una re-lectura, en clave intercultural, del tratamiento dado al tema de la identidad cultural cubana, propiciador de un giro interpretativo de las conclusiones de los estudios anteriores que, brinde, a su vez, un horizonte hermenéutico diferente a los nuevos esfuerzos que se emprendan en un futuro mediano. Así se evitaría el peligro de volver a transitar por los caminos andados, condición *sine qua non* para las aportaciones *novedosas* en el tema.

Una conclusión importante, es la referida a la concepción de las discriminaciones raciales como una problemática de la interculturalidad. La re-dirección del tratamiento tradicional de esta lacerante situación, muy presente en la contemporaneidad cubana, debe producirse en las nuevas investigaciones que sobre el tema se emprendan en lo adelante, con un marcado llamado a la implicación del pensamiento filosófico para hacer tema de reflexión lo que hasta la actualidad ha permanecido en el anonimato. Así mismo, la alerta lanzada sobre la insuficiente atención de la huella cultural de los indocubanos, debe empezar a ser tenida en cuenta. Un recorrido óntico de nuestro devenir cultural, seguirá dando muestras de incompletez mientras sigamos asumiendo la ausencia de esas tradiciones. Esta aproximación a un tema tan complejo nos demuestra, una vez más, que el proceso de la cubanía es una sucesión de resultados del choque de hechos en el tiempo articulados como sistema y cualquier alteración de uno de los componentes de ese sistema tendrá resultados tendientes a su marginación y exclusión.

¹⁴¹³ Cfr. JAMES FIGAROLA, Joel, "Proceso de la cubanía", *Alcance de la cubanía*, o.c., pp. 5-6.

¹⁴¹⁴ Cfr. JAMES FIGAROLA, Joel, "Urgencias y exigencias", *Alcance de la cubanía*, o.c., pp. 145-146.

Los cubanos y cubanas nos enfrentamos a un reto mayúsculo, la edificación de una sociedad nueva. La transformación intercultural de nuestra filosofía tiene por delante la tarea de la reformulación ética de la relación del individuo con la sociedad cubana, consonante con la solidaridad como valor máximo de conducta ciudadana. El deber no es otro que la participación activa, honesta y desinteresada, en ese proceso constructivo de nuestro *deber ser*, pero para eso, es indispensable desentrañar nuestro pasado, en consonancia con la propuesta de Martí: “para estudiar las posibilidades de la vida futura de los hombres, es necesario dominar el conocimiento de las realidades de su vida pasada”¹⁴¹⁵.

¹⁴¹⁵ *Nuestra América. Exposición de electricidad*, O.C., t 8, p. 347.

Conclusiones

Concluir una obra de largo aliento y recorrido como la que nos ocupa, no es misión que se presente sencilla. Sistematizar los resultados más importantes cosechados en la investigación no puede ser la simple suma mecánica de cada uno de ellos. Por el contrario, asumimos este importante momento como el arte de hilvanarlos coherentemente en torno al hilo conductor que nos ha venido orientando y guiando desde la primera letra de la primera página. Todo el despliegue metodológico concebido giró alrededor de la confirmación de la hipótesis inicial, la que nos impulsaba a creer con fuerza en la vinculación e influencia del pensamiento filosófico intercultural de José Martí con la Filosofía Intercultural, particularmente con su modelo histórico-liberador. A partir de ahí, se desgajaron, relacionamente, dos grandes bloques o capítulos. El primero, dedicado a desentrañar, desde la radicalidad de nuestras capacidades intelectivas y en clave intercultural, el pensamiento filosófico martiano. El segundo, en un primer momento y con visión universal, se centró en el conocimiento, análisis y comprensión del amplio movimiento filosófico intercultural. Concretado posteriormente en el contexto particular significado por el actual quehacer filosófico de América Latina. Este segundo bloque o capítulo finalizó con la contrastación del pensamiento filosófico intercultural del cubano con los postulados de la filosofía intercultural. Es decir, que si nos atenemos a lo anterior, nuestros principales objetivos quedaron satisfechos exitosamente en estos dos capítulos. No obstante, sin las pretensiones abarcadoras ni conclusivas de sus predecesores, acometimos la pionera y riesgosa tarea de, a partir de lo cosechado en el intensivo laboreo de la “selva martiana” y su vinculación con la filosofía intercultural, intentar introducir una lectura analítico-reflexiva, desde el horizonte de la interculturalidad, del contexto socio-cultural cubano actual.

Todo lo anterior constituyó, muy resumidamente, el algoritmo principal sostenedor de todo el edificio que, resultante de las innumerables horas de esfuerzos con los consabidos agradables, estimulantes e inspiradores momentos de avances, y, por qué no decirlo, los menos gratificantes de retrocesos y estancamientos, quedó edificado con la única pretensión de ser una ayuda a los que se interesen por los temas tratados.

Dejando ahora estas introductorias, pero necesarias palabras, iniciamos la tarea de replantearnos orgánicamente los que a nuestro juicio constituyen los resultados principales, que han dado sentido y sustancialidad a la Tesis.

1. José Martí y su pensamiento filosófico intercultural fue el título seleccionado para presidir el primero de los capítulos. Si tratar de escudriñar seriamente en la vida y la obra de cualquier pensador, sin tener en cuenta el contexto histórico y social en el cual se desenvuelve, es garantía de una incompleta comprensión final, en el caso de Martí la historicidad de todo su pensamiento es uno de sus rasgos esenciales. La historia humana nos revela a hombres y mujeres para los cuales su vida es su obra y su obra es su vida; y Martí, sin la más mínima duda, pertenece a este selecto grupo. De ahí que, en el primer momento, nos centramos en explicitar los principales elementos caracterizadores del ambiente político, económico, social y cultural de la “siempre fiel Isla de Cuba” en la segunda mitad del siglo XIX. Toda la obra martiana es resultado de la tensión dialéctica mantenida con las contradicciones e injusticias propias de un sistema colonial que se extendía ya por más de 300 años. Un hombre desde y para su tiempo, se identificó hasta la raíz con toda esta problemática.

1.1. Para el momento que nos ocupa tres eran los principales elementos que entraban en la composición social de Cuba: los españoles naturales de la Península y sus islas adyacentes, los blancos nacidos en Cuba y los habitantes pertenecientes a las razas de color. Entre ellos se mantenía un sistema de contrapesos. Por una parte, los primeros querían conservar a como diera lugar la unión entre la Colonia y la Metrópoli. Por la otra, los cubanos blancos no estaban, por regla general, en análoga disposición. Y en el otro extremo del triángulo, los negros, en su mayor parte esclavos y desafectos a los blancos establecían un freno para los animadores de novedades y rebeldías. El lastre que representaba el oprobioso sistema de la esclavitud permeaba y constituía a la vez el eje de todo el problema económico, social y político de Cuba. Desembocando de esta manera en los tres antagonismos del clima político-social imperante: oposición nacional cubano/peninsular, contradicción clasista amo/esclavo y conflicto de color blanco/negro. En una sociedad como la cubana de la segunda mitad del siglo XIX, donde el color de la piel coincidía con el status social, no había posibilidad alguna de enfrentar los problemas políticos sin tener en cuenta estas diferencias fundamentales. Los cubanos eran los blancos nacidos en Cuba, mientras que los negros venidos al

mundo en esta tierra no eran considerados cubanos sino negros criollos, es decir otra categoría.

1.2. La esclavitud producía un estado de guerra permanente entre el blanco y el negro. Con el ánimo de rebajar la tensión y proporcionar el blanqueamiento de la sociedad, se estimuló la introducción de mano de obra blanca y en fecha de 1847 llegó a la Isla la primera partida de asiáticos, particularmente chinos, además de indios procedentes de la región mexicana de Yucatán. Este momento constituye un punto importante por su incidencia en el intenso proceso de transculturación tenido lugar en Cuba, objeto de atención en el tercer capítulo.

1.3. En este complejo escenario, cuatro grupos se debatían la posesión de la salida más válida al conflicto: españoles, reformistas, anexionistas y separatistas. El clima de inconformidad, unido a la irremediable incapacidad de España para justipreciar el alcance de las aspiraciones políticas de Cuba, tendrá su punto álgido en la fecha del 10 de octubre de 1868. El Grito de Yara daba inicio a la primera y más prolongada guerra por la independencia nacional. Una representación importante de la juventud cubana hace suya también la causa, entre ellos el joven Martí, que contaba en ese momento con quince años. Dos nuevas confrontaciones bélicas se escenificaron en suelo cubano con posterioridad.

2. Sin la pretensión de hacer un exhaustivo recorrido por la vida de nuestro pensador, pero convencidos de la necesidad de indagar en aquellos momentos, sin los cuales resulta imposible comprender su proyección intelectual, expusimos una síntesis biográfica, en la que se distinguieron cuatro etapas fundamentales: iniciación revolucionaria (1868-1870), destierro en España (1871-1874), peregrinación por los países de América Latina (1875-1881) y conocimiento cabal, prolongado y profundo de los Estados Unidos (1880-1895).

2.1. Su firme compromiso con la causa independentista será el motivo principal de su encarcelamiento y posterior destierro a territorio español. En la península, sin abandonar la actividad política, continuará la formación académica iniciada en Cuba. Obtuvo el título de Bachiller y las Licenciaturas en Derecho Civil y Canónico y Filosofía y Letras. En el ámbito filosófico entró en contacto con el krausismo español representado por las figuras de Julián Sanz del Río, Francisco Giner de los Ríos y Nicolás Salmerón, entre otros. México, y la fecha de 1875, marcaron el principio de su relación con América

Latina. Es entonces cuando se inicia en el conocimiento de la realidad de la patria grande. Allí se percató de la desigualdad reinante y la exclusión de los indios de la vida política del país. Su sentido del deber se inquietaba ante aquella situación. Como supo reseñarlo Mañach, la noción de una superior responsabilidad continental surcó, por primera vez, su espíritu codicioso de amor y deber. Guatemala y Venezuela serán los otros dos territorios con los cuales entró en contacto directo. En la tierra del quetzal, entre otras ocupaciones, ejerció como profesor de Historia de la Filosofía. A lo largo de esta triple experiencia, su sentido de la realidad americana se conformó mejor. México le inició en el sentimiento de la fraternidad continental. Guatemala le enseñó los valores primitivos: la tradición, el paisaje, el hombre natural. En Venezuela, con el contraste de su pasado y de su presente, encontró toda la dimensión trágica de América. Fue sin embargo en los Estados Unidos donde, después de Cuba, permaneció por más tiempo, alrededor de quince años, llegando a alcanzar un importante conocimiento de aquella sociedad, y convirtiéndose en el cronista hispanoamericano mejor informado sobre su vida y su cultura. Sus actividades durante este tiempo estuvieron dirigidas hacia las dos líneas definidas, la de gestar la revolución definitiva por la libertad de Cuba, teniendo muy en cuenta los errores que dieron al traste con los dos intentos anteriores, y su labor de defensa de la América hispana. El 19 de mayo de 1895 cayó combatiendo por los ideales y principios a los que consagró toda su existencia. Una vez realizado este recorrido contextualizador de su vida a partir de las condiciones de Cuba, nos parecía muy importante adentrarnos en el aspecto de su desarrollo intelectual concerniente a su condición de filósofo, por demás de gran valor para los objetivos que nos habíamos trazados. Es por eso, que los pasos siguientes estuvieron dirigidos a analizar y clarificar esta condición.

3. ¿Es Martí un filósofo? Fue la pregunta que nos introdujo en este siguiente momento. Aspecto que se presentaba importante analizar como condición necesaria para poder continuar con éxito. Aunque ya son más los que no ponen en duda esta condición del pensador cubano, no obstante no siempre ocurrió así. Al adentrarnos en el tema, nos llamó la atención cómo éste ha mantenido ocupado a lo largo de los años, y aún en nuestros días, a muchos investigadores. Los métodos empleados también han sido diversos, desde los que escrutan sus ideas filosóficas en sus numerosos escritos, hasta aquellos que, guiados por la tradición, consideran que para ser filósofo hay necesariamente que ubicarlo al interior de una determinada escuela filosófica. Una vez

más la complejidad de la tarea se hizo evidente, ya que Martí solía profundizar en sus trabajos en más de un aspecto importante del pensamiento humano, imposibilitándonos la concentración en determinados volúmenes de sus obras, sin correr el riesgo real de dejar fuera escritos significativos. La pregunta inicial se nos fue transformando en la siguiente: ¿dónde no hay filosofía en los escritos de Martí?

3.1. Recopilamos y analizamos los diversos criterios de muchos de los investigadores que habían tratado el asunto y nos podían arrojar luz sobre la cuestión. La variedad de autores con diferentes puntos de mira sobre la concepción de la filosofía y el filósofo, también garantizó la polaridad en las respuestas. Tanto para los que apoyan la condición de filósofo de nuestro pensador como para los que no lo entienden así, la polémica se hace más compleja si tenemos en cuenta que no fue nunca intención de Martí presentar un cuerpo de ideas filosóficas sistematizadas.

3.2. Somos de los que opinan que en Martí hay una nueva manera de hacer filosofía, hecha desde y para su realidad. Rompe con el paradigma del filósofo enclaustrado y alejado del mundo. Un pensamiento dirigido en todo momento a la esencia, a la raíz de los problemas, haciendo causa común con los más necesitados e integrando en la unidad la diversidad. De esta manera, respondiendo a la pregunta inicial, tomamos partido y lo hacemos respondiendo de modo inequívoco afirmando la positividad de la respuesta. Martí, rompiendo con los cánones establecidos por la práctica de una única filosofía aceptada, cánones que conoció y estudió, propone y desarrolla una manera y una forma nuevas sin dejar para ello de indagar en los temas propios de la filosofía.

3.3. El tema de las posibles influencias filosóficas recibidas a lo largo de su vida, que sin duda dejaron su impronta en su concepción del mundo y del ser humano, demostró, sin embargo, la originalidad de su pensamiento. Las verdaderas fuentes de las que se nutrió, estuvieron en los problemas a los que tuvo que hacer frente. A partir de sus creencias y convicciones fue buscando y armando su propio sistema de pensamiento, abierto a todas las doctrinas que conoció, fue tomando todo aquello que pudiera serle útil. Coincidiendo con Agramonte, hay dos formas de pensar, o tipos de filosofía: una sistemática, de integración del pensamiento en un sistema; otra asistemática, fragmentada, en que la unidad articular sólo se encuentra en su coherencia o unidad en la mente del filósofo. Con este último identifica a Martí, quien aúna el pensamiento en sí a lo concreto y a las formas de expresión literaria. ¿Tendríamos mejor representado su pensamiento en un texto orgánico de Filosofía? Si de Martí nos quedáramos sólo con

los textos que se agrupan bajo el título de *Filosofía* dentro de sus *Obras Completas*, constituiría la más grandiosa pérdida de lo que fue la genialidad de su mente.

3.4. Se aproximó a los postulados del espiritualismo al concebir la existencia del Espíritu Universal como esencia creadora, la supremacía del espíritu sobre la materia y la concepción de la razón como fuerza espiritual que comprende y vivifica a la naturaleza. Pero también supo reconocer los aspectos válidos del positivismo realzando el papel de la ciencia en la búsqueda del conocimiento, evitando de esta manera el extremo idealista y subjetivista del espiritualismo. De una parte parece ser el *homo theoreticus purus*; de otra, un radical, en el sentido que va a la raíz tocante a ideas absolutas, que abriga en su mente y en su corazón, como deber, justicia, sacrificio, amor patrio y humano; pero radicalismo aunado a un justo anhelo de plenitud. Siguiendo con Agramonte, es Martí de los hombres que quema sus alas por volar tan cerca del sol como le sea posible.

3.5. La filosofía martiana es una filosofía de “problemas” y no de “sistemas”. Comprendió que la filosofía es un balance razonado de ideas, donde la relación entre el hombre y la naturaleza cobra un valor fundamental. En ese proceso de diálogo, la naturaleza se humaniza, y el hombre y la sociedad se naturalizan. De la universalidad de su cosmovisión emana una filosofía con sentido cósmico, que lejos de imponer, propone e integra. Aúna filosofía y poesía; cada concepto lógico, filosófico o sociológico, o cada vivencia en él, tienen su correspondiente traducción a verso. Armonizó magistralmente teoría y praxis, y mantuvo una coherencia admirable de sus tesis y doctrinas ético-filosóficas y trascendentes a lo largo de toda su vida. Su vida constituye una lección suprema para los filósofos, la lección de la acción; y para los hombres de acción, la de percatarse que, además de la acción, poseyó una filosofía integral que guió a ésta.

3.6. Resulta de capital significado a la hora de indagar en su legado filosófico conocer en primerísima instancia el para qué del filosofar en Martí, que es lo mismo que decir el para qué último de su vida, pues, como hemos reiterado, nunca existió divorcio entre vida y pensamiento. En cada uno de estos extremos encuentra su concreción más plena el otro. Desterró la práctica del pensar por pensar, del saber por el saber; el papel liberador de la filosofía es su primera y última finalidad. Contribuir al desarrollo libre y pleno de las potencialidades del hombre, con especial predilección por los “pobres de la tierra”, fue su marcada obsesión.

3.7. Consciente de que el hombre tiene la misma fuerza de conocer, sea de donde sea, y pertenezca a la tradición cultural que pertenezca, Martí está muy lejos de imponer; su filosofía nos lleva a transitar por el camino de la explicación y la comprensión que propone la idea de una cultura filosófica desde el diálogo y la interpretación de la historia, que concibe la realidad fruto de la constante relación del hombre con su mundo. Es la suya una filosofía cultural.

4. Todos los análisis anteriores posibilitantes de un acercamiento y comprensión integrales de la vida y la obra de José Martí, nos llevaron al último de los momentos del primer capítulo, por demás medular en nuestra investigación. Una minuciosa revisión, en clave intercultural, de sus escritos brindó la posibilidad de “pescar” en las profundidades del océano martiano su propuesta en defensa de la diversidad cultural en el contexto latinoamericano, lo que dimos en llamar su huella intercultural. Sus ideas fueron agrupadas en torno a seis puntos o pensamientos interculturales, que constituyeron la materia prima a partir de la cual trabajamos en el siguiente capítulo, transparentándolos a la luz de los actuales postulados de la filosofía intercultural.

4.1. Los seis puntos concretan la apuesta martiana por el diálogo con la pluralidad cultural latinoamericana y no sólo con la cultura criolla dominante; la necesidad del conocimiento recíproco entre los pueblos latinoamericanos como condición indispensable para establecer un diálogo intercultural fecundo; el imprescindible aprendizaje de pensar América desde la propia realidad americana, pero sin caer en regionalismos ni localismos reduccionistas; la denuncia del vicio de la imitación en nuestros modos de pensar y, en contraposición, la defensa del fomento del hábito de hacerlo desde el contexto y siempre en comunión con sus tradiciones culturales; la defensa de la tarea crítica y liberadora, a desempeñar por la reflexión filosófica en contextos históricos determinados, así como la urgente tarea de reescritura de la Historia de la Filosofía; y, por último, la exigencia de establecer como cauces del intercambio intercultural la solidaridad y la igualdad entre la pluridiversidad presente en nuestro continente.

4.2. En Martí encontramos un reconocimiento de la autenticidad y validez de las culturas americanas a la llegada de los españoles. Eran historia viva y no “prehistoria”, como se ha querido hacer ver. Coincidimos con Fornet-Betancourt al afirmar cómo Martí deja claro su rechazo de la idea de que la historia empieza en América con la llegada de los conquistadores. Es decir, la conquista no es el capítulo inicial de

nuestra historia, sino por el contrario el momento en que se corta la posibilidad de un desarrollo autóctono de la historia y la cultura de los pueblos americanos.

4.3. Reconoce la diversidad que nos caracteriza y que somos depositarios de una variada herencia cultural. Su solidaridad y comprensión es total con los pueblos aborígenes y afroamericanos, convencido, además, de que “mientras no se haga andar al indio, no comenzará a andar bien la América”.

4.4. El diálogo intercultural sin el conocimiento preciso entre nuestros pueblos es prácticamente imposible, es por eso que no cesó de insistir en la profundización de un conocimiento radical, es decir, aquél que va a la raíz de cada tradición cultural, desvelándonos lo mejor y también los defectos sobre los cuales hemos de trabajar para su corrección. Su invitación es a estudiar, investigar, hurgar en nuestros archivos para que el proceso de diálogo discurra mejor.

4.5. En momentos en que en el subcontinente crecían la voces exhortando a buscar las soluciones a los problemas de nuestros países a partir de la práctica de importar modelos foráneos que nada, o poco, tenían que ver con la autenticidad nuestra americana, como fueron los casos de Sarmiento y Alberdi, clama Martí por un redireccionamiento que haga tomar conciencia de que –sin caer en el ostracismo vacío de no ver más allá de nuestras fronteras, como es el caso del “aldeano vanidoso”- a problemas propios corresponden soluciones propias, esto es soluciones acrisoladas al calor del intercambio cosmovisional de las múltiples tradiciones culturales cohabitantes en nuestras tierras. Una ontología que nos lleve a desentrañar la esencialidad nuestra americana nacida desde su profundidad telúrica. La idea martiana se centra en la apertura constante de América al mundo y de éste hacia América, propiciando un continuo aprendizaje, unos de otros, pero, y he ahí donde marcó distancia con los argentinos, manteniendo nuestro “tronco”, multicolor, indio, blanco, negro, mestizo, (“injértese el mundo en nuestras repúblicas, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”), constituyendo un acabado consenso de su pensamiento intercultural.

4.6. El diálogo martiano tiene su principio y fundamento en la humildad y el reconocimiento de la finitud epistemológica de los participantes en él. Consciente de que ninguna tradición cultural se basta a sí misma para satisfacer las aspiraciones y demandas de conocimientos de sus miembros, convoca a la escucha permanente que

permita el multidireccional “comercio” posibilitador del aprendizaje continuo entre unos y otros.

4.7. Conclusión importante de todo el riguroso análisis realizado lo constituyó el intento de conceptualización que del complejo y equívoco término “cultura” tenía Martí. Ya hemos dicho que no se interesó por sistematizar su producción intelectual ni en la mayoría de los casos fue dado a las conceptualizaciones. No obstante, el conocimiento alcanzado nos permite plantear que, para él la “cultura” es un producto humano, un resultado de su ingenio y la interacción con la naturaleza y los otros seres humanos con los cuales entra en relación. En todo su pensamiento trasluce la historicidad y contingencia de las culturas humanas. Apartándose así de toda pretensión sacralizadora y dogmatizadora.

4.8. Tras haber captado su espíritu filosófico intercultural, y como colofón del primer capítulo, propusimos distinguir en él tres conceptos principales representados por el Reconocimiento, la Unidad y la Apertura.

Todo lo expuesto con anterioridad reafirmó la idea de que asistimos a un profundo pensamiento a favor del respeto e inter-comunicación entre cada una de las tradiciones culturales americanas, basadas en el diálogo transparente, equitativo y sincero. Era preciso entonces emprender la otra parte de nuestro trabajo: demostrar su vinculación, correspondencia e incidencia en los postulados de la actual filosofía intercultural. Dimos inicio así al segundo de nuestros capítulos: La Filosofía Intercultural.

5. La historicidad de todo pensamiento nos indicó, una vez más, el punto por donde principiar. ¿Cuáles son esos rasgos esenciales de lo que hemos damos en llamar “nuestro tiempo”, del cual la filosofía intercultural pretende ser una clave hermenéutica? Se torna como la característica esencial la *globalización*; asistimos, pues, a un mundo *globalizado*, y absolutamente nadie que quiera entender nuestras perspectivas en este tiempo puede ignorarla.

5.1. Su signo distintivo es la creciente interdependencia e interrelación entre las naciones, culturas y personas, las cuales se han visto impulsadas, gracias al acelerado desarrollo de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías, alcanzando verdaderos niveles no imaginados hace apenas veinte años. Sin embargo, con la galopante globalización *actual*, avanza un proceso que trata de imponer un único, y, por tanto, uniformizador sistema cultural. Sistema que establece idénticos patrones de

estilos de vida, formas de vestir, descansar, pensar y hasta interpretar el mundo. Tal parecería que nos acercamos a la simplificación de ese “concierto de mundos” soñado por Martí, para llegar al “concierto de *un solo mundo*”. Resulta evidente que la dinámica actual atenta directamente contra el desarrollo de la diversidad cultural, y, por tanto, frena y obstaculiza el ejercicio del diálogo intercultural.

5.2. En medio de esta situación, se ha producido un fenómeno interesante relacionado con la resistencia de las culturas locales, periféricas. Han aceptado el reto y, a partir de la toma de conciencia, comprenden que el modelo cultural hegemónico eurocéntrico no es la culminación de un proceso lógico al que deben “necesariamente” incorporarse todos los pueblos, sino que constituye uno entre otras múltiples formas culturales que ha desplegado la humanidad. Se trata entonces de perseguir como prioridad, no sólo para el presente, sino para el futuro de la humanidad, que seamos capaces de aunar esfuerzos entre todas las ramas del saber, en nuestro caso desde la filosofía, para *re-formar* y *re-aprender* a gestionar la diversidad cultural, a partir del diálogo sincero y solidario, que nos permita dar el salto cualitativo, y no meramente cuantitativo, desde las sociedades multiculturales hacia verdaderas sociedades interculturales.

5.3. Ante esta realidad tiene la filosofía el gran reto, si es que quiere seguir siendo fiel a sí misma y su propósito de amor por la sabiduría y la búsqueda de la verdad, de hacerse cargo de su época, cargar con ella y asumir una actitud de compromiso. Sólo el filosofar contextual, como bien apuntamos con Fernet-Betancourt, puede ser auténtico y comprometido. Compromiso que comienza por hacer suya la realidad de los más desfavorecidos y por abandonar la postura elitista.

5.4. Abogamos por la necesidad de dar el salto desde las críticas de los tipos de racionalidad a las críticas de las prácticas culturales, sociales, religiosas y académicas concretas, poniendo en tela de juicio las maneras y hábitos de llevar y concebir la vida en la sociedad actual, despertando una conciencia crítica de los actores y actrices que salen a escena cada día en la representación teatral de la vida cotidiana, que al final de cuentas, serán siempre la fuerza mayor y decisiva para propiciar el cambio radical del modelo de vida imperante hacia formas alternativas humanas y humanizantes.

5.5. La filosofía intercultural asume, como condición indispensable, los principios de la memoria histórica, a la cual atribuye competencias epistémicas, antes sólo propiedad del logos. Para nuestra propuesta, la memoria, más que traer románticamente al presente los

hechos acaecidos, exige su actualización para así poder hacer visible lo que hasta ahora ha estado a la sombra, pero sin lo cual no se puede comprender la verdadera historia de *toda* la humanidad. Pero además, y esto quizás es lo más significativo, el objetivo es revertir y re-actualizar la historia. Es así como la filosofía intercultural se arma de los mecanismos de la duda y la negación para llevar adelante su tarea. Duda que la *única* alternativa sea la que nos ha legado el modelo de desarrollo occidental y, por tanto, niega que la realidad *actual* sea la panacea soñada por la humanidad.

5.6. En consonancia con el cada vez más amplio desarrollo que viene suscitando la interculturalidad dentro del quehacer filosófico, expusimos los puntos centrales de otras propuestas. Fueron los casos de los modelos de la “polilógica” de la razón, la hermenéutica intercultural y el diálogo interreligioso. Todos parten de la apodíctica condición de la diversidad cultural presente en el mundo. Además, en los dos primeros es común la crítica contundente a la filosofía europea que se ha erigido como la filosofía de validez universal y absoluta. Por su parte, la propuesta del diálogo interreligioso corresponde a una conciencia postcolonial, inscribiéndose en las tradiciones correspondientes a las filosofías dialógicas. La diferencia fundamental respecto al modelo histórico-liberador está en la tendencia a “ontologizar” las culturas; a creer que las culturas y las religiones son bloques, entidades dadas con una tradición, una lengua, una religión.

6. Del análisis detallado realizado del modelo de filosofía intercultural que nos propone Fornet-Betancourt, convenimos en que no es una nueva filosofía al estilo de otras como la filosofía de las ciencias, de la historia, de la cultura, del lenguaje, etc. Tampoco se ha de asumir como una abstracción supercultural, que elude diferencias concretas; antes bien, desde éstas se orienta al diálogo, que excluye el dominio de una sola forma de pensar y supone la polifonía de la razón como posibilidad fundante, trasfondo irreductible de diferentes mundos de vida cargados de contexto y de cultura. Es decir, nos enfrentamos a una *nueva actitud* de asumir el pensamiento filosófico. No se trata de crear una nueva filosofía, sino de cultivar una nueva forma de relación e interacción entre filosofías conscientes de que, por sus referencias a diferentes matrices culturales, contribuyen al proceso de intelección y de orientación de lo real en el que se va cumpliendo la dialéctica de la singularidad de lo universal y de la universalidad de lo singular. Tampoco se debe confundir con un programa de ampliación de la filosofía vigente. ¿Qué sentido tendría seguir profundizando la brecha de la monoculturalidad

practicada hasta este momento? Su línea programática intenta más bien poner las bases para un re-posicionamiento de la filosofía en el sentido de sacar su historia de las limitaciones de un solo y único lugar de nacimiento.

6.1. Opera con una concepción pro-posicional de la filosofía cuyo núcleo formal-metodológico, condición para que la filosofía pueda ejercerse como crítica histórica, quedaría configurado por las dos cualidades fundamentales representadas por la *interdisciplinariedad* y la *interculturalidad*. No obstante, especificamos que la interculturalidad no debe comprenderse como mera postura teórica ni tampoco como un diálogo entre tradiciones filosóficas distintas en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas. No se trata sólo de *saber* –porque lo hemos aprendido- que debemos practicar la interculturalidad como forma de estar en el mundo; sino, sobre todo, de *sentirla* y *gustarla* en la *interioridad* de nuestro ser, resultado de la vida misma que se practica.

6.2. Otro elemento fundamental, sin el cual no se sostiene el edificio de esta nueva actitud en el filosofar, es el que apunta a la toma de posición ética que da cuenta de la radicalidad de ver lo que sucede en nuestro tiempo con los ojos de los y las víctimas de las realidades que genera el aparato dominante de nuestro tiempo. Fonet utiliza el término de “desobediencia cultural”, dando cuenta así de la función transformadora de la filosofía intercultural hacia el interior de las tradiciones culturales que se consideran estabilizadas e inamovibles, lo que no entra en contradicción con la originariedad de las culturas, pero tampoco lleva a identificar originalidad con aislamiento.

6.3. El núcleo de este proyecto se sustenta en la idea de tratar de ensanchar nuestros recursos hermenéuticos, metodológicos y epistemológicos, introduciéndonos en un proceso de diálogo dialógico con todas las tradiciones de vida y de pensamiento. Ya para ello, como acertadamente sentenció Fonet, necesitamos menos redoblar esfuerzos en lo referente al estudio exegético de la tradición filosófica en cuyo marco hemos sido formados, como cultivar la actitud de la apertura, aprender a ser sensibles frente a las otras tradiciones de pensamiento y tomarlas tan en serio como la propia. Se requiere entonces deponer todo sentimiento de posible superioridad filosófica y reconocer que nuestra propia tradición es tan finita como cualquier otra. Puede, por tanto, ser enriquecida, corregida, ampliada, discernida por otra.

6.4. Un análisis suficiente y exhaustivo fue dedicado, tanto a los supuestos interculturales, o puntos de partida de la propuesta, como a lo concerniente a su fundamentación filosófica. En el primer aspecto fueron tratados: la experiencia de las culturas de la humanidad como lugares donde se practica la filosofía; la pluralidad de formas de articularse, organizarse e institucionalizarse; la necesidad de su “mundanización”; la urgencia de una nueva comprensión de la universalidad en la filosofía y, por último, la concepción de un nuevo proceso de constitución de la razón filosófica. Por su parte, los anclajes filosóficos están constituidos por la concepción del ser humano como “universal singular”; el principio de la reflexión subjetiva; el cultivo de la libertad como verdadero núcleo duro de la reflexión subjetiva y el principio de la racionalidad.

6.5. La filosofía intercultural inmersa en este mundo, no es sólo una atinada reflexión teórica sobre temas de la diversidad cultural desde la perspectiva filosófica; intenta ser además una propuesta alternativa a los procesos de la globalización que, como ya hemos indicado, destacan por sus dinámicas homogeneizadoras y uniformizadoras. En esta dirección se presentaron las propuestas concernientes a los ámbitos relacionados con el nuevo diseño del mundo; la necesaria redimensión cultural de la actual globalización, apostando por una cultura marcada por la convivencia solidaria y prácticas de acogida hospitalaria que relacionan y comparten diferencias; la reculturización de la economía como condición previa para una reubicación de lo económico en la pluralidad política de los pueblos y sus culturas; y finalmente, la revisión de las formas dominantes en que actualmente se produce y reproduce el saber, para, en contraposición, estimular los procesos que favorezcan el ensanchamiento de la memoria cognitiva de la humanidad..

6.6. Como vía alternativa al actual proceso de mundialización, la *culturización de la globalización* puede propiciar una cultura mundial que se funde en una nueva concepción de la universalidad. Pero acometer esta tarea exige a su vez tomar conciencia, justamente por el diálogo intercultural, de que la humanidad está necesitada de reaprender a plantear la pregunta por el ser humano, por su sentido de la vida, por su puesto en la historia y por su lugar en el cosmos. Se trata de una *recapitación* del ser humano, que posibilite el giro antropológico en el sentido de una inversión del tipo humano que cultiva la cultura hegemónica y de como resultado la adquisición de nuevas habilidades para ser precisamente capaces de mejores prácticas humanas.

6.7. A pesar del creciente desarrollo que han venido teniendo los temas abordados, persisten temas que aún no han contado con la atención y desarrollo necesarios. Uno de ellos es, sin duda, la ausencia de la perspectiva de género en el análisis intercultural. Indicamos con Diana de Vallescar cómo la racionalidad tiene un saldo pendiente respecto a la razón femenina. Igualmente importante es la laguna respecto al concepto mismo de cultura, pues las ambivalencias en el manejo del término han impedido elaborar una comprensión de las *realidades* culturales que, superando realmente las aproximaciones esencialistas, haga justicia a la historicidad de las mismas. En un tercer momento, se echa en falta un cuestionamiento explícito del tema del papel de la tradición o de las tradiciones culturales en la realidad de los contextos particulares. Por último, se debe profundizar en el tema del tratamiento de la cuestión del “canon normativo” en las culturas y de sus consecuencias para el diálogo entre ellas. Pues, a pesar de las aportaciones a la superación del relativismo cultural, está pendiente la reconstrucción intercultural de lo normativo y con ello también la fundamentación de los parámetros de una normatividad intercultural.

6.8. Como colofón perfecto de todo lo expuesto, concluimos el amplio recorrido por la filosofía intercultural, en particular por su modelo histórico-liberador, exponiendo las once tesis, que con carácter de provisionalidad, ha concebido Fornet. Apuntan, sobre todo, al *cómo* hacer transitable para la humanidad el camino hacia una vida de confraternidad donde, sin anularse las diferencias identitarias propias de cada cultura, permitan que sea el proceso de diálogo solidario el método mediante el cual la humanidad *toda* replantee sus necesidades ontológicas, cognitivas y éticas.

7. Sin el ánimo de hacer una re-capitulación de la historia escrita (por ahora) de todo el pensamiento filosófico de América Latina, emprendimos su análisis, convencidos de que una reorganización con sensibilidad intercultural de sus líneas de desarrollo sacará a la luz las deficiencias aún presentes. Si bien la multiculturalidad latinoamericana es cuestión que nadie pone en duda, no obstante bajo ciertos patrones que se han venido estableciendo con el tiempo, como es el caso de la identidad mestiza con carácter totalizante de la realidad, se subsumen otras identidades que teniendo voces propias, han sido, sin embargo, marginadas de la cultura latinoamericana. Se trata de hacer realidad el principio de igual dignidad de todas las culturas de nuestros pueblos originarios y afroamericanos, para que pueda así tener lugar el programa martiano que permita con toda justeza llamar “nuestra América” a nuestro subcontinente.

7.1. El proceso de contextualización que ha tenido lugar, ha significado un paso importante en la dirección hacia la apertura de la reflexión filosófica a la dimensión de la interculturalidad. Pero, a pesar de ese gran aporte, filosofía e interculturalidad siguen siendo en América Latina una pareja mal avenida. Coincidimos con Fornet en que la historia de nuestro continente se ha escrito, y se sigue escribiendo todavía en gran parte, sin contar en serio con la riqueza intercultural que nos caracteriza. La percepción actual de lo intercultural es aún reduccionista y selectiva, impidiendo un pleno descubrimiento de toda nuestra realidad cultural, cuyo sello distintivo es precisamente la interculturalidad.

7.2. La crítica no se hace en la dirección de que esta filosofía latinoamericana no tenga en cuenta el contexto propio situacional del que toma su sustento, es decir de la americanidad de su condición. Con justeza puede calificarse de filosofía hecha desde América Latina, al margen de las sospechas de que se articula alrededor de un “núcleo duro” de matriz europea. De lo que se trataría es de reorientar la brújula hacia el interior de la cultura latinoamericana y, con una lupa de mayor alcance, “localizar”, en el sentido de re-ubicar, re-situar dentro de ella a las voces de las otras tradiciones genuinas que hasta ahora han estado ausentes.

7.3. Tomando como referencia la histórica fecha de 1992, que generó un vastísimo movimiento de los pueblos indígenas y afroamericanos, provocando también un giro en las condiciones de interpretación de la historia y de la cultura en América Latina, nos cuestionamos con Fornet si se acertó a ver, por parte de la filosofía latinoamericana, un momento oportuno para una apertura intercultural y su reformulación desde el diálogo entre iguales con los pueblos indígenas y afroamericanos. Discurriendo por el pensamiento de importantes representantes de nuestra filosofía, fue evidenciándose lo que ya habíamos anotado con anterioridad. La cuestión de la interculturalidad se nos sigue presentando como una “tarea pendiente” sobre la que hay que seguir insistiendo y trabajando, conscientes de su importancia para la radicalización, en el sentido martiano de ir a la raíz, del filosofar contextual latinoamericano. Penetrar, de esta manera, hasta la esencia del problema permitirá des-cubrir esa “América profunda” que todavía espera ser desvelada en toda su plenitud.

8. Desarrollados los aspectos principales sobre los cuales se fundamenta la propuesta de la filosofía intercultural, y desveladas las insuficiencias presentes en este tema dentro del actual quehacer filosófico latinoamericano, era el momento oportuno para concretar

la apuesta intercultural de José Martí, ensayada a partir de seis postulados en los cuales retomamos las ideas extraídas, resultado del estudio y análisis exegético de sus obras, y recogidas en el primero de nuestros capítulos.

8.1. Son ellos: una apuesta por la idea de dejar crecer la diversidad cultural como condición primaria del diálogo intercultural; concepción de una nueva universalidad, fundada en la comunidad solidaria de tradiciones culturales, que se respetan en sus diferencias y aprenden los unos de los otros; voluntad y sensibilidad de comprensión, es decir, su comportamiento o práctica de una hermenéutica de la alteridad; voluntad de ensanchamiento de la memoria cognitiva de la humanidad, a partir de la diversificación de las variantes epistemológicas plurales y contextuales; visión de la legitimidad de la crítica intercultural como condición de posibilidad del surgimiento de nuevas condiciones de humanización para los miembros de las culturas humanas; y, por último, convicción de la necesidad de transformar la actitud con la que discurre el actual quehacer filosófico.

8.2. Los postulados confirmaron no sólo la validez de los pensamientos de José Martí, sino su anticipación en más de un siglo de lo que representa hoy el pensamiento filosófico intercultural. Si ya anteriores investigadores nos hicieron ver su incidencia y vinculación con los principios de la UNESCO y de la Teología de la Liberación, nuestra investigación, inspirada en las ideas plasmadas en los diversos trabajos publicados y en contactos directos con Raúl Fornet-Betancourt, y como resultado de los numerosos análisis desplegados a lo largo del trabajo, quiere también hacer justicia a la obra de José Martí. No nos cabe ninguna duda en postular que, en el pensamiento filosófico intercultural martiano, encuentra la actual filosofía intercultural un genuino precursor, que supo anticipar muchos de sus puntos principales, que en la actualidad son retomados. La obra martiana se presenta como paradigma de lo que *debe* ser el diálogo al que aspira la filosofía intercultural, a la vez que defensa audaz de las riquezas culturales representadas por cada una de las tradiciones de nuestra América.

9. En el tercer y último capítulo practicamos un acercamiento al tema de la interculturalidad en el pensamiento cubano actual, conscientes de que la característica principal, en estos momentos, es su novedad para nuestro contexto intelectual. Es por eso que las conclusiones, afincadas en el nuevo horizonte interpretativo propiciado tras la lectura en clave intercultural de la obra martiana, apuntaron a indicar pistas, abrir

trochas e intentar señalar algunos derroteros abiertos al debate y a la crítica, es decir, alejados de cualquier pretensión de conclusividad absolutizadora.

9.1. La filosofía cubana está necesitada de la práctica de un diálogo franco, transparente, y sobre todo, desideologizado entre sus diferentes tradiciones que le permita superar la dicotomía mantenida durante años entre filosofía burguesa (reaccionaria)-filosofía progresista, filosofía negativa-filosofía positiva. El diálogo tanto inter como intracultural posibilitará rescatar, en un momento histórico como el actual, el legado filosófico profundo y muy cubano, capaz de facilitar una nueva aproximación hermenéutica, ética y gnoseológica a los complejos retos que tiene por delante la sociedad cubana.

9.2. El discurso intelectual y político de la Isla subraya la supuesta confluencia equitativa de todos los elementos de la sociedad cubana para superar las relaciones conflictivas entre grupos y tradiciones diferentes, con el objetivo final de alcanzar la homogenización a través de la identidad nacional mestiza. Pero el mestizaje conlleva a la paulatina desaparición de otras características culturales, como es el caso, por ejemplo, de la africanidad. Es decir, la integración no es total. De ahí que apostamos por un estudio a fondo de *toda* la sociedad cubana que tenga en cuenta eso que no siempre se integra en estos tipos de procesos de amalgamamiento, cuando se produce el choque entre culturas diferentes. Lo no integrado quedará marginado, percibiendo el rechazo, muchas veces encubierto, del nuevo cuerpo social que se gesta. El mestizaje es imposible, si por tal entendemos haber alcanzado una suerte de “unidad” o “totalidad”. Diversos elementos integran hoy lo que somos, razón por la cual el estudio sobre la identidad cultural resulta complejo y nos hace rechazar definiciones que intenten absolutos.

9.3. El pensamiento filosófico cubano hasta ahora ha permanecido un tanto indiferente a este aspecto problemático, pero neurálgico, de nuestra realidad. Urge una hermenéutica intercultural que propicie el salto del tratamiento del tema como un problema sólo moral, para abrir espacios a la crítica intracultural que posibilite la desmonolitización de la cultura cubana. La cultura, o culturas afrocubanas, deben pasar de ser concebidas como el *folklor*, lo antiguo, lo museable, lo vistoso, lo artístico, para ser *sujetos culturales dialogantes*.

9.4. Se hace indispensable redimensionar, desde y para la interculturalidad, nuestras instituciones, tales como la UNEAC (Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba), Casa de Las Américas, UPEC (Unión de Periodistas de Cuba), entre otras. Hay que dejar atrás el fantasma del “peligro” de la fragmentación, de lo diverso. La diversidad está presente entre nosotros aunque se siga insistiendo en lo contrario.

9.5. Consideramos justo el empeño ético por dignificar la figura del mestizo dentro de la sociedad cubana como parte del proceso revolucionario. Tanto el negro como el mulato, habían sido objetos de las más duras muestras de discriminación por causa del color de su piel antes de 1959. No obstante, la centralidad de la identidad cubana, de la “cubanidad”, en torno al mestizaje, devino en línea programática de la nueva política gubernamental. Sin embargo, coincidiendo con Joel James, lo que se presenta importante en la actualidad es la urgencia de que las íntimas potencialidades se expliciten por los canales que les sean más pertinentes y que, con toda seguridad en consonancia con Martí, han de ser aquellas que se mantienen articuladas con el signo de nuestras tradiciones, sin que esto implique riesgo alguno de que el presente sea algo así como un muestrario de piezas museables.

9.6. Si bien es cierto que el exterminio de los indocubanos fue mayor que el de sus contemporáneos en otras regiones americanas, sin embargo la contribución de sus tradiciones culturales a la formación de nuestro pueblo no ha sido nula. No obstante, en la mayoría de los autores analizados es asumida la errónea hipótesis de la desaparición física casi total de nuestros habitantes originarios y con ella su legado cultural. Pero, inspirados en los resultados de los trabajos de un grupo de investigadores nacionales, que demuestran la presencia en parte de nuestra población de la huella cultural aborígen, y en la idea martiana, según la cual “reproducir no es crear”, y más resueltamente, “crear es la palabra de pase de esta generación”, lanzamos la invitación a interrumpir el manido cauce hasta ahora seguido, para permitir trascender lo *creído* durante años para *crear* esa nueva concepción polifónica de nuestra cultura. El rescate de esa presencia espiritual y cultural exigirá un redimensionamiento de la “biculturalidad” que nos ha caracterizado durante siglos. La “transculturalidad blanquinegra” acusa la ausencia del color “cobrizo” de los aborígenes cubanos que le dará un tono más cercano a lo que *somos*, o, a lo que aspiramos ser. Esta deuda que ha permanecido pendiente durante años para la investigación filosófica en la Isla, debe también ser resarcida.

9.7. Los resultados del abordaje de un tema tan delicado como es la presencia de muestras de racismo dentro de la sociedad cubana apuntalaron nuestras observaciones en torno a la necesidad de propiciar el giro hermenéutico en su tratamiento. Aquí radica quizás el aporte más importante que pretendemos hacer al tema de la necesaria reconstrucción de la identidad de la Isla. El giro novedoso parte de la constatación de que, hasta la actualidad, se ha venido analizando el asunto desde una óptica que no nos parece la más acertada. Las diferencias culturales se han reducido a un problema de discriminación racial. Desde nuestra perspectiva, este tratamiento ha propiciado una confusión entre las categorías de diversidad cultural y discriminación racial. Concebido de esta manera el problema, las formas en que se han afrontado las posibles soluciones estuvieron encaminadas a la implantación de nuevas políticas económicas más justas y equitativas, las que darían como resultado indubitable la solución definitiva de la discriminación racial. No obstante, no se ha tenido en cuenta que en el fondo, en su *esencia*, lo que estamos enfrentando es la no aceptación de las diferencias, la no aceptación del *otro en su humana alteridad* por una cultura que se arroga el derecho de la superioridad. La vuelta de tuerca que proponemos estaría en re-vertir el punto de partida y concebirlo como un conflicto intercultural, que no se resolverá sólo por decretos gubernamentales, como tuvimos ocasión de comprobar a partir de las palabras de los máximos dirigentes de la revolución cubana.

9.8. La reconstrucción de una identidad nueva no prenderá en la mente, hasta que los cubanos y cubanas nos concibamos diferentes. Es decir, blancos, negros, mulatos, indios, con-viviendo coimplicativamente en medio de un constante diálogo intercultural, cada uno desde sus códigos categoriales diferentes, ninguno por sí solo capaz de satisfacer todos los requerimientos culturales de sus miembros. Pero esto únicamente será posible como fruto de ese diálogo. Además, para que esto sea loable, urge una educación y formación interculturales de la sociedad cubana, que puede y debe ser asumida, en conexión con otras disciplinas, por una filosofía cubana transformada a partir de los principios de la interculturalidad defendidos por nuestra Tesis.

9.9. La transformación intercultural de la filosofía cubana puede constituirse en una herramienta útil para asumir la titánica tarea que tenemos por delante los cubanos y las cubanas en la transformación social y cultural de nuestra realidad. Entre estas herramientas debe brindársele especial atención, a la “revolución antropológica” del nuevo *ser humano* cubano. Un ser concebido para vivir desde, en y para la convivencia

dialogica, capaz de asumir al *otro* más allá de las diferencias. La transformación de la filosofía cubana, desde los seis postulados interculturales de Martí como excelente guía, desde nuestro punto de vista, constituye una prioridad.

9.10. La filosofía cubana, además de ensanchar interculturalmente su base contextual epistemológica, debe propiciar el incremento del diálogo abierto con las líneas de pensamiento que en la actualidad se desarrollan en toda la América Latina, haciendo hincapié en el contexto caribeño. La vecindad geográfica con este último hace también posible la cercanía de nuestros devenires histórico, social y cultural, facilitando así la convergencia de puntos de mira y encuentros. Sin dejar de reconocer los varios esfuerzos desplegados en esta dirección, sí nos parece que, además de abogar por su intensificación, el cambio debe producirse en la *actitud* con la cual acudimos a esos encuentros. Se ha de tomar conciencia de que ese proceso de diálogo va a desarrollarse en la frontera de tradiciones culturales diferentes, es decir, en un espacio que ya no nos pertenece por entero, para pasar a ser de dominio inter-cultural. Es ahí precisamente donde debe tener lugar el desarrollo del pensamiento filosófico intercultural y relacionador martiano, movido por la dialéctica del desaprender/aprender y del dar/recibir.

9.11. Una filosofía cubana transformada desde los principios de la interculturalidad, puede y debe constituirse en una herramienta teórica de incuestionable valor para iluminar la *praxis* dirigida a la regeneración de nuestra sociedad, acogedora, además, de todo lo válido del pensamiento cubano anterior a 1959 y en permanente relación intercambiadora con el presente. De esta manera, podrá mirar al horizonte despojada de prejuicios eclipsadores y concepciones reduccionistas. Así estaremos más seguros de andar transitando por el legado genuinamente martiano y en camino de construir esa Filosofía de Relación que tanto soñó.

Bibliografía

Bibliografía de José Martí

MARTÍ, José, *Lira guerrera*, Obras completas ordenadas y prologadas por Alberto Ghiraldo, Volumen I, Editorial Atlántida, Madrid, 1925.

—, *Obras Completas*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1965, 27 tomos.

—, *Obras Completas*, Edición digital, Centro de Estudios Martianos y Karisma digital, La Habana, 2001, 27 tomos.

Otras fuentes bibliográficas

ADORNO, Theodor W., *Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad*, Ariel, Barcelona, 1962.

—, *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona, 1969.

—, *Introducción a la Sociología*, Gedisa, Barcelona, 1996.

AGOGLIA, R. M., “La idea de identidad nacional en América Latina”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, X, Salamanca, 1983, pp. 265-277.

AGRAMONTE, Roberto, *Martí y su concepción del mundo*, Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1971.

AINSA, Fernando, “Hostos y la unidad de América Latina: raíces históricas de una utopía necesaria”, *Cuadernos Americanos*, (Nueva Época), Número 16, Julio-Agosto, Volumen 4, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 67-88.

—, “América Latina más allá de sus antinomias”, *Cuadernos Americanos* (Nueva Época), Número 32, Marzo-Abril, Volumen 2, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 35-48.

ALEMANY, Carme/MUÑOZ, Ramiro/ROVIRA, José Carlos, (eds.), *José Martí: historia y literatura ante el fin del siglo XIX*, (Actas del Coloquio Internacional celebrado en Alicante en marzo de 1995), Universidad de Alicante, 1997.

ALMARZA, Sara, “La frase Nuestra América: historia y significado”, *Caravelle*, Publiés Avec le Concours du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1984, No. 43, pp.5-22.

ALMODÓVAR, Carmen, *Antología crítica de historiografía cubana (Período Colonial)*, Universidad de La Habana, Facultad de Filosofía e Historia, La Habana, 1984.

AMORES CARREDANO, Juan B., *Cuba y España 1868-898. El final de un sueño*, Ediciones Universidad de Navarra. S.A., Pamplona, 1998.

ANÓNIMO, *Popol-Vuh. Las antiguas historias del quiché*, Traducidas del texto original, con una introducción y notas, por Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, México, 2da. edición, 1953.

APEL, Karl-Otto/DUSSEL, Enrique/FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992.

ARDAO, Arturo, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, 1980.

ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1998.

ARICO, José, “Para una visión crítica de la historia latinoamericana”, *Cuadernos Americanos*, (Nueva Época), Número 17, Septiembre-Octubre, Volumen 5, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 201-208.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994.

ARNAIZ, Francisco José, sj., *Más Luces que Sombras*, Comisión Dominicana permanente para la celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América, Santo Domingo, 1989.

AUDI, Robert (editor), *Diccionario Akal de Filosofía*, Ediciones Askal, Madrid, 2004.

BAPTIST METZ, Johannes, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999.

BARAÑANO, Ascensión/GARCÍA, José Luis/CÁTEDRA, María/DEVILLARD, Marie J, (Coord.) *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*, Editorial Complutense, S.A., Madrid, 2007.

BARNET, Miguel, *Gallego*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1981.

—, “Tres disquisiciones etnológicas”, *Ibero-America, Nordic Journal of Latin American Studies*, Vol. XIII: 2, 1983, pp.61-76.

- BARREAL FERNÁNDEZ, Isaac, *Estudios etnosociológicos*, Editora Pensamiento Cubano, Ciencias Sociales, La Habana, 1991.
- BECK, Ulrich, *¿Qué es la Globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1998.
- BELLO, Andrés, *Antología de Discursos y Escritos*, Editora Nacional, Madrid, 1976.
- BENEDICTO XVI, “Discurso a los participantes en el I Encuentro de Rectores y Docentes de las Universidades Europeas”, *Revista Cristianismo, Universidad y Cultura*, Año VIII, No. 15, Enero-Junio, 2007, pp. 1-3.
- BENÍTEZ ROJO, Antonio, “La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña”, *Cuadernos hispanoamericanos*, 429, marzo, 1986, pp. 130-151.
- BENJAMIN, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1982.
- , *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1989.
- BEORLEGUI, Carlos, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Publicaciones Universidad de Deusto, Tercera edición, Bilbao, 2009.
- , *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Publicaciones Universidad de Deusto, Tercera edición, Bilbao, 2010.
- , *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2011.
- BERMUDO ÁVILA, José Manuel, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Ediciones Península, Barcelona, 1975.
- BIVONA, Rosalía/IGONETTI, Giuseppina (a cura di), *Multiculturalismo. Frammenti, confluenze e prospettive mediterranee*, Arte Tipografica Editrice, Napoli, 2001.
- BOFF, Clodovis M., “Para Onde Irá a Igreja da América Latina? (Análise da proposta central do Documento preparatório a Santo Domingo)”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, 50, Vozes, Petrópolis-RJ, 1990, pp. 275-286.
- BOLIVAR, Simón, *Discursos, proclamas y epistolario político*, Editorial Nacional, Madrid, 1981.
- BOTTOMORE, Thomas Burton, *Crítica de la sociedad*, La Pléyade, Buenos Aires, 1970.

BRISEBOIS, Marcel, “La vocación humana es fundamentalmente religiosa. Entrevista a Raimundo Panikkar”, *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, No. 53-54, Barcelona, 1985, pp. 16-25.

BUSQUET, Jordi, *La cultura*, Editorial UOC, Barcelona, 2007.

CAIRO, Ana, *José Martí y la novela de la cultura cubana*, Universidad de Santiago de Compostela, 2003.

—, *José Martí. Valoración múltiple*, tomo 2, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2007.

CARPENTIER, Alejo, *El camino de Santiago*, Editorial Galerna, Buenos Aires, 1967.

—, *Literatura y conciencia política en América Latina*, Alberto Editor/Corazón, Madrid, 1969.

—, *Écue-Yamba-Ó*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1982.

—, *Los pasos perdidos*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1985.

—, *Concierto barroco*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1988.

—, *La consagración de la primavera*, Editorial Castalia, Madrid, 1998.

CARRITHERS, Michael, *¿Por qué los humanos tenemos culturas? Una aproximación a la antropología y la diversidad social*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

CASTRO RUZ, Fidel, *La experiencia cubana*, Editorial BLUME, Barcelona, 1976.

—, *II Congreso del Partido Comunista de Cuba, Informe Central*, Editora Política, La Habana, 1980.

—, *La historia me absolverá*, Txalaparta, Tafalla, 1999.

CEPEDA, Rafael, “José Martí profeta de la teología de la liberación”, *Pasos*, Segunda Época, No. 16, San José, Costa Rica, 1988, pp. 1-9.

—, “José Martí en los quinientos años”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No. 14, La Habana, 1991, pp. 71-81.

CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, 2da. edición, México, 1992.

- , *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2da. edición, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- CHOMSKY, Noam/GARCÍA-ALBEA, José E. /GÓMEZ MOMPART, Josep L., y otros, *Los límites de la globalización*, Editorial, Ariel, S.A., Barcelona, 2002.
- CHOZA, Jacinto, *La realización del hombre en la cultura*, Ediciones Rialp, Madrid, 1990.
- COLÓN, Cristóbal, *Diario de a bordo*, Arlanza Ediciones, S.A., Madrid, 2002.
- CORETH, Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1978.
- CORTÉS LÓPEZ, José, *Esclavo y Colono (Introducción y sociología de los negroafricanos en la América española del siglo XVI)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.
- CORTINA, Adela, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.
- , *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Tecnos, Madrid, 2003.
- , *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, 10ma. edición, Madrid, 2005.
- CRUZ, Mary, *El hombre Martí*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2007.
- CUE FERNÁNDEZ, Deysi, *Plácido el poeta conspirador*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2007.
- DE QUESADA, Gonzalo, *Páginas escogidas*, Ediciones Políticas, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1968.
- DELGADO GONZÁLEZ, Ignacio, *José Martí y Nuestra América*, Concordia, Serie Monografías, tomo 17, Aachen, 1996.
- DEWEY, John, *Libertad y cultura*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana (U.T.E.H.A), México, 1965.
- DÍAZ, Martín E./PESCADER, CARLOS, “Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante”, Entrevista electrónica realizada a Raúl Fonet-Betancourt entre los meses octubre y noviembre de 2010, en *Revista Otros Logos*, Año

I. No. 1, Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue, pp. 168-193.

DILTHEY, Wilhelm, *La esencia de la filosofía*, Losada, 3ra. edición, Buenos Aires, 1960.

—, *Crítica de la razón histórica*, Ediciones Península, Barcelona, 1983.

DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992.

—, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía ¿para qué?*, UCA Editores, San Salvador, 2003.

ELLACURÍA, Ignacio/SCANNONE, Juan Carlos, (Compiladores), *Para una filosofía desde América Latina*, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, 1992.

EMERSON, Ralph Waldo, *Ensayos escogidos*, Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, S.A., Buenos Aires, 1951.

—, *Emerson literato y filósofo, Selección de Obras*. Compilación e Introducción de Mark Van Doren, Editorial Limusa-Wiley, S.S., México, 1967.

ENTRALGO, Elías, *La liberación étnica cubana*, Imprenta de la Universidad de La Habana, La Habana, 1953.

—, “La mulatización cubana”, *Revista Casa de las Américas*, no. 36-37, La Habana, 1966, pp. 76-80.

ESCALONA DELFINO, José A., “Martí: educación e identidad. Hacia un pensamiento de la unidad”, *Revista Santiago*, Universidad de Oriente, Enero-Junio, No. 78, Santiago de Cuba, pp. 89-106.

ESTERMANN, Josef, “De Cusco a Chotanagpur, con escala en Atenas”, *Concordia*, No. 46, 2004, pp. 73-95.

ESTRADE, Paul, *José Martí: Los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*, EDICIONES DOCE CALLES, S.L., Madrid, 2000.

ETXEBERRÍA, Xabier, *Sociedades multiculturales*, Mensajero, Bilbao, 2004.

FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Prólogo de Jean-Paul Sartre, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México, 1965.

FENÁNDEZ RETAMAR, Roberto, “El credo independiente de la América nueva”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No. 14, La Habana, 1991, pp. 151-159.

—, “*Nuestra América*”: *Cien Años y otros acercamientos a Martí*, Editorial Si-MAR, La Habana, 1995.

—, *Introducción a Martí*, Instituto Cubano del Libro, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 2006.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Tomo 1 (A-K), Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965.

—, *Cambio de marcha en la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.

—, *Diccionario de Filosofía*, Tomo 3 (K-P), Alianza Editorial, Madrid, 1979.

FISAS ARMENGOL, Vicenç, *Crisis del militarismo y la militarización de la crisis*, Fontomara, Barcelona, 1982.

FLORES MARTOS, Juan Antonio/ABAD GONZÁLEZ, Luisa, (Coordinadores), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007.

FORNET, Ambrosio, “El discurso de la nostalgia”, *Memorias recobradas*, Ediciones Capiro, Santa Clara, 2000.

FORNET-BETANCOURT, Raúl, “Dos temas fundamentales de la filosofía de Sartre: el otro y la libertad”, *Naturaleza y Gracia*, no. 25, Salamanca, 1978, pp. 271-350.

—, “Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, no. XII, Universidad Pontificia de Salamanca, 1985, pp. 317-333.

—, “Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural”, en HEREDIA SORIANO, Antonio, (ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía*, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 437-445.

—, “José Martí y el problema de la raza negra en Cuba”, *Cuadernos Americanos* (Nueva Época), Número 7, Enero-Febrero, 1988, Volumen 1, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 124-139.

—, “Las relaciones raciales como problema de comprensión y comunicación intercultural. Hipótesis provisionales para una interpretación filosófica”, *Cuadernos Americanos*, (Nueva Época), Número 18, Noviembre-Diciembre, Volumen 6, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 108-119.

—, “La conquista: ¿Una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí”, *Cuadernos Americanos* (Nueva Época), Número 32, Marzo-Abril, Volumen 2, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 186-195.

—, *Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años*, Concordia, Serie Monografías, tomo 25, Aachen, 1999.

—, “Las tradiciones indígenas como desafío a la investigación filosófica en América Latina”, *Separata de Filosofía y Diálogo intercultural*, X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, 2000, pp. 155-159.

—, “Martí y la Filosofía Latinoamericana”, *Mesa Redonda José Martí (1853-1895)*, *Separata de Filosofía Hispánica y Diálogo Intercultural*, X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, 2000, pp. 214-217.

—, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.

—, “Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, *Diálogo Filosófico*, no.51, Madrid, 2001, pp. 411-426.

—, *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Documentación del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, Desclée de Brouwer, S.A., Bilbao, 2003.

—, “José Martí: ¿Política de la inteligencia o inteligencia de la política?”, *La Ciudad de Dios*, Vol. CCXVI, Núms. 2-3, Mayo-Diciembre, 2003, pp. 451-463.

—, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Serie Monografías, tomo 36, Aachen, 2003.

- , *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004.
- , *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia, Serie Monografías, tomo 37, Aachen, 2004.
- , *La interculturalidad a prueba*, Concordia, Serie Monografías, tomo 43, Aachen, 2006.
- , *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*, Hiru, Hondarribia, 2008.
- , *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Concordia, Serie Monografías, tomo 49, Aachen, 2009.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl/SENENT-Juan Antonio, (Eds.), *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogo norte-sur*, Editorial MAD, Sevilla, 2004.
- FROMM, Erich, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, Fondo de la Cultura Económica, México, 1956.
- FUENTE, Alejandro de la, *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000*, Colibrí, Madrid, 2000.
- FUNG RIVERÓN, Thalía, “Filosofía y política en el pensamiento filosófico cubano”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, no. 90, 1988, pp. 13-19.
- FUNG RIVERÓN, Thalía/GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, “El desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, no. 87, 1987, pp. 34-47.
- GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI de España Editores, 15 ta. edición, Madrid, 1999.
- GAOS, José, “Filosofía y Literatura, según un filósofo español”, *Cuadernos Americanos*, Número 6, Noviembre-Diciembre, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945, pp. 109-118.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- GARCÍA MARRUZ, Fina, *El amor como energía revolucionaria en José Martí*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2004.

GARCÍA MOLINA, José Antonio, “Presencia indígena en la poesía de Juan Cristóbal Nápoles Fajardo”, *Revista Santiago*, no. 65, Santiago de Cuba, junio de 1987, pp. 185-194.

GARCÍA MOLINA, José Antonio/GARRIDO MAZORRA, Mercedes/FARIÑAS GUTIÉRREZ, Daisy, *Huellas vivas del indocubano*, Ciencias Sociales, La Habana, 2007.

GARCÍA PASCUAL, Luis, *José Martí: documentos familiares*, Ediciones Abril, La Habana, 2008.

GARCÍA ZÁRATE, Óscar Augusto (Ed.), *Filosofía, globalización y multiculturalidad*. Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía, Volumen I, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Universidad del Perú, 2001.

GEERTZ, Clifford, *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1994.

—, *Los usos de la diversidad*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1996.

—, *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2002.

GIDDENS, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1993.

GIMÉNEZ ROMERO, Carlos, “El caleidoscopio cultural europeo: entre el localismo y la globalidad”, *Interculturalidad. Documentación Social. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada*, No. 97, Octubre-Diciembre, Madrid, 1994, pp. 5-22.

GLUCKSMANN, André, *El undécimo mandamiento ¿Es posible ser moral?*, Península, Barcelona, 1993.

GNUTZMANN, Rita, “Evolución de un Tema: El Negro en la Obra de Carpentier”, *Cuadernos Americanos (Nueva Época)*, Número 14, Marzo-Abril, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 117-139.

GODELIER, Maurice, *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1989.

GÓMEZ MIER, Vicente, *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Verbo Divino, Navarra, 1995.

GÓMEZ URDÁÑEZ, José Luis/LORENZO CARDASO, Pedro Luis, *En el seno de la historia*, Editorial Milenio, Lleida, 2001.

GONZÁLEZ R. ARNAIZ, Graciano, *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas*, Editorial Complutense, Madrid, 1994.

GONZÁLEZ, Manuel Pedro, *José Martí epic chronicler of the United States in the eighties*, Center of Studies on Martí, Havana, Cuba, 1961.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Editora Política, La Habana, 1985.

—, “¿Filosofía cubana en el exterior?”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, no. 42, octubre-diciembre, 2000, pp. 132-147.

—, “Presupuestos para una filosofía de la cultura”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, no. 137, 2003, pp. 7-33.

—, *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. alienación*, Editorial el perro y la rana, tres tomos, Caracas, 2008.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo/TUSSEL OROPESA, Edel, “Principales corrientes y representantes del pensamiento filosófico burgués cubano durante la República mediatizada”, *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, no.13, 1987, pp. 27-39.

GUERRA SÁNCHEZ, Ramiro, y otros, *Historia de la Nación Cubana*, tomo IV, Editorial Historia de la Nación Cubana, S.A., 1952.

GUILLÉN, Nicolás, *Antología*, VISOR LIBROS, Madrid, 2002.

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 16. edición, 1999.

HABERMAS, Jürgen, “¿Para qué aún filosofía?”, *Teorema*, No. 5, 1975, pp. 189-211.

—, “La filosofía como guarda e intérprete”, *Teorema*, Volumen XI, No. 4, 1981, pp. 247-268.

HAGÈGE, Claude, *No a la muerte de las lenguas*, Paidós, Barcelona, 2001.

HARRIS, Marvin, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Editorial Crítica, Barcelona, 2000.

HART DÁVALOS, Armando, “José Martí hombre universal”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No. 16, La Habana, 1993, pp. 231-249.

HAWKING, Stephen/MLODINOW, Leonard, *El gran diseño*, Crítica, Barcelona, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friederich, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Libertarias/Prodhufi, S.A., Madrid, 1993.

—, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo I, Fondo de la Cultura Económica, México, 1995.

—, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Prólogo de José Ortega y Gasset. Advertencia de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

HEIDEGGER, Martin, *¿Qué es filosofía?*, Ediciones NARCEA, Madrid, 1980.

—, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988.

HENRIQUEZ UREÑA, Pedro, *Historia de la cultura en la América hispánica*, Fondo de la Cultura Económica, México, 1947.

HERDER, Johan Gottfried, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Editorial NOVA, Buenos Aires, 1950.

HERSKOVITS, Melville J., *El hombre y sus obras: la ciencia de la antropología cultural*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1952.

HESSEL, Stéphane, *¡Indignaos!*, Prólogo de José Luis Sampedro, Ediciones Destino, Barcelona, 2011.

HONDERICH, Ted (editor), *Enciclopedia Oxford de Filosofía*, Tecnos, Madrid, 2001.

HOPENHAYN, Martín/BELLO, Álvaro/MIRANDA, Francisco, *Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio*, CEPAL, Santiago de Chile, 2006.

HUMBOLDT, Alejandro de, *Ensayo político sobre la Isla de Cuba*, Ediciones Doce Calles, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 1998.

HUNTINGTON, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2001.

HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Gallimard, París, 1962.

JAMES FIGAROLA, Joel, *Alcance de la cubanía*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2001.

JORRIN, Miguel, *Ideas filosóficas de Martí, Antología crítica de José Martí*, Recopilación, Introducción y Notas de Manuel Pedro González, Publicaciones de la Editorial Cultura, T. G., S.A., México, D.F., 1960.

—, *Martí y la Filosofía, Antología crítica de José Martí*, Recopilación, Introducción y Notas de Manuel Pedro González, Publicaciones de la Editorial Cultura, T. G., S.A., México, D.F., 1960.

KNAUER, Gabriel/DILL, Hans-Otto, (eds.), *Diálogo y conflicto de culturas. Estudio comparativo de procesos transculturales entre Europa y América Latina*, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

KOTTAK, Conrad Phillip, *Antropología: Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*, McGraw-Hill/Interamericana de España, S.A., sexta edición, Madrid, 1994.

KUHN, Christophe/LEMOINE, Maurice, *Pueblos Indios de América Latina*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1997.

LADRÓN DE GUEVARA, Ricardo Dávila/SILVA, *Interdisciplinariedad y procesos participativos en investigación y en educación*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2006.

LAMORE, Jean, “La idea de nuestra América en José Martí. Hacia una ética de la conciencia criolla, *Revista Santiago*, Universidad de Oriente, Enero-Junio, No. 78, Santiago de Cuba, 1995, pp. 25-34.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Edición, introducción y notas de José María Reyes Cano, Editorial Planeta, S.A., Barcelona, 1994.

LECLERCQ, Cécile, *El lagarto en busca de una identidad. Cuba: identidad nacional y mestizaje*, Iberoamericana, Madrid, 2004.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986.

LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Raza y cultura*, Cátedra, Madrid, 1993.

LEZAMA LIMA, José, *La expresión americana*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

—, *Algunos tratados en La Habana*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971.

LISÓN ARCAL, José C., *La globalización que nos quieren vender, una visión cultural*, NIVOLA libros y ediciones, S.L., Madrid, 2003.

LIZASO, Félix, “José Martí: precursor de la UNESCO”, Publicaciones de la Comisión Nacional Cubana de la UNESCO, La Habana, 1953, pp. 7-31.

LÓPEZ SEGRERA, Francisco, *Cuba: cultura y sociedad (1510-1985)*, Letras Cubanas, La Habana, 1989.

LÓPEZ-BARAJAS ZAYAS, Emilio, (ed.), *Integración de saberes e interdisciplinariedad*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1997.

LOYOLA, Ignacio de, *Ejercicios Espirituales* (texto modernizado), Editorial EDAPOR, 4ta. edición, Madrid, 1991.

LUCAS, Javier De, *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Barcelona, Icaria Antrazyt, 1996.

LUÍS I VIDAL-FOLCH, Ariadna/PALACIOS ALCAIDE, Azucena, (eds.), *Lenguas vivas en América Latina. IV Jornadas Internacionales sobre indigenismo americano*, Universidad Autónoma de Madrid-Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 2004.

MALGESINI, Graciela/GIMÉNEZ, Carlos, *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000.

MAÑACH, Jorge, *Martí, El Apóstol*, Espasa-Calpe, 3ra. edición, Buenos Aires, 1946.

MARCUSE, Herbert, *Cultura y Sociedad*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1967.

—, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Seix Barral, Barcelona, 1972.

MARIÁTEGUI, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Crítica, Barcelona, 1976.

MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier, *La cultura como derecho en América Latina. Ensayo sobre la realidad postcolonial en la globalización*, Cuadernos Deusto de Derechos humanos, No. 35, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005.

MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando, “El presente y el proyecto de la América Latina”, *Anuario del Centro de Estudios Marianos*, Centro de Estudios Marianos, No. 14, La Habana, 1991, pp. 177-189.

MARX, Carlos/ENGELS, Federico, *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Grijalbo, Barcelona, 1970.

MARX, Karl, *Miseria de la filosofía*, Aguilar, Madrid, 1969.

—, *Sociología y filosofía social*, Lotus Mare, Buenos Aires, 1976.

—, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Trascritos, anotados e introducidos por Lawrence Krader, Editorial Pablo Iglesias/Siglo XXI de España, Madrid, 1988.

MATO, Daniel, (Coordinador), *Diversidad cultural y construcción de identidades. Estudios sobre Venezuela, América Latina y el Caribe*, Tropykos, Caracas, 1993.

MAZA MIQUEL, Manuel, S.I. *El alma del negocio y el negocio del alma. Testimonios sobre la Iglesia y la sociedad en Cuba, 1878-1894*, Santiago de los Caballeros, 1990.

MEDINA IBORRA, Iván, *¿Cómo medir la influencia de los grupos de interés? (Propuestas desde el pluralismo, el elitismo y el nuevo institucionalismo)*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 2009.

MELIÁ, Bartomeu, “Una metáfora de la lengua en el Paraguay”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 493/94, 1991, pp. 65-73.

MENÉNDEZ L., Eduardo, *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002.

MERCHÁN, Rafael María, *Cuba justificación de sus guerras de independencia*, Dirección de Cultura, Ministerio de Educación, La Habana, 1961.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1974.

—, *Fenomenología de la percepción*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985.

—, *Elogio y posibilidad de la filosofía*, Editorial Universidad de Almería, 2009.

MIGNOLO, Walter D., *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones Akal, Madrid, 2003.

MIRÓ QUESADA, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

—, “Universalismo y latinoamericanismo”, *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, no. 19, 1998, pp. 61-78.

MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, Editorial Gredos, S.A., segunda edición, I-Z, Madrid 1998.

MONBIOT, George, *La Era del Consenso. Manifiesto para un nuevo orden mundial*, Anagrama, Barcelona, 2003.

MORENO FRAGINALS, Manuel, *La historia como arma y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*, Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1983.

—, *Cuba/España, España/Cuba. Historia en común*, Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo, Barcelona, 1995.

MORENO FRAGINALS, Manuel R./MORENO MASÓ, José. J., *Guerra, migración y muerte (El ejército español en Cuba como vía migratoria)*, Ediciones Jucar, Asturias, 1993.

NAVARRO, Luis, *Las guerras de España en Cuba*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1998.

NÚÑEZ JIMÉNEZ, Antonio, “El eurocentrismo y el Encuentro de dos Mundos”, *Cuadernos Americanos, (Nueva Época)*, Número 11, Septiembre-Octubre, Volumen 5, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 76-88.

OLIVÉ, León (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

OLSON, David R./TORRANCE, Nancy, (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Gedisa, Barcelona, 1995.

OPATRŇÝ, Josef, (editor), *El Caribe hispano. Sujeto y objeto en política internacional*, Editorial Karolinum, Universidad Carolina de Praga, 2001.

- , *Nación y cultura nacional en el Caribe hispano*, Editorial Karolinum, Universidad Carolina de Praga, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, José, *¿Qué es Filosofía?*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- , *Obras Completas*, Tomo II, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- , *Obras Completas*, Tomo III, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- , *Obras Completas*, Tomo IV, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- , *Obras Completas*, Tomo XII, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- ORTIZ, Fernando, *El Huracán. Su mitología y sus símbolos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.
- , *La música afrocubana*, Ediciones Júcar, Madrid, 1975.
- , *Glosario de afronegrismos*, Ciencias Sociales, La Habana, 1991.
- , *Los negros brujos*, Ciencias Sociales, La Habana, 1995.
- , *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Cátedra, Madrid, 2002.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1977.
- , *Amor y humor. Claves para vivir la vida (A la sombra de Pedro Saputo)*, Rolde de Estudios Araganoses, Zaragoza, 2007.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés/LANCEROS, Patxi, (dir.), *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Cuarta edición revisada y ampliada, Bilbao, 2004.
- , *Claves de Hermenéutica. Para la filosofía, la cultural y la sociedad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2005.
- OTTMAR, Ette/HEYDENREICH, Titus, (eds.), *José Martí 1895/1995 Literatura-Política-Filosofía-Estética*, 10mo. Coloquio interdisciplinario de la Sociedad Latinoamericana del Instituto Central (06) de la Universidad de Erlangen-Nüuberg, Latinoamerika-Studien 34, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main, 1994.
- PANIKKAR, Raimundo, “Encuentro de culturas”, *Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura*, No. 53-54, Barcelona, 1985, pp. 55-57.
- , “La filosofía como estilo de vida”, *Anthropos, Revista de Documentación Científica de la Cultura*, No. 53-54, Barcelona, 1985, pp. 12-15.

- , *Sobre el diálogo intercultural*, San Esteban, Salamanca, 1990.
- , *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander, 1993.
- , *El mundanal silencioso. Una interpretación del tiempo presente*, Martínez Roca, Barcelona, 1999.
- , *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid, 1999.
- , *El diálogo indispensable. Paz entre religiones*, Península, Barcelona, 2003.
- , *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*, Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2006.
- PARETO, Vilfredo, *Traité de sociologie générale*, Volume I, édition française par Pierre Boven, revue par l'auteur, Payot, París, 1917.
- PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, Traducción y notas de Luis Alberto Martín Baró, Romerman Ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 1968.
- , *Pensamientos*, Traducción y prólogo de Xavier Zubiri, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- PAZ, Octavio, *Poemas (1935-1975)*, Seix Barral, Barcelona, 1979.
- PEÑATE, Julio, “De la naturaleza del salvaje a la naturaleza de la conquista. La figura del indio entre los Españoles en el siglo XVI”, *Caravelle*, Publiés Avec le Concours du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1984, No. 43, pp. 22-33.
- PERELMAN, Chaïm/OLBRECHTS-TYTECA, Lucie, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Gredos, Madrid, 1989.
- PÉREZ IZQUIERDO, Ivety, “Lo insular: una reflexión sobre la identidad cultural cubana”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, no. 49, enero-marzo, 2007, pp. 62-74.
- PÉREZ MURILLO, María Dolores, *Aspectos Demográficos y Sociales de la Isla de Cuba en la primera mitad del siglo XIX*, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1988.
- PÉREZ TAPIAS, José Antonio, “Humanidad y barbarie”, *Gazeta de Antropología*, 10, 1993, pp. 23-32.

- , “Universalidad del cristianismo en la multiplicidad de las culturas”, *Revista Proyección* (43), No. 180, 1996, pp. 83-94.
- , *Filosofía y crítica de la cultura*, Trotta, Madrid, 2000.
- PÉREZ, Lucí de Armas, “La polémica filosófica y la formación de la conciencia nacional en José de la Luz y Caballero. La polémica del método (I)”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, no. 42, julio-septiembre, 2000, pp. 120-131.
- PICHARDO GALÁN, José Ignacio, *Reflexiones en torno a la cultura: una apuesta por el interculturalismo*, Editorial DYKINSON, Madrid, 2003.
- PICHARDO MOYA, Felipe, *Los indios de Cuba en sus tiempos históricos*, Imprenta Editorial Siglo XX, La Habana, 1945.
- PICHARDO, Hortensia, *Documentos para la Historia de Cuba*, tomo I, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971.
- PICÓN-SALAS, Mariano, *De la conquista a la Independencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- PICOTTI, Dina, “Sobre “Filosofía Intercultural”. Comentario a una obra de Raúl Fornet-Betancourt”, *Stromata*, No. 52, 1996, pp. 289-298.
- PIQUERAS ARENAS, José A. (ed), *Diez nuevas miradas de Historia de Cuba*, Publicaciones de la Universitat Jaume I, D.L., Castellón de la Plana, 1998.
- PLOTKIN, Mariano/GONZÁLEZ LEANDRI, Ricardo, (Eds.), *Localismo y globalización. Aportes para una historia de los intelectuales en Iberoamérica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Historia, Madrid, 2000.
- POEY BARÓ, Dionisio, “Acerca del pensamiento antirracista de José Martí”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No. 16, La Habana, 1993, pp. 171-176.
- PULIDO TIRADO, Genara, (ed.), *Estudios Culturales*, Universidad de Jaén, 2003.
- RAMONET, Ignacio, *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Debate, S.A., Madrid, 1997.
- RAMONET, Ignacio/CHAO, Ramón/WOZNIAK, Jacek, *Abecedario (subjetivo) de la globalización*, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 2004.

- RAMONET, Ignacio/GEORGE, Susan, y otros, *Los desafíos de la globalización*, Ediciones HOAC, Madrid, 2004.
- RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, ESPASA-CALPE, Buenos Aires, 1951.
- RANKE, Leopold von, *Sobre las épocas de la Historia Moderna*, Editora Nacional, Madrid, 1984.
- REVERTE, José M., *Literatura oral de los indios cunas*, Panamá, 1968.
- RITTER, Joachim, *Subjetividad: seis ensayos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986.
- REYES MATE, Manuel, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- , *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 1993.
- , *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- , *Responsabilidad histórica. Preguntas del nuevo al viejo mundo*, Anthropos, Barcelona, 2007.
- RIVAS TOLL, Elena, *Pensamiento filosófico de José Martí. Un estudio desde las mediaciones político-axiológicas*, Ciencias Sociales, La Habana, 2008.
- ROA BASTOS, Augusto, *Hijo de Hombre*, Editorial Losada, Quinta edición Buenos Aires, 1973.
- ROCARD, Michel, “Europa, una superpotencia para la humanidad”, *Cuadernos Americanos*, (Nueva Época), Número 18, Noviembre-Diciembre, Volumen 6, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 18-23.
- ROCHE CÁRCEL, Juan A./OLIVER NARBONA, Manuel, (Eds.), *Cultura y Globalización. Entre el conflicto y el diálogo*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2005.
- RODÓ, José Enrique, *Ariel*, ESPASA-CALPE, 2da. edición, México, 1961.
- RODRÍGUEZ CARUCCI, Alberto, “La imagen del indígena americano en dos textos de José Martí”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No. 16, La Habana, 1993, pp. 159-169.

RODRÍGUEZ DE LECEA, Teresa, “José Martí y la filosofía española”, *Mesa Redonda José Martí (1853-1895), Separata de Filosofía Hispánica y Diálogo Intercultural*, X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, 2000, pp. 209-213.

RODRÍGUEZ, Carlos Rafael, “José Martí, anticipador de nuestro tiempo”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No. 14, La Habana, 1991, pp. 143-150.

RODRÍGUEZ, Pedro Pablo, “Nuestra América como programa revolucionario”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No. 14, La Habana, 1991, pp. 215-225.

RODRÍGUEZ, Ramón, *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 1993.

ROIG, Arturo Andrés, “La “historia de las ideas” y la historia de nuestra América”, *Cuadernos Americanos*, (Nueva Época), Número 17, Septiembre-Octubre, Volumen 5, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 9-18.

ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, Editorial Lumen, Barcelona, 1991.

ROMERO, Francisco, *El hombre y la cultura*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950.

RÖPKE, Wilhelm, *La crisis social de nuestro tiempo*, Revista de Occidente, 2da. edición, Madrid, 1956.

ROY, Joaquín, *Periodismo y ensayo: de Colón al Boom. Aspectos teóricos de una revelación intergenérica. Cartas y crónicas. José Martí, Octavio Paz, Camilo José Cela, Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes*, Edicions de la Universitat de Lleida, 2000.

RUBIO, Miguel/GARCÍA, Vicente/GÓMEZ MIER, Vicente, *La ética cristiana hoy: horizontes de sentido. Homenaje a Marciano Vidal*, Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid, 2003.

SÁINZ, Luis Ignacio, “¿Leviathan criollo o minotauro mestizo? Dilema político desde América Latina”, *Cuadernos Americanos*, (Nueva Época), Número 17, Septiembre-Octubre, Volumen 5, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 209-214.

SÁNCHEZ TAMES, Ricardo, *Cómo publicar*, Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 2000.

SARMIENTO, Domingo Faustino, *Facundo. Civilización y barbarie*, Cátedra Letras Hispánicas, Madrid, 1990.

SARTRE, Jean-Paul, *Situations*, II, Gallimard, París, 1948.

—, *Situations*, IV, Gallimard, París, 1964.

—, *Situations*, IX, Gallimard, París, 1972.

—, *Obras completas*, tomo III Filosofía, Aguilar, Madrid, 1982.

—, *El ser y la nada*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1993.

SERRANO, Pascual, *Desinformación. Cómo los medios ocultan el mundo*, Prólogo de Ignacio Ramonet, Península, quinta edición, Barcelona, 2010.

SCANNONE, Juan Carlos, “Influjo de Gaudium et Spes en la problemática de la evangelización de la cultura en América Latina –evangelización, liberación y cultura popular”, *Stromata*, No. ½, Enero-Junio, 1984, pp. 87-103.

—, “Cultura mundial y mundo culturales. Contextualidad y universalidad de en las culturas”, *Stromata*, 52, 1996, pp. 19-35.

SCHELER, Max, *El saber y la cultura*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1975.

SCHULMAN, Iván A., “Un nuevo mundo: Martí y la sociedad multicultural de los Estados Unidos”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No. 16, La Habana, 1993, pp. 252-265.

SCHUTTE, Ofelia, “Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano”, *Prometeo, Revista Latinoamericana de Filosofía*, no. 8, 1987, pp. 15-23.

SEBASTIAN YARZA, Florencio I., *Diccionario Griego-Español*, Editorial Ramón Sopena, S.A., Barcelona, 1972.

SECO, Manuel, *Diccionario de DUDAS y dificultades de la lengua española*, Prólogo de Salvador Fernández Ramírez, Espasa Calpe, S.A., 10 ma. edición, revisada y puesta al día, Madrid, 1998.

SEGREGO, Ricardo Rigoberto/VEGA SUÑOL, José, y otros, *América y Europa encuentro de dos mundos*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1991.

SENECA, *Medea, Tragedias I*, Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1979.

SERVIAT, Pedro, *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*, Editora Política, La Habana, 1986.

SIERRA GARCÍA, Jaime, “El derecho de conquista como un mensaje de violencia”, *Cuadernos Americanos (Nueva Época)*, Número 32, Marzo-Abril, Volumen 2, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 179-185.

SINGER, Peter, *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2003.

SOBREVILLA, David, *Filosofía de la cultura*, Trotta, S.A., Madrid, 1998.

SOBRINO, Jon, *Monseñor Romero*, UCA Editores, Cuarta edición, San Salvador, El Salvador, 1997.

SOTELO, Ignacio, *América Latina: Un ensayo de interpretación*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1980.

STIGLITZ, Joseph E., *El malestar en la globalización*, Santillana Ediciones Generales, S.L., Madrid, 2002.

SUÁREZ, Norma (selección), *Fernando Ortiz y la cubanidad*, Ediciones Unión, La Habana, 1996.

TAGUIEFF, Pierre-André, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doublés*, Gallimard, París, 1987.

TAMAYO, Juan José, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, S.A., Madrid, 2004.

TAMAYO, Juan José/FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación, Verbo Divino, Navarra, 2005.

THIEMER-SACHSE, Ursula, “Caguax: la resistencia a la conquista de Cuba”, *Islas*, Universidad Central de Las Villas, No.89, enero-abril, 1988, pp. 41-50.

TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, Siglo Veintiuno editores, Madrid, 1991.

—, *Las morales de la historia*, Paidós, Barcelona, 1993.

TOLEDO SANDE, Luis (ed.), *José Martí. Valoración múltiple*, tomo 1, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, 2007.

- TORRES-CUEVAS, Eduardo, *En busca de la cubanidad*, tomo II, Ciencias Sociales, La Habana, 2006.
- TOYNBEE, Arnold J., *Estudio de la Historia*, Compendio I/IV, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
- TSE-LAO, *Tao Te Ching*, Traducción de José Ramón Álvarez, SAGA, México, 2004.
- TYLOR, Edward Burnett, *Cultura primitiva. Volumen I, Los orígenes de la cultura*, Editorial Ayuso, Madrid, 1997.
- UBIETA GÓMEZ, Enrique, *Ensayos de identidad*, Letras Cubanas, La Habana, 1993.
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Prólogo de Fernando Savater, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- VALLE, Amir, *La Habana: puerta de las Américas*, Almed, Granada, 2009.
- VALLESCAR, Diana de, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*, Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid, 2000.
- VARELA, Félix, *Lecciones de Filosofía*, Tomo II, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1962.
- VARGAS LLOSA, Mario, *Diccionario del amante de América Latina*, Paidós, Barcelona, 2005.
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, ESPASA-CALPE, Buenos Aires, 1948.
- VATTIMO, Gianni/ORTIZ-OSES, Andrés, y otros, *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo*, Publicaciones Universidad de Deusto, Bilbao, 2007.
- VILLAVERDE, Cirilo, *Cecilia Valdés o La Loma del Ángel*, Cátedra, Madrid, 1992.
- VILLORO, Luis, “En torno al derecho de autonomía de los pueblos indígenas”, *Cuadernos Americanos*, (Nueva Época), Número 56, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 211-227.
- , “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, No. 19, 1998, pp. 53-59.
- , *Estado Plural, pluralidad de culturas*, Paidós Mexicana, S.A. y Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1998.

VILORIO IGLESIAS, Adis/PÉREZ DEL RÍO, Luis, *¿Es falsa la confesión de Plácido?*, Colección Pinos Nuevos, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 1994.

VITER, Cintio, “Las imágenes en nuestra América”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No. 14, La Habana, 1991, pp. 160-176.

—, “Algunas reflexiones en torno a José Martí”, *Anuario del Centro de Estudios Martianos*, Centro de Estudios Martianos, No. 16, La Habana, 1993. , pp. 17-31.

—, *Lo cubano en la poesía*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1998.

—, *Vida y Obra del Apóstol José Martí*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2004.

VITIER, Cintio/IKEDA, Daisaku, *Diálogo sobre José Martí el Apóstol de Cuba*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2001.

VITIER, Medardo, *La filosofía en Cuba*, Fondo de Cultura Económica, México, 1948.

VV.AA., *Compendio Bulario Indico*, Tomo I, Estudio y Edición de Manuel Gutiérrez de Arce, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1954.

VV.AA., *Historia de Cuba*, Dirección Política de las FAR, Segunda Edición, La Habana, 1968.

VV.AA., “Tesis sobre la cultura artística y literaria”, *Tesis y resoluciones*, Editado por el Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, La Habana, 1975, pp. 473-478.

VV.AA., *Los derechos culturales como derechos humanos*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1979.

VV.AA., *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, Editora Política, La Habana, 1985.

VV.AA., *El KRAUSISMO y su influencia en América Latina*, Fundación Fridrich Ebert, Instituto de Fe y Secularidad Madrid, 1989.

VV.AA., *Constitución de Cuba*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

VV.AA., *Gran Diccionario de la Lengua Española*, Larousse Planeta, S.A., Barcelona, 1996.

VV.AA., *La interculturalidad que viene. El diálogo necesario*, Icaria Antrazyt, Fundación Alfonso Comín, Barcelona, 1998.

VV.AA., *Pensamiento crítico vs. Pensamiento único. Le Monde diplomatique*, edición española, Debate, Madrid, 1998.

VV.AA., *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia de la Lengua Española, Vigésima segunda edición, Madrid, 2001.

VV.AA., *Antología de ensayos martistas*, Selección y presentación Arturo Molina García, Prólogo Odón Batanzos Palacios, Frente de Afirmación Hispanista, A.C., México, 2003.

VV.AA., *Trascendencia cultural de la obra de José Martí*. Actas del Simposio Internacional celebrado en Praga, del 21 al 23 de octubre de 2002, edición de Anna Housková, Facultad de Filosofías y Letras, Universidad Carolina de Praga, 2003.

VV.AA., *Pensar el Caribe. Cinco ensayos de interpretaciones de la región caribeña*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba, 2004.

VV.AA., *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*, FUNPROEIB Andes, Cochabamba, 2009.

WEBER, Max, *La acción social: Ensayos metodológicos*, Península, Barcelona, 1984.

WOLF, Eric R., *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

ZEA, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

—, “La revolución cubana en la dialéctica de la historia”, *Cuadernos Americanos*, (Nueva Época), Número 7, Enero-Febrero, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, pp. 75-89.

—, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988.

—, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1989.

—, “Descubrimiento de América. De la conquista a la reconciliación”, *Diálogo Filosófico*, Año 8, Enero-Abril, Edita Diálogo Filosófico, Madrid, 1992, pp. 19-29.

—, “Más allá de los quinientos años”, *Cuadernos Americanos* (Nueva Época), Número 32, Marzo-Abril, Volumen 2, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, pp. 114-122.

ZEA, Leopoldo/MAGALLÓN, Mario, (compiladores), *Latinoamérica cultura de culturas*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

—, *Latinoamérica encrucijada de culturas*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

ZYGMUNT Bauman, *Vidas desesperadas. La modernidad y sus parias*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2005.

—, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 2007.

Fuentes utilizadas de Internet

http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2462&view=1#_edn14

<http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intphsp96.pdf>

<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001847/184755S.pdf>

<http://unitierra.org/09/index.php>

<http://www.abayayala.org/index.php>

http://www.archivocubano.org/varia/barnet_uneac_2008.html

<http://www.casadelcaribe.cult.cu>

<http://www.christus.org.mx/descargas/elpoder.html>

<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/2003/esp/f070203e.html>

<http://www.cuba.cu/gobierno/rauldiscursos/2009/esp/r201209e.html>

<http://www.cultstgo.cult.cu/caribeweb/Festival/Historiafestival.htm>

<http://www.dei-cr.org/uploaded/content/publicacione/403013726.pdf>

<http://www.elnuevoherald.com/2011/06/03/953822/el-gobierno-cubano-retomara-el.html>.

http://www.elpais.com/articulo/opinion/Barbarie/rostro/humano/elpepiopi/20101023elpiopi_10/Tes

<http://www.granma.cubaweb.cu/2010/02/22/interna/artic03.html>

<http://www.granma.cubaweb.cu/2010/04/15/interna/artic06.html>

<http://www.ibge.gov.br/espanhol/>

<http://www.ine.gov.bo/indice/visualizador.aspx?ah=PC20113.HTM>

http://www.inmotionmagazine.com/global/rsb_int_esp.html

<http://www.josemarti.cu/?q=node/20>

<http://www.juventudrebelde.cu/cuba/2010-12-23/cuando-el-genero-obliga/>

<http://www.juventudrebelde.cu/cuba/2011-01-24/todavia-tenemos-aborigenes-en-cuba/>

<http://www.juventudrebelde.cu/cultura/2011-04-28/fina-coronada-por-la-poesia/>

<http://www.libertaddigital.com/mundo/merkel-quien-no-aprenda-inmediatamente-aleman-no-es-bienvenido-1276404553/>

<http://www.min.cult.cu/loader.php?sec=historia&cont=palabrasalosintelectuales>

<http://www.minculturas.gob.bo>

http://www.oei.es/xvi/xvi_culturaccl.pdf

<http://www.one.cu/publicaciones/cepde/plegablecenso/Plegable%20Censo%20Sitio.pdf>

<http://www.revista.filosofia.cu>

http://www.topologik.net/Fornet-Betancourt_numero_5.htm

<http://www.uh.cu>

