



*ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL  
INTERNATIONALE SCHULE FÜR INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE  
INTERNATIONAL SCHOOL FOR INTERCULTURAL PHILOSOPHY  
ÉCOLE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE*

**C O N C O R D I A**  
**Reihe Monographien - Band 24**  
**Serie Monografías - Tomo 24**

**Raúl Fornet-Betancourt**

**Aproximaciones a José Martí**

**Digitale Version – Digital Edition - Edición digital – Edition digitale**

**C O N C O R D I A**  
**Reihe Monographien - Band 24**  
**Serie Monografías - Tomo 24**

**Raúl Fornet-Betancourt**

**Aproximaciones a José Martí**

***ESCUELA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA INTERCULTURAL***



Für die Druckversion: Wissenschaftsverlag Mainz

Aachen 1998

**CONCORDIA. Internationale Zeitschrift für Philosophie**  
**Reihe Monographien / Serie Monografías**  
**Band / tomo 24**  
**Herausgeber / Editor: Raúl Fornet-Betancourt**

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über [http:// dnb.ddb.de](http://dnb.ddb.de) abrufbar

Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung ist ohne die Zustimmung des Herausgebers außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verbreitung in elektronischen Systemen.

Bibliographical information from the German Library

A catalogue record for this book is available from the German National Bibliography. For more information see: <http://dnb.ddb.de> .

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, translated or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by an information storage and retrieval system, without permission from the editor.

Digitale Edition:

© 2020 beim Herausgeber

Druckversion:

ISBN 978-3-860073-690-6

Verlagsgruppe Mainz in Aachen

Süsterfeldstr. 83, 52070 Aachen, Deutschland

[www.verlag-mainz.de](http://www.verlag-mainz.de)

**Raúl Fornet-Betancourt**

**Aproximaciones a José Martí**

## Indice

Prólogo	7
I. José Martí: vida y opción política	9
II. José Martí y el socialismo	27
III. La Conquista: ¿una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí	31
IV. José Martí y el problema de la raza negra en Cuba	41
V. José Martí y la crítica a la razón teológica establecida en el contexto del movimiento independentista cubano a finales del siglo XIX	57
VI. José Martí y la filosofía	79
VII. José Martí y su crítica de la filosofía europea	93
VIII. La cuenta pendiente de la filosofía latinoamericana con José Martí	101

## Prólogo

En el presente libro se recogen ocho ensayos sobre José Martí que han sido escritos en distintos momentos y, también, con motivo de diferentes ocasiones. Hay entre ellos entonces, como notará el lector atento, distancia temporal y ocasional que se refleja no solamente en el modo de enfocar los temas y de argumentar sino igualmente en las acentuaciones interpretativas propuestas. No hay, entre ellos, sin embargo, distancia intencional porque todos estos ensayos responden a una única preocupación, a saber, la de acceder a la obra de Martí desde distintas perspectivas para contribuir con ello al análisis de su obra como una obra a la que hay que acceder por muy diversas puertas, y siempre con espíritu creativo.

Por responder, pues, a esa preocupación hemos reunido estos ensayos en el presente libro con el título de "Aproximaciones a José Martí". Se trata, en efecto, de aproximaciones que buscan, cada una en su ámbito concreto, establecer una relación con la obra martiana; esto es, acercarse a ella marcando un camino viable para adentrarse en la misma y poder interpretarla de manera que esa interpretación sea, a la vez, aprendizaje y creación.

Quiere esto decir que las aproximaciones a José Martí ensayadas en este libro quieren ser percibidas como ejercicios martianos. Quieren ser, y son, estas aproximaciones formas de ejercitarse en Martí; formas de aprender su uso y manejo, pero sobre todo formas de ejercitarse en el espíritu martiano, en su manera de hacer y de pensar.

No proponemos, por tanto, aproximaciones que ayuden sólo al ejercicio exegético y erudito de la obra del Apóstol. Planteamos también, y acaso sobre todo, ejercicios que nos estimulen a interpretarla como una obra inacabada en sus distintas perspectivas; y ello no porque su autor no tuviese tiempo para acabarla sino más bien porque su autor hacía obra obrando, en pensamiento y acción, sobre su mundo histórico, especialmente ese mundo históricamente proyectado de Nuestra América, con vistas precisamente a transformarlo en un mundo más humano, más solidario, más digno y universal.

De esta suerte ejercitarse en la obra de Martí es ejercitarse en una obra-programa; en una obra que nos reclama como co-autores, como co-creadores; y que nos impulsa, por consiguiente, no a pensar o repensar el texto martiano como un texto de biblioteca o pieza de museo, sino a pensar

con él y desde él los contextos del mundo histórico que lo originaron y que quedaron pendientes en él. No debemos olvidar que, como todo texto donde queda documentado pensamiento auténtico, la obra de José Martí nace del diálogo y de la confrontación con los contextos históricos de su mundo, que es también nuestro mundo; y que se nos ofrece así como una obra en proceso o, si se prefiere, como una tradición de pensamiento que, más que defensa o repetición, lo que reclama es continuación creativa.

En este sentido los ocho ensayos reunidos en este libro proponen otros tantos ejercicios martianos; ejercicios cuya práctica – tal es la intención de fondo en todos ellos – deberá capacitarnos para continuar creativamente el programa político de Martí (capítulos I y II), su visión de América como comunidad intercultural (capítulo III), su humanismo radical (capítulo IV), su visión de una nueva religión postconfesional (capítulo V) o su esbozo de una filosofía polifónica donde no resuene únicamente el eco del logos griego (capítulos VI y VII); y para comenzar, por fin, a saldar la cuenta pendiente que, especialmente en filosofía, todavía tenemos con él (cap. VIII).

Raúl Fornet-Betancourt

Aachen, el 8 de febrero de 1994

## **I. José Martí: vida y opción política**

Con el triunfo de la Revolución Cubana, que no ha negado nunca su deuda con el ideario político de José Martí, se inicia, y no solamente en Cuba, un verdadero renacimiento de Martí. El rasgo más notorio, más significativo y revelador de este renacimiento es quizás la preocupación que lo anima por corregir la imagen de Martí que durante décadas enteras ha prevalecido en el mundo de la cultura, a saber, la imagen del Martí romántico e idealista, del Martí apolítico, ajeno a su tiempo y mundo, del Martí místico, del Martí "santo de la libertad y del deber". Por ello se pone ahora el acento sobre las ideas sociales y políticas de Martí, para mostrar que la obra martiana, con sus proféticas advertencias sobre las nefastas consecuencias de un dominio imperialista de los Estados Unidos de Norteamérica sobre Cuba y la América hispana en general, con sus repetidas condenaciones de toda suerte de sistema dictatorial y militarista, con su negación incondicional del racismo y de las desmedidas desigualdades sociales, con su rigor y purismo moral y con su constante afirmación de los valores autóctonos de esa América que él entrañablemente llamaba "Nuestra América", contiene todo un programa de liberación política y cultural de sorprendente actualidad para los pueblos oprimidos del subcontinente americano y del tercer mundo en general.

Las reflexiones siguientes se sitúan en esta nueva perspectiva de interpretación abierta por el renacimiento martiano al que hemos aludido anteriormente, y deben, por consiguiente, ser entendidas en el sentido de una contribución, si bien limitada, a la comprensión de la obra de José Martí como la primera manifestación sistemática de la conciencia latinoamericana que se levanta, para denunciar las deformaciones enajenantes del colonialismo en los pueblos que conforman "Nuestra América", y anunciar, a un mismo tiempo, posibles caminos de liberación.

José Martí y Pérez nació en La Habana el 28 de enero de 1853, de padres españoles. Luego de cursar sus primeros estudios en el colegio San Anacleto, donde conoció a su fiel amigo Fermín Valdés, fue matriculado en la Escuela Superior Municipal de Varones cuyo director era el educador y poeta cubano Rafael María Mendive. El talento de Pepe despertó la admiración de Mendive, estableciéndose entre ambos una franca comunicación que muy pronto sobrepasó los estrechos límites de las materias escolares. Mendive, generoso maestro y forjador de conciencia patriótica, inculcó en su joven discípulo las ideas separatistas.



El 10 de octubre de 1868, Carlos Manuel de Céspedes se alzó en armas en su ingenio La Demajagua, en la provincia de Oriente. Liberó a sus esclavos, y proclamó la independencia de Cuba. La noticia de los acontecimientos de Oriente se extendió rápidamente por toda la isla, originándose una ola de simpatía hacia la causa independentista. En La Habana, el joven Martí no permaneció ajeno a los sucesos. Impulsado por el amor patrio, se comprometió con la idea mambisa y se dedicó integralmente a la actividad conspiradora que, meses más tarde, habría de costarle una acusación por "sospechas de infidencias". Martí fue condenado a seis años de prisión. Por la experiencia del presidio, descubrió Martí la miseria colonial en toda su bochornosa crueldad. Allí sufrió en carne propia el desatino represivo del decadente poder colonial lanzado con rabia contra lo más humano de aquellos hombres, cuyo único "delito" era el no haberse sometido.

En 1871, habiéndose conmutado la pena de presidio por la de destierro, salió Martí para España. En dicho año publicó su primera obra importante: *El Presidio Político en Cuba*. Durante su estancia en España, Martí continuó sus estudios, primero, en la Universidad Central de Madrid, donde estudió derecho, y luego en Zaragoza en cuya universidad obtuvo el grado de licenciado en Filosofía y Letras. Pero la metrópoli ofreció a Martí mucho más que la posibilidad de estudiar. En ella maduró profundamente su pensamiento político, como lo prueba el folleto publicado en 1873 bajo el título de *La República Española ante la Revolución Cubana*, en el que sostenía el derecho a la independencia de Cuba por las mismas razones que fundaban el nacimiento de la República en España. Martí exigía a la República consecuencia política: "Y si Cuba proclama su independencia por el mismo derecho que se proclama la República, ¿Cómo ha de negar la República a Cuba su derecho de ser libre, que es el mismo que ella usó para serlo? ¿Cómo ha de negarse a sí misma la República?"<sup>1</sup>

La indiferencia que encontró este escrito entre los círculos oficiales republicanos no extrañó a Martí. En realidad, no había abrigado nunca muchas esperanzas sobre la eficacia de dicho artículo, pues de la observación penetrante de la vida política metropolitana había aprendido que no bastaba con apelar a la esfera de los derechos y a la generosidad de las estructuras de poder, para solucionar las cuestiones conflictivas de la historia. La inconsecuencia de la República convenció a Martí de que el

---

<sup>1</sup> José Martí, *La República Española ante la República Cubana*, en *Obras Completas*, tomo 1, La Habana 1975, p. 92.

problema cubano sólo podría ser resuelto fuera de los marcos políticos del poder español. Desde este momento empieza a comprender que la lucha armada es el único camino capaz de conducir a la independencia y, por consiguiente, de separar el destino económico-político de Cuba del español. Esta fue la verdad fundamental que derivó Martí de las contradicciones imperialistas en el seno de la Metrópoli, culminando con ella su etapa de preparación profesional y política.

En 1874 abandonó Martí España. Se iniciaba una época peregrina cuyas principales etapas fueron: México, Guatemala y Cuba, en la que su pensamiento se abrió a las múltiples necesidades de su patria América.

De la abundante producción literaria de esta época, dos trabajos merecen especial mención: *Guatemala* y *La riqueza de Guatemala*. En ellos aparecen ya claramente definidos los lineamientos fundamentales por los que habrá de discurrir el pensamiento futuro del Apóstol.

En su obra *Guatemala* sostiene Martí que la conquista de América fue posible básicamente por la desunión reinante entre los nativos a la llegada de los españoles quienes, con gran sentido práctico, supieron usarla para sus propósitos conquistadores. De la constatación de este hecho histórico extrae Martí el tema, capital en toda su obra, de la unidad americana. Para él los pueblos de América podrán salvarse sólo mediante la unión. "Puesto que la desunión fue nuestra muerte, ¿qué vulgar entendimiento ni corazón mezquino ha menester que se le diga que de la unión depende nuestra vida?"<sup>2</sup>

En esta obra se hayan expuestas otras dos tesis esenciales del pensamiento martiano. La primera de ellas, referente al problema de la riqueza nacional, declara que la riqueza exclusiva es injusta, y aboga por la distribución de la misma.<sup>3</sup> La segunda plantea la cuestión indígena que afrontan las jóvenes naciones americanas como uno de los más tristes resultados de la dominación colonial sufrida, en la cual los indios fueron aplastados y reducidos a la condición de bestias. Resucitarles el hombre que llevan dentro, debe ser la tarea primera de todos aquellos que aspiren a una patria libre.<sup>4</sup>

Esta última idea es profundizada por Martí en su ensayo sobre *La riqueza de Guatemala*, donde vincula el futuro de la revolución americana a la raza indígena. He aquí sus palabras: "La mejor revolución será aquella que se

---

<sup>2</sup> José Martí, *Guatemala*, en *Obras Completas*, tomo 7, La Habana 1975, p. 118.

<sup>3</sup> Cfr. José Martí, *Ibid.*, pp. 134 y sgs.

<sup>4</sup> Cfr. José Martí, *Ibid.*, pp. 157 y sgs.

haga con el ánimo terco y tradicionalista de los indios."<sup>5</sup> Martí está, pues, muy lejos del concepto de revolución caudillista que tan funestas consecuencias ha tenido para nuestros pueblos americanos. Tampoco entiende Martí por revolución el conjunto de reformas que se realizan según los intereses y ambiciones político-económicos de determinados sectores progresistas de la burguesía. Martí identifica la revolución con los profundos cambios anhelados por esa masa irredenta que refleja en su mísera situación los horrores todos de la larga explotación colonial. La verdadera revolución ha de nacer de la masa indígena porque es en ella donde la dignidad americana ha sido más vilmente ultrajada y donde se contienen, por tanto, las exigencias más radicales para la reivindicación de una nueva vida.

Por las experiencias de México y Guatemala, el Martí romántico cedió definitivamente el puesto al Martí analista. Su pensamiento no será un grito desesperado ni la expresión melancólica de una América mutilada, sino un canto de esperanza real y cierta que tiene su fuente en el indestructible espíritu rebelde de las masas populares. Al Martí romántico, la dolorosa situación del indio le hubiese llevado quizás a convertirse en la expresión teórica de una conciencia desdichada. Pero al Martí para el que "la mejor manera de decir es hacer", los clamores de una América saqueada en su riqueza material y frustrada en sus manifestaciones culturales autóctonas, le llevaron al compromiso político militante.

A principios de 1878 las noticias sobre la evolución de la guerra independentista en Cuba inquietaron profundamente a Martí. Las noticias que tanto cartas como periódicos le traían a Guatemala eran confusas, pero todo parecía indicar que la acción insurreccional comenzada diez años antes tocaba a su fin sin haber conseguido su objetivo.

Poco tiempo después leería en los periódicos la triste noticia del Pacto del Zanjón por el que españoles e insurrectos se avenían a terminar las hostilidades guerreras, en base a las promesas de rápidas reformas concedidas a Cuba por la Metrópoli. Oficialmente la lucha había terminado. La coyuntura política creada por el Pacto del Zanjón permitió a Martí regresar a La Habana a mediados de ese año de 1878.

La situación en Cuba era confusa y tensa. Las reformas prometidas no se concretaban y el malestar que ello producía iba perfilando las posiciones políticas. Se hacía sentir, además, la influencia de la actividad revoluciona-

---

<sup>5</sup> José Martí, *La riqueza de Guatemala*, en *Obras Completas*, tomo 7, ed. cit., p. 163. (Aquí se publica este ensayo bajo el título *Reflexiones*).

ria de algunos jefes mambises que, como Calixto García, no habían aceptado el Pacto del Zanjón.

La presencia de Martí se notó rápidamente. Su temperamento fogoso no desperdiciaba oportunidad alguna, ya fuese pública o privada, para defender la causa de la independencia. Luego de estos primeros lances, entró de lleno en la conspiración, ajustando su lucha a las normas que el Comité Revolucionario de Nueva York había dado con el fin de coordinar y fortalecer las fuerzas separatistas.

Las actividades clandestinas de Martí fueron descubiertas; y en septiembre de 1879 era deportado para la Metrópoli. Una vez más, la represión colonial frustraba la realización de sus ideales. Pero esta vez España fue sólo una estación de paso para aquel hombre que, atormentado por el imperioso deber que imponían las cosas de la patria, concebía la misión revolucionaria como la tarea suprema de su vida.

A comienzos de 1880 llegaba Martí a Nueva York. Era el principio de su etapa definitiva. Desde su llegada se había incorporado al Comité Revolucionario de Nueva York cuyas actividades, por entonces, respondían a los planes revolucionarios del general Calixto García.

El estrecho contacto con los revolucionarios cubanos de la emigración manifestó a Martí las glorias y miserias del movimiento independentista. Junto al pasado glorioso de hombres heroicos, junto a los más nobles ideales, comprobó el Apóstol rencillas, resentimientos y prejuicios que amenazaban la unión indispensable. Martí se aplicó a extirpar estos males, poniendo especial atención en erradicar del movimiento el excesivo militarismo que le habían impregnado ciertos generales mambises.

En esta época uno de los principales problemas para la revolución en Cuba era el representado por la escasa coordinación entre civiles y militares, nacida del cierto desprecio que éstos últimos mostraban hacia los primeros en los que veían, por la experiencia de la Guerra de los Diez Años, el peligro de una injerencia contraproducente. Esto explica la preocupación de los generales mambises por estructurar el movimiento insurreccional militarmente. Frente al peligro del militarismo, Martí expuso la necesidad de una revolución nacida del pueblo y conquistada por las fuerzas del pueblo. Había, pues, que infundir ese espíritu nuevo en el movimiento. Y ciertamente nadie mejor que Martí para realizar tan importante y delicada misión. A partir de entonces su vida quedó definitivamente ligada al movimiento revolucionario cubano.

Con el fracaso de la intentona revolucionaria de 1880, conocida por el nombre de La Guerra Chiquita, Martí confirmó sus aprensiones sobre los fallos estructurales del movimiento patriótico. No se podía continuar comprometiendo la causa de la patria con brotes aislados de rebelión que, condenados al fracaso, no conseguían otra cosa sino desmoralizar a la ya cansada población cubana. La lucha tenía que continuarse, sí; pero sobre una base sólida que permitiese desplegar la guerra en forma coherente y contundente.

El punto de partida para semejante empresa, pensaba Martí, no podía ser otro que la unidad de los cubanos todos, puesto que la unidad del movimiento revolucionario había de surgir como consecuencia de la unidad del pueblo. Sin un pueblo unido no habría garantía alguna de triunfo para la revolución. Precisamente por esta concepción de una revolución popular, criticó Martí, como decíamos anteriormente, el autoritarismo militar que se había intentado imponer al movimiento revolucionario. Y ahora, esta concepción revolucionaria le llevaba a desacuerdos con algunos jefes veteranos que entendían la guerra de la independencia casi como el desahogo de una pasión privada.

En efecto, a mediados de 1884, Martí tuvo la oportunidad de convivir con Máximo Gómez y Antonio Maceo. Los dos legendarios jefes mambises habían venido a Nueva York para ultimar los preparativos de una nueva empresa bélica. Martí, que al principio había secundado los planes de ambos jefes, descubría ahora el peligro que la mentalidad autoritaria-militarista, de Gómez en especial, representaba para el desarrollo de la revolución en Cuba. Martí se encuentra así ante un doloroso dilema. De una parte, su amor patriótico le urgía el inicio de la lucha y, de otra, su conciencia política condenaba la forma que se quería imponer a la revolución. Por verdadero amor patriótico Martí falló a favor de los dictámenes de su conciencia política. Sin intrigas ni espavientos, declaró su inconformidad con la línea política dada al movimiento y calladamente, para no perjudicar a la patria contribuyendo a divisiones estériles, se separó de él.

Esta actitud principista asumida por Martí no debe entenderse como una actitud nacida de la terquedad del intelectual que desea mantener su pureza a toda costa. No. Martí, lo ha probado su vida entera, no era de ese tipo de intelectuales. La decisión martiana refleja al revolucionario íntegro y lúcido; al revolucionario consciente que no admite componendas en las cuestiones fundamentales. Y para Martí, la forma de plantear e iniciar la

revolución era una cuestión esencial en la que no se podía transigir. Porque si la república será tal como la engendre la revolución, a ésta corresponde entonces realizarse mediante formas que anuncien o adelanten ya, de manera palpable para las masas, los contenidos políticos a cuya conquista se orienta la acción independentista. La revolución debe así estar configurada por los ideales que persigue; sus estructuras deben ser un anuncio del nuevo orden que se postula. La fidelidad a estas ideas fue lo que impidió a Martí dar su apoyo a los planes de Gómez, quien pretendía iniciar un movimiento revolucionario marcadamente autoritario y caudillista.

Aunque esta ruptura llevó al Apóstol a unos años de silencio, ello no significó un aislamiento de los asuntos de la patria. Martí, además de revisar y profundizar su pensamiento, se dedicó con ahinto a la concientización política de las capas más humildes de los emigrantes cubanos de Nueva York. El "Maestro" se preparaba para su gran tarea.

En 1887, con motivo de la conmemoración del 10 de octubre, Martí rompió su silencio con un discurso en el que subrayaba el ideal democrático que tenía que animar al movimiento independentista cubano. Sus posiciones de 1884 se habían consolidado, y el momento de extenderlas había llegado.

Pero las preocupaciones de Martí no nacían sólo de los problemas de su sufriente Cuba, sino que tenían su fuente central en el destino confuso e incierto que las manifestaciones imperialistas de los Estados Unidos de América amenazaban imponer a las jóvenes repúblicas hispanoamericanas. Por eso, sin descuidar sus deberes para con Cuba, consagró especial atención a los rumbos que tomaba la política norteamericana. Temía los afanes de extensión de la pujante nación del Norte, porque veía en ellos el peligro mayor para el futuro desarrollo político, económico y cultural de nuestros pueblos latinos.

En los años de 1889 y 1891, los afanes expansivos de los USA se convirtieron en voluntad expresa de dominación, tal como lo mostraron las mociones y estrategias de sus representaciones en la Conferencia Internacional Americana y en la Comisión Monetaria Internacional Americana. En ambos acontecimientos participó Martí denunciando abiertamente el peligro imperialista que se cernía sobre Hispanoamérica. A partir de entonces el águila de Washington fue siempre para él "el águila temible".<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> José Martí, *Versos sencillos*, en *Obras completas*, tomo 16, La Habana 1975, p. 61.

De capital importancia para la comprensión del pensamiento antiimperialista de Martí es el estudio que dedicó a la Comisión Monetaria, publicado en mayo de 1891 por *La Revista Ilustrada* de Nueva York, en el cual, con una clarividencia política extraordinaria, advirtió a los pueblos hispanos de América sobre las "razones ocultas" de la invitación a la unidad formulada por el gobierno de los USA. Por su contenido, este texto puede ser considerado como la primera denuncia seria del imperialismo norteamericano, y como un genial avance de la moderna teoría de la dependencia. Recordamos aquí tan sólo aquel pasaje en el que Martí afirma: "Quien dice unión económica, dice unión política. El pueblo que compra, manda. El pueblo que vende, sirve. Hay que equilibrar el comercio, para asegurar la libertad. El pueblo que quiere morir, vende a un solo pueblo, y el que quiere salvarse, vende a más de uno. El influjo excesivo de un país en el comercio de otro, se convierte en influjo político."<sup>7</sup>

Meses antes, en enero de 1891, había aparecido en *El Partido Liberal* de México el ensayo titulado: *Nuestra América* que es, sin duda, el más importante para conocer el pensamiento americanista del Apóstol. *Nuestra América* no es un manifiesto americanista en el que se predique un fatuo nacionalismo o en el que se cante la superioridad de los valores autóctonos de nuestros pueblos, sino que es, fundamentalmente, un programa político-cultural establecido en base a las necesidades más urgentes del continente. No hay romanticismo en la afirmación del hombre natural, de la Naturaleza americana. La afirmación de estos elementos cumple una determinada función política porque únicamente a partir de ellos podrá realizarse una liberación total. *Nuestra América* no es un canto a un pasado glorioso ni una invitación de retorno a él. Martí, que está mucho más cerca de Marx que de Rousseau, afirma lo natural, lo nuestro, para poder mostrar mejor el proceso de inversión de valores producido por el dominio colonial. Con la colonización se impuso a América una serie de costumbres y tradiciones que impidieron el desenvolvimiento de sus culturas nativas. De esta manera se produjo la típica sustitución de valores que toda potencia imperial realiza, y por la que se engendran esas criaturas deformes, sietemesinas, que son las colonias. Este deplorable cuadro lo describió Martí con plasticidad asombrosa al escribir: "Eramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Eramos una

---

<sup>7</sup> José Martí, "La Conferencia Monetaria de las Repúblicas de América", en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 160.

máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norte América y la montera de España."<sup>8</sup>

En la perspectiva martiana, la afirmación de lo nativo encierra una carga política innegable, ya que implica un llamado a la conciencia nacional-continental frustrada por la dominación colonialista. *Nuestra América* es, pues, el grito de un colonizado liberado a sus hermanos que, ofuscados por las mistificaciones colonialistas, no han roto aún con las viejas formas adquiridas durante el período de esclavitud, perpetuando en formas políticas aparentemente nuevas el espíritu de servilismo extranjero por el que se menosprecia lo más auténtico de sus naciones.

Martí alerta contra esa actitud ingenua, tan común en los pueblos recién independizados, de creer que la dependencia colonial se suprime con la derrota de los ejércitos imperiales y con la consiguiente proclamación de una república. Para él, tal suceso, si no va acompañado de un profundo proyecto libertario orientado a erradicar todas las deformaciones creadas por la dominación extranjera, tanto económicas como políticas, no será más que un simple cambio de formas. Por ello advertía proféticamente: "El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu."<sup>9</sup>

La independencia, en cuanto resultado de ese espíritu nuevo fraguado a lo largo de la guerra anticolonial, no es la culminación del proceso de liberación, sino su verdadero punto de partida. Esto fue lo que "olvidaron" las jóvenes repúblicas de Hispanoamérica, en las que el poder fue estrenado por una burguesía "criolla" que veía la independencia como el camino obligado para la consolidación de sus intereses de clase, dado el agobio asfixiante de las medidas económicas impuestas por la Metrópoli. La independencia es así instrumentalizada por los intereses de una clase no representativa de las necesidades populares. Y esta clase, al vincularse a los grupos dominantes de otros países imperialistas, neutraliza las fuerzas libertarias que habían animado la contienda de la emancipación. Pero estas burguesías, aunque mucho presumen de dirigir países independientes y de autocalificarse como burguesías "nacionales", no son más que un producto híbrido y exótico. Ellas son la imagen perfecta del buen colonizado, y piensan, por tanto, en los mismos términos que sus colonizadores. La independencia es para ellas la oportunidad esperada de poner en práctica su "narcisismo voluntarista", como diría Frantz Fanon. Las repúblicas que

---

<sup>8</sup> José Martí, *Nuestra América*, en *Obras Completas*, tomo 6, ed. cit., p. 20.

<sup>9</sup> José Martí, *Ibid.*, pág. 19



controlan surgen a imagen y semejanza de la odiosa, pero envidiada, Metrópoli. Tal es la triste realidad que denuncia Martí en su ensayo *Nuestra América*.

Vemos, pues, que no escapó al penetrante sentido político de Martí que el grave problema con el que tenían que enfrentarse las naciones hispanoamericanas estaba en esa herencia colonialista de siglos, cuya anulación requería una ardua tarea de reeducación global que despertase en las masas populares nuevos valores sacados de la realidad de nuestros países. Por ello, al mismo tiempo que fustigaba duramente a aquellos "hombres de siete meses" que, por falta de amor a su tierra, se avergüenzan de su origen y rinden homenaje a los valores del invasor extranjero, establecía la primacía de lo americano como defensa de lo más sufriente de nuestros pueblos: la masa indígena, el campesino pobre, el mestizo, el negro. Su fe en América, es la fe en los desheredados de América, en aquellos que el conquistador pisoteó con más fuerza y que estaban siendo completamente marginados en las nuevas repúblicas dominadas por esas burguesías exóticas.

Por la burguesía, los vicios de la colonia corroen la república: la soberbia de las ciudades capitales, el desprecio a los campesinos y a la raza aborígen, etc.<sup>10</sup> Contra estas repúblicas de imitación, en las que la colonia previve, se levanta Martí para recordar que es en el pueblo donde están las verdaderas reservas de América, y que esa gigantesca empresa de rescatar a América de las deformaciones colonialistas, sólo es realizable por el pueblo.

En noviembre de 1891 viajó Martí a Tampa donde pronunció uno de los discursos más famosos de cuantos pronunciara en su vida, conocido por el título de *Con todos y para el bien de todos*. En este discurso exponía las características esenciales que habrían de definir a la revolución cubana. Martí invitaba a deponer las rencillas y los celos que tanto habían perjudicado a la causa de la patria y a unirse bajo "esta fórmula del amor triunfante: con todos y para el bien de todos".<sup>11</sup>

Otro punto muy revelador de este discurso es aquel en que Martí criticaba el racismo de ciertos grupos cubanos de la inmigración que miraban al elemento negro de Cuba con desdén. El racismo es algo que repugna a la mente martiana cuya preocupación máxima era la integración de los

---

<sup>10</sup> Cfr. José Martí, *Ibid.*, pp. 19 y sgs.

<sup>11</sup> José Martí, "Discurso con todos y para el bien de todos", en *Obras Completas*, tomo 4, La Habana 1975, p. 279.

cubanos todos bajo una única bandera de amor y respeto al hombre, que, a su juicio, debía ser la norma suprema de la futura república. "Yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre. En la mejilla ha de sentir todo hombre verdadero el golpe que reciba cualquier mejilla de hombre."<sup>12</sup>

El humanismo inclusivista que revelan estas palabras es la constante más profunda del quehacer político martiano, y la piedra angular de la reconstrucción del movimiento revolucionario cubano. Martí hace política porque ama. La fuerza fecunda de su palabra radica en el mensaje de amor que predica. Su fórmula de "con todos y para el bien de todos" es la síntesis del estado político al que aspiran los pueblos unidos, los pueblos que combaten sin odios ni rencores. La revolución, por consiguiente, debe realizarse de tal forma que encuentren cabida en ella todos los sectores del pueblo cubano. La revolución de Martí no excluye. Ella es, por el contrario, un gran proceso envolvente en el que se aniquilan las diferencias mediante el triunfo del amor sobre el odio.

El nacimiento del Partido Revolucionario Cubano, a principios de 1892, fue el primer resultado práctico de la "fórmula del amor triunfante". El Partido surgió como un frente amplio de lucha en el que, por el espíritu integrador del "Maestro", la „revolución de ayer“ y la „revolución de hoy“ se fundieron bajo un programa común. Martí era el alma del Partido, y trabajaba infatigablemente para consolidarlo. A través de las páginas de „Patria“, el periódico del Partido, extendió Martí sus ideales de unidad y conciliación. Esta tarea era insoslayable, puesto que las discrepancias e intenciones divisionistas se seguían presentando; y ello a pesar de que con la fundación del Partido se había resuelto el viejo problema suscitado entre militaristas y civilistas, mediante la creación de dos jefaturas, una civil y otra militar, cuyos jefes eran Martí y Gómez respectivamente. Durante estos años de preparación de la lucha armada, Martí vivió atormentado por la idea de que cualquier malentendido o frase poco meditada pudiese abrir las viejas heridas del 78 y el 84. En esta tensión permanente procuraba Martí conjugar la labor de agitación política con la de esclarecimiento ideológico sobre los fines del movimiento revolucionario.

La labor del Partido Revolucionario Cubano culminó en 1895 con el estallido de la guerra independentista. Martí viajó a Santo Domingo para unirse a las tropas que desde esa nación habrían de dirigirse a Cuba bajo el mando del general Máximo Gómez. El 25 de marzo de ese año redactó, en

---

<sup>12</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 270

Montecristi, el Manifiesto de la Revolución. Documento éste que refleja la madurez de su pensamiento político, recogiendo en un todo programático sus ideas sobre la concepción de la revolución y sobre las vías por las que debía realizarse, para que con el triunfo se garantizase el establecimiento de una república democrática en la línea de la "fórmula del amor triunfante: con todos y para el bien de todos".

Pero Martí no llegó a ver la proclamación de Cuba como estado independizado formalmente, pues a poco del inicio de la lucha, el 19 de marzo de 1895, moría en Dos Ríos en acción de guerra contra el ejército español. El día anterior a su muerte había comenzado una carta a su querido amigo mexicano Manuel Mercado en la que plasmaba la honda preocupación que le producía el destino de Cuba, país pequeño, frente al coloso del Norte.

Por esto, para Martí, independizar a Cuba es, primero, arrancar de América los últimos restos del colonialismo español y, segundo, afianzar la unión de las jóvenes repúblicas hispanoamericanas para contener así los impulsos imperialistas de los Estados Unidos. Tal era el propósito martiano que se explicitaba nítidamente en esa carta, su último documento, al escribir: "Ya 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 realizarlo – 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."<sup>13</sup>

No queremos terminar esta sucinta exposición del ideario martiano sin aludir a una de sus contradicciones más saltantes. La visión antiimperialista de Martí, consciente y coherentemente elaborada, se compagina difícilmente con su pensamiento sobre la realidad social hispanoamericana, que excluye sistemáticamente el conflicto de las clases sociales. Restrindiendo el tema a la problemática cubana, comprobamos que los análisis martianos no contienen, ni siquiera como factores auxiliares, criterios de diferenciación clasista. El por qué de esta ausencia es de difícil explicación, máxime cuando se tiene presente que sus obras y experiencias demuestran que conoció las doctrinas socialistas y que – como veremos en el capítulo segundo – durante su prolongada estancia en Norteamérica fue testigo de encarnizadas luchas sociales, animadas sobre todo por el espíritu combativo de los obreros europeos emigrados.

---

<sup>13</sup> José Martí, "Carta (inconclusa) a Manuel Mercado", en *Obras Completas*, tomo 20, La Habana 1975, p. 161.

La explicación más sistemática de esta contradicción del pensamiento martiano la ha dado Roberto Fernández Retamar en su estudio: 'Martí en su (tercer) mundo'<sup>14</sup>, cuyas conclusiones son aceptadas con bastante unanimidad por otros estudiosos cubanos de la obra del apóstol. La interpretación de Fernández Retamar parece surgir que Martí margina el problema de la lucha de clases en el ámbito nacional cubano por razones estratégicas obvias. Martí habría visto que la tarea inmediata era la de lograr la independencia de Cuba y que dicha tarea no podría ser cumplida sin el concurso armonioso de todo el pueblo cubano. Frente a semejante coyuntura política, sabiendo que un planteamiento del conflicto de clases hubiese quebrado la unidad popular requerida por la guerra de liberación nacional, Martí habría entendido que lo que exigía aquel momento histórico determinado no era otra cosa que la urgente consolidación de un amplio movimiento revolucionario de carácter nacionalista, que, uniendo los esfuerzos de todos, fuese la expresión disciplinada de la voluntad de un pueblo entero dispuesto a oponerse, en bloque, al opresor extranjero. A este espíritu respondió el Partido Revolucionario Cubano, organización de estructuras integradoras que reunió en sí "a los hombres de todas condiciones y grados de fortuna", como dijera Martí.

Que la actividad política de Martí se centra en la consecución de la unidad nacional, es un hecho indiscutible. Sin embargo, lo que ya es menos indiscutible es el uso que se hace de este hecho en la interpretación de Fernández Retamar, donde se le utiliza como resorte de ajuste. La unidad nacional es, ciertamente, una obsesión para Martí, pero no es la causa por la que su pensamiento margina la problemática de la lucha de clases. A nuestro juicio, el silencio de Martí sobre este problema obedece a razones que no son sólo de estrategia. Decir que "deja de lado temporalmente este problema en aras de la unidad revolucionaria"<sup>15</sup>, es forzar una verdad del pensamiento del Apóstol para hacer entrar en ella un elemento otro que no expresa, pero que quizás a nosotros nos convenga ponerlo dentro. El problema, a nuestro modo de ver, no es de estrategia sino de principios.

Creemos, en efecto, que es mucho más conforme al espíritu de Martí decir, simple y llanamente, que su silencio significa el rechazo abierto de su sensibilidad intelectual a la temática de la lucha de clases. Martí está profundamente convencido de la viabilidad de una sociedad fundada sobre

---

<sup>14</sup> Cfr. Roberto Fernández Retamar, "Martí en su (tercer) mundo", en *Ensayo de otro mundo*, La Habana 1967, págs. 19-60

<sup>15</sup> Roberto Fernández Retamar, *Ibid.*, pág. 40

sentimientos de amor, donde las diferencias sociales pierdan su carácter antagónico. La fe ciega en la fuerza del amor es algo que no se puede olvidar en Martí. Según él, frente al odio que hiere y separa, hay que colocar el amor que cura y une. Y es precisamente esa fe en el amor la que le impide analizar la sociedad en términos clasistas. Lo primario es el hombre, y a la capacidad humana de amar rinde culto Martí. Nada de extraño tiene, pues, que considere la lucha de clases como una fuerza histórica basada en el odio que conviene neutralizar en nuestras repúblicas mediante la creación de sociedades hermanadas en las que se asegure el bienestar de todos.

Martí no aplazó tácticamente el problema de la lucha de clases, sino que quiso conjugarlo con una doctrina de convivencia social edificada sobre la base sólida del amor humano. Por consiguiente, si consumió su vida por lograr la creación de un frente amplio que fuese capaz de obtener la independencia no fue como táctica para realizar, primero, una revolución democrática-burguesa de tipo nacionalista que expulsase al extranjero y pasar, luego, a desencadenar la lucha de clases que posibilitase el tránsito a una revolución socialista. No. Para Martí el socialismo no constituye nunca una alternativa política para nuestros pueblos. Sus críticas al sistema capitalista no le llevan a romper con dicho sistema, ni a plantear tampoco una alternativa distinta. En realidad, más que en clases y sistemas, Martí se fija en los hombres. Las posibilidades de mejoramiento humano son la raíz de su esperanza futura en una revolución purificadora que engendre una sociedad sin odios, donde las desaveniencias se arreglan por vía pacífica y democrática.

Muy ilustrativos para este punto resultan los estudios martianos sobre los conflictos sociales en los Estados Unidos. Martí se identifica con la causa de los trabajadores aceptando incluso sus métodos violentos para oponerse a las injusticias de los patronos. Denuncia la tiranía comercial implantada por los crecientes monopolios y las nefastas consecuencias socio-económicas que origina. "El monopolio, dice, está sentado, como un gigante implacable, a la puerta de todos los pobres."<sup>16</sup> Comprende, en fin, la enseñanza medular de la violencia proletaria frente a los capitalistas: "Este mundo es horrible; ¡créese otro mundo!"<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> José Martí, "La procesión moderna", en *Obras Completas*, tomo 10, La Habana 1975, p. 84

<sup>17</sup> José Martí, "Un drama terrible", en *Obras Completas*, tomo 11, La Habana 1975, p. 338.

Sin embargo, a pesar de estas posiciones radicales, Martí no ve en el socialismo ese otro mundo nuevo. Para él, ese mundo otro ha sido ya conquistado – al menos teóricamente – por la república democrática. La lucha de clases le coloca ante una alternativa que no es la de capitalismo o socialismo sino la de monarquía o república, ya que el choque violento entre las clases le parece ser un producto típico de los estados monárquicos, por el que se expresa el grado de descomposición política alcanzado por dichos estados, y, asimismo, la necesidad de superarlas. Y según Martí, la república democrática es la más perfecta superación del estado monárquico. En consecuencia, los problemas del estado monárquico no deben de sobrevivir en la república. Frente a la libertad, la igualdad y la fraternidad republicanas deben desvanecerse todos los antagonismos sociales creados por el viejo orden. "Como gotas de sangre que se lleva la mar eran en los Estados Unidos las teorías revolucionarias del obrero europeo, mientras con ancha tierra y vida republicana ganaba aquí el recién llegado el pan, y en su casa propia ponía de lado una parte para la vejez." <sup>18</sup>

Justamente con esa fraternal vida republicana contaba Martí para curar la tradición clasista de los obreros emigrados de Europa que, acostumbrados a regímenes despóticos, seguían prefiriendo sus antiguas formas de lucha a la del sufragio universal. "A barcadas viene el odio de Europa; a barcadas hay que echar sobre él el amor balsámico."<sup>19</sup>

Por todo lo anterior, cuando se desata la lucha social en los Estados Unidos, Martí no la interpreta como una ley histórica inherente al sistema republicano, sino más bien como el síntoma evidente de la descomposición de la vida democrática. La república se degrada, y los males propios de la monarquía amenazan con destruirla. La lucha de clases no pone en crisis el deber ser de la vida republicana, puesto que, para decirlo con palabras martianas, su aparición se produce en una república traicionada, donde el antagonismo entre los intereses de las clases sociales más que postular la liquidación del orden democrático republicano, demuestra que tal orden ha sido invalidado por la avaricia de los ricos que, en su apetito insaciable de riquezas, han resucitado un orden social injusto que se creía superado para siempre.

La pureza del orden republicano en su deber ser queda inmaculada, pues la lucha de clases que lo estremece aparece como un efecto ajeno a los

---

<sup>18</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 335

<sup>19</sup> José Martí, "La procesión moderna", ed. cit., p. 80.

principios de su sistema. La reaparición del conflicto social en la república indica que ésta "por el culto desmedido a la riqueza, ha caído, sin ninguna de las trabas de la tradición, en la desigualdad, injusticia y violencia de los países monárquicos".<sup>20</sup>

No hace falta, por tanto, un orden distinto. Basta con reforzar las fuerzas del bien y de la libertad para evitar que la república "caiga", retrocediendo, en las situaciones del estado político sobre el que se había erguido como su negación superadora.

La experiencia de la lucha de clases en los Estados Unidos conmina a Martí a reforzar, frente a esa república que se había convertido "en una monarquía disimulada", los ideales justicieros del verdadero espíritu republicano, viendo en ello la mejor forma de impedir el resurgimiento de los antagonismos sociales propios de los estados tiránicos. De aquí que el ideal de una república democrática propuesto para Cuba, no sea en la mente del Apóstol una simple meta estratégica, sino el definitivo estado político que deseaba ver imperando en su patria.

Esta limitación del pensamiento martiano, unida a otras que no tenemos tiempo de cuestionar en este capítulo, muestra que, a pesar de sus muchos puntos de coincidencia con el marxismo, Martí no fue un marxista. Tampoco puede ser considerado como un pensador inscrito dentro de los moldes de una mentalidad burguesa más o menos avanzada. Porque si es cierto que su pensamiento no llega, en conjunto, a posiciones rigurosamente marxistas, también es cierto que el horizonte de las doctrinas burguesas, incluso el de las más liberales, le resulta sumamente estrecho. Sus críticas a las condiciones sociales creadas por el capitalismo, aún cuando no le llevan a romper abiertamente con el sistema burgués, le sitúan muy por encima de los simples ideales reformistas expuestos por otros pensadores americanos de su época.

Martí no cuadra, en fin, dentro del pensamiento burgués porque el punto de partida de su reflexión teórica no se inserta en la racionalidad de los grupos dominantes. La reflexión martiana parte de las aspiraciones de los oprimidos puesto que con ellos "había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores".<sup>21</sup>

La causa de los explotados ofrece a Martí una racionalidad distinta que le permite desarrollar un pensamiento de protesta y de negación de la realidad

---

<sup>20</sup> José Martí, "Un drama terrible", ed. cit., p. 335.

<sup>21</sup> José Martí, *Nuestra América*, ed. cit., p. 19.

impuesta por las castas dominantes. Dispone, pues, el elemento esencial para romper con el sistema capitalista en general; sin embargo, no rompe sino con una parte del mismo: el colonialismo. ¿Porqué? Aunque el esclarecimiento de este por qué supone una revisión total del pensamiento del Apóstol, bástenos aquí indicar la verdad fundamental sobre la que se debe fundar, y que en forma resumida nos parece que se puede enunciar así: cuando Martí habla de opresores y oprimidos se refiere, substancialmente, a la contradicción producida entre colonizadores y colonizados; no a la de burgueses y proletarios. Por consiguiente, si en el ámbito de la colonia tan oprimidos son los indios y mestizos como las castas burguesas criollas, la anulación de la contradicción colonialista es la tarea de un pueblo que, superando los distingos clasistas, se lanza unido a la guerra de liberación nacional. Conquistada la libertad e implantada una república basada en el espíritu unitario y fraternal consolidado por la guerra, no hay razón alguna para esperar el resurgimiento del conflicto de clases; pues el rompimiento del yugo imperialista implica la disolución de la contradicción primaria. No hay, por tanto, razón alguna para introducir en el orden republicano, bajo la forma de burgueses y proletarios, la contradicción insalvable del viejo sistema imperial, puesto que si en éste el antagonismo entre colonizadores y colonizados es absoluto y exige la destrucción del sistema, en la república, por el contrario, el arreglo pacífico de los intereses de las diversas capas sociales está asegurado por sus estructuras democráticas. La dialéctica de lucha, expresión de la violencia antiimperialista de los colonizados, es integrada, en tanto que fuerza purificadora, en esa dialéctica del amor triunfante que deben describir las relaciones sociales dentro de la vida republicana.

El rechazo martiano a la realidad histórica de la lucha de clases en el orden republicano verdadero se hace más incomprensible todavía si se tiene en cuenta que, a pesar del carácter interclasista concedido al bloque de los oprimidos – para oponerlo así como un todo al conjunto de los colonizadores –, su pensamiento no se desarrolla en base a una ideología interclasista sino que se nutre de las experiencias sufrimientos, y aspiraciones de aquellos que, por representar más auténticamente lo original nuestro, más brutalmente sienten sobre ellos el peso del explotador sistema colonial. En este sentido, su pensamiento, en cuanto sistematización teórica de las esperanzas indígenas, de los intereses del campesinado pobre y de los anhelos de igualdad del mestizo y del negro



despreciado, presenta una carga clasista innegable que es el verdadero eje de sus formulaciones anticolonialistas.

Aquí se descubre un desequilibrio, quizás el mayor, en el pensamiento de Martí: reconoce que la situación de las masas americanas es un problema político motivado por la dependencia colonial, que se resolverá no por llamadas a la conciencia moral de los colonizadores sino por una guerra abierta contra el sistema imperante que han impuesto. Sin embargo, al abordar el problema social dentro de un contexto nacional, no aplica el mismo principio de demarcación radical de los intereses. Inconsecuentemente, a este nivel, Martí hace gala de una fe extraordinaria en la bondad de la naturaleza humana, por la cual el conflicto social adquiere una significación distinta. Los conflictos sociales son ahora problemas eminentemente morales. La solución de los mismos habrá de buscarse, pues, no en el cambio del sistema político, sino en la creación de una conciencia moral, generosa y justiciera que armonice, sin parcialidades, los intereses de todos.<sup>22</sup>

La constatación de este desequilibrio no empequeñece absolutamente en nada el impacto del mensaje del pensamiento martiano. La obra de Martí, en su conjunto, es, tanto teórica como prácticamente, la obra de un hombre comprometido que se ha impuesto como deber insoslayable el desenmascarar en forma coherente y rigurosa la realidad enajenante creada por el colonialismo. Esta es la dimensión fundamental del pensamiento del Apóstol, y la que lo convierte, como dice acertadamente Fernández Retamar en el estudio citado, en la primera voz de eso que hoy se ha dado en llamar "Tercer Mundo".

---

<sup>22</sup> Sobre este aspecto sería interesante analizar la influencia cristiana (o de concepciones religiosas en general) en el pensamiento de Martí.

## II. José Martí y el socialismo

### Nota previa

En este capítulo queremos estudiar un aspecto concreto en la obra de José Martí, a saber, su idea del socialismo y, especialmente, del socialismo marxista. Debemos aclarar, sin embargo, que el enfoque y el modo de exponer el tema se deben a las exigencias de otra investigación mayor de la cual el presente capítulo originalmente es parte<sup>1</sup>; y en la que se buscaba presentar, en base precisamente a la figura ejemplar de Martí, un momento realmente representativo de recepción del marxismo en nuestra historia cultural del siglo XIX.

Es, en efecto, sumamente instructivo ver cómo Martí, que había tenido oportunidad de presenciar la discusión de ideas socialistas utópicas en círculos obreros mexicanos – recuérdese que fue elegido delegado al Congreso Obrero de México en 1876<sup>2</sup> –, insistía precisamente en la necesidad de diferenciar y aclarar el término mismo de socialismo: "... Lo primero que hay que saber es de qué clase de socialismo se trata, si de la Icaria cristiana de Cabet, o de las visiones socráticas de Alcott, o el mutualismo de Prudhomme, o el familisterio de Guisa o el Colins-ismo de Bélgica, o el de los jóvenes hegelianos de Alemania ..."<sup>3</sup>

Por esto Martí, aunque sus citas o referencias a Bakunin, Fourier, Proudhon, Saint-Simon e incluso a Marx resultan un tanto escuetas, recalca siempre el aspecto diferenciante de manera certera. O sea que habla poco, pero señalando siempre la nota distintiva; asociación integral, mutualismo, colectivismo, comunismo, etc.

De donde se puede deducir por otra parte que Martí sabía mucho más sobre las corrientes socialistas de su tiempo, de lo que se encuentra explícitamente expresado en sus escritos. Y es muy posible incluso que intuye que la confrontación entre Marx y Bakunin adquiriría una significación central tanto para la definición del socialismo como para la organización de las formas de lucha social. Pues es curioso constatar que

---

<sup>1</sup> Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *Ein anderer Marxismus? Die Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Mainz 1995

<sup>2</sup> Cfr. Paul Estrade, "Un socialista mexicano: José Martí", en *Coloquio Internacional*, En torno a José Martí, Bordeaux 1974, pp. 233-285

<sup>3</sup> José Martí, "Cuadernos de Apuntes", en *Obras Completas*, Tomo 21, La Habana 1975, p. 386

Martí se detiene excepcionalmente en el análisis de los planteamientos de Marx y de Bakunin, deteniéndose por cierto más en Bakunin que en Marx. Es más, hay razones para sospechar que la figura de Bakunin le era más simpática a Martí que la de Marx. Pues, por ejemplo, si recuerda a Marx con formula ambivalente como "aquel alemán de alma sedosa y mano férrea"<sup>4</sup>, recordara al revolucionario ruso de forma casi cariñosa como "aquel tierno y radioso Bakunin"<sup>5</sup>; o como le llamara en otra ocasión "... Miguel Bakunin, este generalísimo y evangélico iluso que ni a los gobiernos ni a Dios creía necesarios."<sup>6</sup> Pero detengámonos sólo en su visión de Marx, que es la que aquí nos interesa.

El texto martiano más instructivo para ver la visión que Martí tenía de Marx es, sin duda, su informe o carta del 29 de marzo de 1883 a La Nación, de Buenos Aires. Martí, con motivo de la reciente muerte de Marx, informa sobre la conmemoración del hecho en Nueva York, aprovechando la ocasión para expresar sus ideas sobre la persona y la obra de Marx. Interesante es apuntar que lo que primero destaca Martí es la opción de Marx por los oprimidos, viendo precisamente en esa opción la razón fundamental para rendirle honor y reconocimiento. Este es justo el comienzo de su texto: "Karl Marx ha muerto. Como se puso del lado de los débiles, merece honor."<sup>7</sup> Cabe señalar que con ello Martí abre toda una tradición en la recepción de Marx en América Latina; ya que, privilegiando justo la opción de Marx por los pobres, anticipa la perspectiva que luego será fundamental para el acercamiento a Marx en muchos intelectuales latinoamericanos, especialmente los cercanos al movimiento de la teología de la liberación.

Pero Martí sabe también de la labor internacionalista de Marx, sabe de su trabajo teórico en favor de una fundamentación científica de la práctica transformadora del mundo. O sea que Martí sabe que Marx no se pone sólo emocionalmente del lado de los pobres ni busca sólo soluciones filantrópicas. Martí sabe, en fin, que "la Internacional fue su obra ..." y que "Karl Marx estudió los modos de asentar al mundo sobre nuevas bases, y

---

<sup>4</sup> José Martí, "Cartas de Martí", en *Obras Completas*, Tomo 13, La Habana 1975, p. 245. Aquí tenemos un ejemplo, por lo demás, de lo que decíamos antes en el sentido de que Martí escribe con formulas apretadas que indican un saber mucho más amplio; pues cómo no ver en ese calificativo de Marx como hombre de "mano férrea" una alusión directa a su manera de actuar en el marco de la Primera Internacional.

<sup>5</sup> José Martí, "Cartas de Martí", en *Obras Completas*, Tomo 9, La Habana 1975, p. 388

<sup>6</sup> José Martí, "Libros Nuevos", en *Obras Completas*, Tomo 13, La Habana 1975, p. 440

<sup>7</sup> José Martí, "Cartas de Martí", en *Obras Completas*, Tomo 9, La Habana 1975, p. 388

despertó a los dormidos. Y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos."<sup>8</sup> Y todavía más claro, si cabe, puede ser este juicio en el que Martí vuelve a reconocer en íntima unión las dos facetas centrales de Marx: "... Karl Marx, que no fue sólo movedor titánico de las cóleras de los trabajadores europeos, sino veedor profundo en la razón de las miserias humanas, y en los destinos de los hombres, y hombre comido del ansia de hacer bien."<sup>9</sup>

Al mismo tiempo sin embargo avisa Martí sobre los límites de la solución propuesta por Marx. Y es que Martí, apostando por fuerzas más fuertes que la ira, la dureza o el odio en el hombre, rechaza de plano el camino de la lucha de clases: "Espanta la tarea de echar a los hombres sobre los hombres."<sup>10</sup> Frente al remedio duro de Marx prefiere Martí el "remedio blando"; y por eso considera que Marx "anduvo de prisa, y un tanto en la sombra, sin ver que no nacen viables, ni de seno de pueblo en la historia, ni de seno de mujer en el hogar, los hijos que no han tenido gestación natural y laboriosa".<sup>11</sup>

Compartiendo el diagnóstico de Marx sobre el mundo del trabajo, compartiendo su opción por los oprimidos y compartiendo incluso la visión o la fe en la creación de un mundo nuevo, Martí se aparta no obstante de Marx porque para él ese mundo nuevo no puede nacer del mismo espíritu airado que se ha necesitado para derrumbar la antigua figura del mundo. El mundo nuevo, según Martí, no puede echar sus raíces en el hombre viejo, es decir, en el hombre de la dialéctica de la lucha de clases. Ese momento es importante, necesario; y Martí así lo reconoce. Pero ese momento ha de sucumbir también con el mundo que se derriva por él. Por eso Martí observa, a la vista de los obreros enardecidos por el programa de Marx, que "no son aún estos hombres impacientes y generosos, manchados de ira, los que han de poner cimientos al mundo nuevo: ellos son la espuela, y vienen a punto, como la voz de la conciencia, que pudiera dormirse: pero el acero del acicate no sirve bien para martillo fundador".<sup>12</sup>

Y quizá fuese este disentimiento, de tan profundo alcance, en lo referente al elemento último que debiera servir de fundamento al mundo nuevo, lo

---

<sup>8</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 388

<sup>9</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 388

<sup>10</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 388

<sup>11</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 388

<sup>12</sup> José Martí, *Ibid.*, pp. 388-389

que impidió que creciese en Martí el interés por el socialismo marxista o, dicho de otro modo, que sospechase en éste una corriente poco positiva para el futuro en nuestra América<sup>13</sup>; y prefiriese así no contribuir a su propagación.

Las notas anteriores sobre la idea que Martí tiene acerca del socialismo y, de manera especial, del pensamiento socialista de Marx, nos parece que son suficientes para ilustrar de forma representativa cómo en esta época contemporánea de Martí las noticias que se tienen sobre el marxismo en América Latina se limitan sobre todo a informar sobre su programa social y político, quedando marginado así el aspecto propiamente filosófico.

Pero también muestran, por otra parte, que, si bien Martí no es una excepción en el sentido de que se pudiese encontrar en su obra un aporte explícito a la recepción filosófica del marxismo en América Latina, es justo él quien en este tiempo ofrece al menos una pista filosófica nada despreciable para la recepción del marxismo entre nosotros, a saber, cuando expresa sus reservas frente a las soluciones marxistas en nombre de una socialidad futura que, por deber ser precisamente la realización histórica de una nueva humanidad regenerada y redimida, tiene que afincar sus cimientos en el espíritu concorde de la "digna conciliación"<sup>14</sup>, y no en el conflicto. Aquí se anuncia, en efecto, un rasgo profundo del humanismo inclusivista o universalista de corte casi religioso que, en la opinión de muchos representantes de la intelectualidad americana, va a ser característico de la cultura iberoamericana y que será fuente de constantes reservas frente a la concepción marxista del hombre y del mundo.

---

<sup>13</sup> Sobre Martí y el marxismo puede verse nuestro artículo "Anotaciones sobre el pensamiento de José Martí y la posibilidad de interpretarlo desde un punto de vista marxista", en Cuadernos Salmantinos de Filosofía IV (1978) 223-249

<sup>14</sup> José Martí, "<<El Proletario>> de Castillo Velasco", en *Obras Completas*, Tomo 6, La Habana 1975, p. 346

### **III. La Conquista: ¿una desdicha histórica? Una aproximación al problema desde José Martí.**

#### **Introducción**

Como el título escogido para encabezar las reflexiones que queremos someter a discusión en esta ocasión, puede prestarse a despertar cierta confusión en lo referente a la intención que realmente perseguimos aquí, permítasenos comenzar con la siguiente indicación o aclaración.

No se trata de adentrarnos en la obra martiana buscando la elaboración sistemática de su concepción de la conquista española de pueblos y tierras americanos. Es indudable que una investigación semejante sería no sólo de gran utilidad, sino también deseable; y que, de hecho, está marcando una gran necesidad a satisfacer en nuestra historia social y cultural. Pues a nadie se le escapa la importancia que tiene para la búsqueda de nuestra identidad el saber en detalle cómo analizó, juzgó y ordenó en nuestra historia este capítulo tan decisivo esa figura central y de primer orden que es José Martí, el insansable luchador vidente de "Nuestra América". Pero este estudio constituye una tarea específica de largo aliento cuya investigación, en razón de su misma peculiaridad, ha de ser conscientemente marginada en estas páginas; máxime, siendo, por otra parte, el hecho que lo que orienta estas reflexiones no es tanto eso como más bien el interés explícito de buscar un acceso interpretativo y valorativo de la conquista a partir de un juicio de Martí sobre la misma

Se ve entonces que nuestro recurso a José Martí es aquí extremadamente puntual y limitado, por cuanto que, como acabamos de insinuar, se trata en realidad de buscar en Martí una idea guía, rectora, que nos pueda servir de pista a seguir en el esfuerzo por establecer un modelo de interpretación adecuado; entendiéndolo por ello un modelo que reconstruye reflexivamente lo sucedido no en base a categorías abstractas inventadas, sino sobre el fondo histórico de experiencias vividas. De donde se desprende que la idea buscada en Martí no puede ser cualquier idea. Tiene que ser central; y por cierto no sólo en el sentido de que tenga suficiente sustancia como para facilitar la explicitación cabal de lo esencial de la conquista. Pues debe ser, además, una idea que sea en sí misma el punto de cristalización de una visión sintética sobre la conquista o, mejor dicho, expresión del momento en que culmina en síntesis todo un proceso de comprensión.

Se observará que, por otra parte, una idea semejante tiene que corresponder lógicamente a lo que se podría llamar la posición fundamental de Martí frente a la conquista. De suerte que, buscando esta idea, buscamos también detectar el eje central en torno al cual acaso gire la concepción martiana de la conquista española. Pero esto, conviene insistir en este aspecto, no debe entenderse en el sentido de un dato que anticipa el resultado central de la investigación arriba mencionada. Y la razón está en que operamos aquí *hipotéticamente* con una idea con la que se "tropieza" cuando se lee a Martí, es decir, que salta a la vista, ofreciéndose casi inmediatamente como idea nuclear. Es entonces, lógicamente sobre la base de una lectura asidua y frecuentada de Martí, nuestra hipótesis el que hay en Martí una idea que se presenta como ejemplarmente representativa de su concepción de la conquista y que, por ser además idea reflejante del destino histórico de los que más sufrieron en la conquista, puede ser propuesta como hilo conductor para ensayar una interpretación de este hecho histórico transcendental para nuestros pueblos desde la perspectiva determinada de aquellos que con la conquista perdieron las condiciones materiales para encausar el curso de la historia según sus necesidades y aspiraciones. Mas esta convicción nuestra no es sino la hipótesis con la que aquí trabajamos; y en este sentido, por tanto, apremia ciertamente la investigación citada como posibilidad de confirmación o desconfirmación, pero en ningún caso pretende sustituirla o hacerla superflua anticipando el resultado.

Pero intentemos ahora fijar esa idea de Martí, y aclarar en forma breve el sentido programático que la atraviesa y que la recomienda como referencia orientadora para un acceso al hecho histórico de la conquista desde el "reverso de la historia", como diría Gustavo Gutiérrez.

## **1. En busca de la idea rectora en José Martí**

No sin razón se ha subrayado, ciertamente, en la obra de Martí la siempre presente tendencia a hermanar; expresión en el fondo de su profunda fe en la fuerza transformadora del amor y de una razón humana comunicativa que resulta ser "la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros".<sup>1</sup> Pero el pensar de Martí, si bien es cierto que toma como norte la "utopía" de una humanidad reconciliada y, más concretamente, de una comunidad de pueblos americanos encarnadora de la victoria del amor, está siempre demasiado

---

<sup>1</sup> José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 19.

atento al dato histórico, es demasiado "observador", como para desconectar la visión utópica de "Nuestra América" del peso real de la historia en curso.

La utopía de Martí late en el seno mismo de la historia, y es por eso que en su pensamiento no debe privilegiarse indebidamente ese aspecto visionario, es decir, que no se le puede desvincular de la experiencia histórica concreta. O dicho positivamente: la historicidad del pensamiento de Martí es su nota más característica. De donde se sigue, en nuestro caso, que no vale subrayar la carga utópica de su pensamiento con la finalidad de presentarlo como un idealista desconocedor del peso propio del mundo real.

Martí, por el contrario, afirma la utopía desde el interior mismo de la historia; y por eso no la concibe como salto hacia fuera de la historia real ni como enmascaramiento de los conflictos del mundo real existente. En una palabra, la visión utópica de una armonizada "Nuestra América" no tiene la función de neutralizar o disolver, como por arte de magia, los conflictos reales.

Esta aclaración se nos hacía necesaria porque hay toda una tradición para la que Martí es el prototipo del pensador "soñador"; más sensible a la visión abstracta de una indefinida armonía universal que a los conflictos del real curso de la historia. Contra esta imagen hacemos valer entonces la imagen del Martí "observador", que en nada descuida las fuerzas reales operantes en la historia. Pues de lo contrario no se entiende cómo el apóstol de aquella famosa fórmula de la fuerza balsámica del amor triunfante nos confronte con una concepción de la conquista española centrada en la percepción clara de un trágico conflicto. Pero transcribamos ya la idea de Martí para precisar nuestras observaciones en base al texto martiano.

En un artículo de 1884 escribe José Martí a propósito de la conquista: "No más que pueblos en cierce,— que ni todos los pueblos se cuajan de un mismo modo, ni bastan unos cuantos siglos para cuajar un pueblo,— 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!"<sup>2</sup>

Este severo juicio en el que la conquista española, sin distinciones ni reservas de ningún tipo, queda calificada como "desdicha histórica y crimen natural", habla por sí mismo. Con todo no nos parece superfluo hacer algunas indicaciones que expliciten la base sobre la que Martí lo formula, y nos ayuden así a mejor captar el sentido programático de esta concepción martiana de la conquista.

En primer lugar cabe destacar el hecho de que este juicio implica el rotundo rechazo de la idea según la cual la historia empieza en América con la llegada de los españoles. O sea que la conquista no es el capítulo inicial de nuestra historia, sino por el contrario – y aquí ya se presenta el conflicto en toda su radicalidad – el momento en que se corta la posibilidad de un desarrollo autóctono de la historia y cultura de los pueblos americanos.

En consecuencia, cabe señalar en segundo lugar, que la conquista marca para Martí el momento en que una cultura irrumpe en el campo propio de otra invadiéndola con la descarga de su "ponderosa herrajería", es decir, no respetándola ni reconociéndola como tal. No hay pues encuentro, sino invasión y opresión.

El tercer aspecto que tenemos que recalcar en lo implícito en el juicio martiano, es que se trata de un enjuiciamiento de la conquista desde una decidida toma de posición o de partido por los conquistados. Hemos de fijarnos, en efecto, en que para Martí el criterio último para enjuiciar lo que acontece con la conquista de América por los españoles no es la expansión de la religión católica, ni 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 antiguos de América, los invadidos y desalojados de sus tierras. Es, en efecto, desde su punto de vista que Martí habla de "desdicha histórica y crimen natural".

Vinculado con este solidario compromiso con los oprimidos está el cuarto y último punto a destacar en el juicio de Martí, a saber, el claro 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. La verdadera universalidad no es imperial

---

<sup>2</sup> José Martí, "El hombre antiguo de América y sus artes primitivas", en *Obras Completas*, tomo 8, La Habana 1975, p. 335.

ni es la dictadura de una forma cultural determinada, sino que pasa por la pluralidad de las diferencias. Por eso Martí dice que con la conquista se robó una página al Universo.

Los elementos apuntados no agotan seguramente la riqueza contenida en este severo juicio que sintetiza, según pensamos, la concepción de Martí sobre la conquista, pero sí que bastan para hacer manifiestos los puntos centrales de lo que hemos llamado el sentido programático que lo anima. Y tal es lo que realmente nos interesa aquí, puesto que es justo ese sentido programático el que nos habrá de facilitar la aproximación que buscamos. Concentrándonos entonces en nuestro cometido, podemos retener lo siguiente: Con la condenación de la conquista como "una desdicha histórica y un crimen natural", y teniendo en cuenta los diferentes niveles de significación señalados en ese juicio, Martí nos abre una pista para ver la conquista desde la situación histórica del conquistado y denuncia de esta suerte la leyenda blanca del diálogo de culturas o del encuentro benevolente de pueblos que se conocieron y se fusionaron libremente. La explicitación de esta visión es lo que ensayamos a continuación, si bien centraremos nuestra atención a la consideración de la dimensión representada por el momento de la negación de lo extraño o ajeno; pues nos parece ser lo medular en el sentido programático del juicio martiano. Y acaso es la dimensión esencial que presuponen las otras consecuencias implicadas en el hecho de la conquista. Pero pasemos a nuestro desarrollo.

## **2. La conquista: una desdicha histórica para el conquistado**

Por las indicaciones precedentes se adivina que el hecho de la conquista no puede ser leído, desde la perspectiva del conquistado, sino en clave de desdicha. Tal es lo que propone Martí; y lo que nosotros ahora, siguiendo esa pista, trataremos de explicitar.

Por lo pronto hay que establecer que cuando Martí observa que "el tallo esbelto debió dejarse erguido, para que pudiera verse luego en toda su hermosura la obra entera y florecida de la naturaleza", nos está confrontando con el hecho de la destrucción de las culturas propias de América. Un hecho éste que se le presenta como una desdicha porque, además de connotar el crimen irreparable de la muerte física de innumerables sujetos de esas culturas, significa la muerte cultural de los sobrevivientes, en cuanto que esa destrucción es obra de un plan

sistemático de invasión que impone nuevas formas de vida y muy diferentes estructuras de organización social.

Para el conquistado, es decir, para el sobreviviente, la desdicha histórica de la conquista se concretiza, a este nivel cultural, en la impuesta violencia de tener que vivir como un desarraigado en su propio contorno natural. La conquista, en tanto que destrucción de lo propio, deja al indio sobreviviente culturalmente en el aire, es decir, le roba el suelo; y lo condena a una radical reorientación. Lo primero es entonces la experiencia de radical desarraigo, de radical destierro en su propia tierra. Pues la reorientación es la penosa y enajenante tarea que se desprende de esa experiencia de la irreparable pérdida de la propia cultura.

En esta experiencia trágica se refleja justamente el conflicto básico, último y decisivo, que caracteriza a la conquista como empresa imperial; y cuyo desarrollo nos ayudará a precisar el sentido de desdicha que tiene la conquista para el conquistado. Como ya decíamos ese conflicto tiene lugar para nosotros en el ámbito del choque con el otro, con el extraño; y esa experiencia primera por la que el indio se ve desterrado en su propia tierra, nos refleja en efecto que en este sentido la conquista es encarnación brutal de ese conflicto; ya que ella nos trasmite el resultado originario de un "encuentro" cuya peculiaridad radica precisamente en la negación de uno de los sujetos de ese "encuentro". Por eso, estrictamente hablando, no hay encuentro, sino realmente "descubrimiento". El conquistador europeo no encuentra sino que "descubre"; y "descubre", por cierto, no solamente desde su horizonte de comprensión, sino también, y quizá fundamentalmente en función de la expansiva ampliación de su mundo y de sus intereses. Pero por esto mismo su "descubrimiento" se cumple como la dictadura de juicios que impide la percepción del otro en su realidad distinta. Paradójicamente el descubrimiento resulta así un encubrimiento porque le roba al indio hasta el espacio cultural donde su identidad propia se evidencia ya con su sola presencia física.

El conflicto y la desdicha consisten pues aquí en que en este llamado "encuentro cultural" tenemos de entrada que una cultura se autoprecia tan superior y está tan segura de sí misma que se arroga exclusivamente el derecho de fungir como sujeto.

Se observará, en efecto, que la acción destructora del conquistador descansa en última instancia en que éste actúa desde la consciencia de ser el sujeto dominador que justamente con su acción centra y dispone las cosas en función exclusiva de su proyecto de expansión. Para el

conquistado es pues la conquista la desdicha de ser víctima de un proyecto de integración subsumidora en un mundo extraño.

Ese mundo extraño que se llamará eufóricamente "Nuevo Mundo" mostrará muy pronto sin embargo que la integración subsumidora va acompañada en realidad de la muerte cultural, de la destrucción de la identidad propia. Pues en ese "Nuevo Mundo", que es fundación unilateral de la voluntad europea imperial, el indio irá quedando cada vez más al margen. La construcción europea de un "Nuevo Mundo" va pareja con la destrucción del mundo genuino del americano.

Resumiendo podemos decir que, desde la perspectiva que la analizamos aquí, la desdicha de la conquista se patentiza en que desata un proceso de desconocimiento de la alteridad del otro cuya consecuencia lógica es la radical desestructuración de su organización social así como la dislocación de todas sus referencias simbólico-culturales.

Cabe señalar, como nota complementaria de este proceso, que es precisamente esa experiencia de la negación radical, del rechazo que experimenta el americano como interlocutor válido de la cultura europea, la que determina el curso posterior inmediato de la historia no en la dirección de un conflicto por la recuperación de lo propio destruido sino más bien en la dirección de un movimiento de re-ubicación o re-centramiento cultural desde los patrones de la cultura europea dominante. Radicalmente des-centrado en su mundo y orden, el americano es violentado a buscar un re-centramiento a través justo de la subsunción en el orden del conquistador. Pero esto no es más que otro indicador del hecho fundamental: la negación del otro en su alteridad. Pues la llamada integración se hace a precio de vida y de identidad propias. Es, en realidad, también un programa de destrucción y de negación, ya que su ley no es dejar que el americano sea él mismo sino imponerle una manera de ser ajena, para que sea otro en el orden del otro.

También entonces desde la perspectiva de los proyectos integracionistas o asimiladores se manifiesta la conquista como una desdicha para el conquistado. Y es que, aún en estos proyectos que son aducidos a veces como argumentos para resaltar la otra cara humana de la conquista, es innegable que el americano y su mundo todo, tanto geográfica como política y culturalmente, quedan emplazados como factores subsumibles dentro de la empresa imperial por la que Europa se autodetermina en ese momento centro indiscutible del mundo y de su historia.

### 3. Consecuencias y observaciones de cara al 500 aniversario

La severa consideración martiana de la conquista como una "desdicha histórica y un crimen natural" nos ha dado pie para puntualizar el sentido histórico de este hecho mayor en la historia de nuestros pueblos desde la perspectiva del conquistado. Fue, como hemos visto siguiendo el hilo conductor del juicio de Martí, un corte brutal en el curso que podían haber seguido nuestros pueblos; fue un atropello de posibilidades históricas.

Y si insistimos en este juicio de Martí es porque en él se expresa su clara opción por los vencidos y porque con ello ese juicio nos trasmite un reto cuya reformulación consciente debería ser acaso la consecuencia esencial a sacar por nosotros de la idea martiana de cara al 500 aniversario. Nos referimos a lo siguiente. Quien repiense con Martí la conquista como desdicha histórica en el sentido explicitado de atropello de posibilidades culturales, de negación de la palabra, de marginalización, etc., no puede dejar de plantearse esta inquietante pregunta: ¿Ha terminado la conquista?

Lamentablemente esta pregunta nada tiene de cuestión retórica. Las políticas "nacionales" de muchos estados latinoamericanos no solamente la justifican. Esas mismas políticas son la respuesta: No, la conquista como forma de desdicha histórica no ha terminado aún; pues los hábitos de la colonia,<sup>3</sup> como diría Martí, siguen vivos en políticas de marginalización y de exterminio que todos conocemos y que buscan consolidar el imperio de la civilización del blanco. Sin poder entrar ahora en un análisis de esas prácticas políticas, que sería sin duda conveniente para documentar fehacientemente nuestra afirmación, nos permitimos sin embargo resaltarla con un hecho que se impone por su vigencia real, manteniendo que hay todavía hoy en nuestro continente una herencia de la conquista que persiste en la real y actual amenaza de destrucción que pende sobre el destino de tantos pueblos en nuestros países. Dicho en otros términos: 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 vital.

En este contexto nos luce importante destacar asimismo que la persistencia de la práctica de la conquista no es un asunto que tiene que ver únicamente con nuestras políticas estatales, como tampoco se deja reducir a la política

---

<sup>3</sup> Cfr. José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 19.

de las multinacionales. Son muchas las fuerzas y muy variados los intereses y grupos de poder que han contribuido a prolongar la conquista. Entre ellos – ¿qué duda cabe? – también está la iglesia latinoamericana cuya actividad pastoral y social ha sido con demasiada frecuencia más latina que americana, es decir, indígena o afroamericana.

Conforme a la idea que venimos expresando se trataría entonces, como segunda consecuencia, de promover un movimiento político y eclesial con voluntad expresa de clausurar la conquista, creando grupos que no hablen sólo de la conquista como de un hecho pasado que requeriría a lo sumo la solidaridad regresiva con los muertos sino que sepan detectar sus formas de persistencia actual y ejercitar la solidaridad presente y prospectiva en programas de defensa de la vida y la identidad de nuestras distintas etnias.

En tercer lugar se impondría acaso fomentar las condiciones materiales para la realización del derecho a la pluralidad cultural dentro de los estados latinoamericanos. Lo cual naturalmente requeriría a su vez la disposición a denunciar los momentos conflictivos que se han enmascarado con la visión ingenua y generalizante del tan celebrado mestizaje cultural latinoamericano. Quizá tengamos que aprender a leer el mestizaje cultural en clave regional, es decir, en tanto que fenómeno válido sólo para una región de eso que llamamos América Latina. Y que, por consiguiente, su expansión a otros sectores o regiones, tal como se ha hecho, es conflicto y violencia.

De las consecuencias señaladas se deduce que la fecha del 500 aniversario significa ante todo un desafío a nuestra capacidad de solidaridad y de renovación o conversión. Estar a la altura de ese desafío no es fácil; pero deberíamos intentarlo, pues de ello dependerá que el espíritu triunfalista no se apodere de esta fecha.

Para terminar queremos sin embargo añadir algunas observaciones que están íntimamente relacionadas con todo lo anterior. En primer lugar debe repararse en el hecho de que si la conquista fue un fallido intento de encuentro cultural y de que si ello se debió en lo esencial a que el conquistador negó al otro, este suceso no puede replantearse sin estar en disposición de des-centrar nuestra propia cultura. El "crimen natural" de la conquista debería impulsarnos a cuestionar nuestra seguridad cultural y a tratar de fijar las limitaciones de la cultura desde la que comprendemos.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, se trataría de estar en nuestra cultura con conciencia de que no es una visión total sino más bien un fragmento; un fragmento que hay que poner en juego en todo

encuentro con otra cultura. Sólo desde esta conciencia puede crecer algo así como la comunicación inter-cultural.

Observemos, por último, que el reto decisivo implicado en los dos pasos que anteceden, está en el cultivo de una actitud que depone la voluntad de de-finir para arriesgarse en el ámbito del otro sin "armas", sin categorías ni prejuicios. Esta actitud, que es la antípoda de la manera en que procede el logos conquistador, ejercita el respecto a la alteridad del otro justo en la disposición a suspender toda de-finición del otro desde sí, es decir, a dejarlo in-definido hasta que el otro mismo diga cómo es.

En resumen, pues, 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 respetan. Tal como lo viera Martí en su utopía de una América nuestra fraguada por la dinámica descrita en estas palabras: "Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. <<¿Cómo somos?>> se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son."<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 20.

#### IV. José Martí y el problema de la raza negra en Cuba

##### Advertencia primera

A fin de evitar cualquier posible malentendido sobre la significación del título escogido para encabezar estas reflexiones, nos permitimos advertir de entrada que José Martí, como atestigua su obra toda, no vió nunca en la raza negra ni un problema ni un peligro. Si Martí se ocupó pues con el "problema negro", haciendo además de esta cuestión una preocupación constante de su quehacer intelectual y político, fue más bien porque captó con claridad meridiana el peligroso problema y el problemático peligro que creaban, en extraña coincidencia de prejuicios e intereses, sectores de la oligarquía criolla cubana y círculos gubernamentales españoles al obstinarse en presentar al negro como una amenaza real para el futuro social y político de la isla de Cuba. Para Martí, por tanto, lo mismo que para otro cubano ilustre, José de la Luz y Caballero, "en la cuestión de los negros lo menos negro es el negro",<sup>1</sup> y por eso no ve problema en el negro sino en aquellos que quieren hacer del negro un problema.

Con esta indicación aludimos también naturalmente a otro aspecto que conviene mencionar en forma expresa porque es imprescindible para la comprensión de las razones de fondo que animan la posición de Martí en este punto. Nos referimos al aspecto siguiente. Si Martí no vió nunca en el negro un problema, ello se debió sin duda a su convencimiento profundo de la igualdad esencial entre los hombres, verdadero principio rector y pilar fundamental de su humanismo. Pues bien, teniendo en cuenta este aspecto se comprende entonces que la defensa martiana de la raza negra es una exigencia inherente a su humanismo, y en modo alguno el resultado de un cálculo de estrategia política, reclamado por el interés político de ganarse y asegurarse el apoyo de la población negra en la guerra de la independencia de Cuba. Para Martí, como veremos luego, la defensa del negro como hombre sin más no es un mandato que imponga la prudencia de la razón política, sino un imperativo a cumplir en favor del equilibrio armonioso del universo.

---

<sup>1</sup> José de la Luz y Caballero, *Aforismos*, La Habana 1930, p. 52



## Advertencia segunda

La conciencia intelectual latinoamericana tiene en Martí no sólo una de sus expresiones culminantes, sino también una de sus articulaciones más profundas y fecundas. Por eso, aunque mucho se ha escrito ya sobre Martí, no se puede decir sin embargo que se haya escrito demasiado sobre su obra. Como todo gran pensador auténtico reclama Martí continuos esfuerzos de aproximación. Concretamente para nosotros latinoamericanos su obra asemeja una cantera en la que con cada aproximación se descubren nuevos filones que están todavía por explorar u otros apenas estudiados. Entre éstos últimos se encuentra indudablemente el tema que nos proponemos investigar con el presente trabajo. Pues a pesar de los decisivos aportes al tema que se han logrado con obras tales como la de Fernando Ortiz: *Martí y las razas*, La Habana 1953, es innegable que René Durand está en lo cierto cuando asevera que el tema del hombre negro en la obra martiana representa aún "una investigación por hacer".<sup>2</sup> Y si advertimos sobre este detalle no es naturalmente porque queramos presumir de que con el presente trabajo se remediará esa falta, sino más bien para llamar la atención sobre la urgencia e importancia de emprender estudios semejantes que exploren esta parte de la cantera martiana.

Conscientes pues de que nos adentramos en terreno poco transitado y conscientes también de los límites propios de trabajos como el presente, entendemos que nuestro cometido aquí ha de consistir en buscar un acceso adecuado al tema determinando las bases fundamentales de la posición de Martí y señalando en ella sus distintas implicaciones, para que queden como perspectivas abiertas o sugerencias posibilitadoras de trabajos complementarios sobre este tema. En sentido estricto nuestro trabajo ha de entenderse por tanto como un estudio introductorio.

De lo anterior se desprende por otra parte el carácter parcial del presente trabajo. Se trata en efecto de un estudio que quiere introducir a *un* aspecto o tema del pensamiento de Martí; un tema además que, por ser muy particular y concreto, podría inducir a pensar que no es necesario tratarlo teniendo en cuenta el conjunto del pensamiento martiano. Quien se adentre en el estudio de este tema notará sin embargo la necesidad de hacer referencia a los principios esenciales del pensamiento de Martí, puesto que sus argumentos a favor de la raza negra no son sino particularizaciones de

---

<sup>2</sup> Réne Duran, "Una investigación por hacer; José Martí y la raza negra", en *En torno a José Martí*, Coloquio Internacional, Bordeaux 1974, p. 541

sus presupuestos teóricos fundamentales. Quede pues claro que tocamos aquí un aspecto del pensamiento martiano cuya elucidación cabal requiere no el aislamiento analítico puntual, sino por el contrario la integración en el conjunto de sentido de ese pensamiento. De aquí nuestro esfuerzo por señalar a continuación las ideas martianas sobre el negro, indicando al mismo tiempo sus vinculaciones con los principios rectores de la visión del hombre y del mundo sostenida por el Apóstol.

## **Introducción**

Hay ideas que se extienden como leyendas y que se repiten, sobre todo en ocasiones solemnes, como verdades incuestionables. Nosotros los latinoamericanos deberíamos de preguntarnos si una de esas ideas no es entre nosotros el muy extendido y tranquilizador "convencimiento" de que en América Latina no hay racismo. Tan acendrada está esta idea entre nosotros que frecuentemente - ¡y con buena conciencia! - recurrimos a ella para diferenciarnos de la otra América, la sajona. No queremos dudar, naturalmente, de que en esto hay mucho de verdad. Es innegable que, por lo general, nuestros países no conocen esos estallidos brutales de racismo que han caracterizado y caracterizan todavía buena parte de la vida social y política de los Estados Unidos. Pero cierto es igualmente que conocemos y practicamos un racismo más callado, pero también efectivo, que ha conducido a la marginalización del indio y del negro.

O sea que la tan alabada y propagada bandera del mestizaje latinoamericano, a pesar de su innegable contenido real y verdadero, no debería de convertirse en un espejismo que nos impida ver la fuerte dosis de conflictividad contenida en el llamado mestizaje latinoamericano. El mestizaje latinoamericano es una realidad, pero es una realidad conflictiva que impide soñar eufóricamente un estado ideal de completa armonía racial. Su conflictividad, por el contrario, nos confronta con la constante de dominación de una raza, la blanca, que ha usado su posición privilegiada para imponerse sobre las demás, motivando así un "mestizaje" cargado de injusticia, de falta de solidaridad y de desprecio sordo frente a las razas aborígenas y negra.

Precisamente en el Caribe, donde Afroamérica está presente de manera tan patente y definitiva, la posición privilegiada del blanco en los órdenes económico, político y cultural se estructuró, y no sólo durante la época colonial, en un sistema social cuyo racismo de fondo afloraba

constantemente a la superficie de la vida social determinando las formas concretas de comportamiento y de convivencia con el negro. A título de mera ilustración recordemos aquí cómo Nicolás Guillén, el gran maestro de la poesía afrocubana, hace referencia al racismo en la sociedad cubana anterior a la revolución al constatar en su poesía "Cualquier tiempo pasado fue peor":

"En los bancos,  
sólo empleados blancos,  
(Había excepciones: alguna vez  
el que barría y el ugier) "<sup>3</sup>

Y en su poesía "Tengo", indicando las realizaciones logradas por la revolución, documenta también el racismo anterior:

"Tengo, vamos a ver,  
que siendo un negro,  
nadie me puede detener  
a la puerta de un dancing o de un bar.  
O bien en la carpeta de un hotel  
gritarme que no hay pieza,... "<sup>4</sup>

Es evidente por otra parte que con esta indicación no se quiere decir que el racismo latinoamericano se expresa sólo o principalmente en el Caribe en la forma del racismo del blanco frente al negro. Es decir que no debe de entenderse como desconocimiento o relativización del racismo que practica el blanco frente al indígena en otras regiones del continente con clara mayoría indígena en sus poblaciones. La indicación anterior está hecha más bien de cara a ir concretizando tanto el ámbito geográfico como el aspecto temático en que se encuadran las reflexiones de Martí sobre el racismo. Además esta indicación, a pesar de su carácter limitado y restrictivo, es en cierta forma ilustrativa para el fenómeno del racismo en América Latina en general, ya que nos confronta con el racismo como un hecho; permitiéndonos constatar que el racismo en América Latina no es invención sino realidad; y realidad además todavía vigente. Por donde se ve también que el interés por estudiar al Martí crítico y enemigo decidido

---

<sup>3</sup> Nicolás Guillén, *Antología mayor*, La Habana 1964, p. 263

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 251-252

de todo racismo es un interés cargado de actualidad. En este sentido pues la indicación anterior, apoyada con el testimonio de Nicolás Guillén, representa asimismo una ayuda adicional para evitar reducir la importancia de la crítica martiana del racismo a una época histórica ya pasada. La vigencia del racismo en el Caribe, y en América Latina en general, confiere al mensaje martiano triste actualidad. Es de esperar pues que, recordando su denuncia y condena del racismo, no sólo corriamos la leyenda de que en América Latina no hay racismo, sino que sigamos su ejemplo y luchemos por erradicar realmente el racismo, para que lo que hoy es leyenda, sea realidad en el futuro.

### **1. El contexto del discurso antirracista de Martí**

Aunque, como se verá luego en el apartado siguiente, el mensaje antirracista de Martí nada tiene de ambiguo, nos parece conveniente sin embargo anteponer a su exposición unas notas sobre la situación contextual; ya que ello puede ayudar a calibrar mejor el sentido crítico de las ideas martianas al respecto. Dicho de otro modo: el conocimiento del contexto en el que habla Martí nos luce necesario para comprender el discurso antirracista martiano en todo lo que éste tiene de ruptura con la ideología de los sectores dominantes de su tiempo.

El contexto en el que Martí vivió, actuó y escribió, está marcado todavía por el fenómeno de la esclavitud. Ya mucho antes de su nacimiento, Inglaterra, movida por los intereses específicos de la revolución industrial, había obligado a España, concretamente en 1817, a firmar un tratado suprimiendo la trata de negros e sus colonias americanas. Esta medida, que contribuirá indudablemente a preparar las condiciones para la abolición de la esclavitud en Cuba, no significó sin embargo ningún progreso o mejoramiento efectivo en lo inmediato, pues la confluencia de intereses de los hacendados cubanos y las autoridades españolas coloniales aseguró la continuación ilícita de la trata de esclavos. De modo que en Cuba, aún después del convenio de España con Inglaterra, continuó la importación de esclavos como un negocio lucrativo, apoyado en la "necesidad" de seguir fomentando el crecimiento de la industria azucarera a base de la fuerza de trabajo del esclavo negro.

Esto explica por una parte el fuerte crecimiento de la población negra en Cuba en la primera mitad del siglo XIX; y por otra la intensificación de las rebeliones de esclavos en esta misma época. Estos datos, aunque generales,

son de particular importancia para la comprensión del discurso antirracista de Martí, porque ellos conforman la base de un factor determinante para el contexto de su mensaje, a saber, la "leyenda blanca" del peligro negro. En efecto, el aumento de la población negra, que hacia la mitad del siglo XIX llegó incluso a sobrepasar a la población blanca, y la extensión de las luchas de esclavos fueron causa esencial para que la oligarquía cubana viese en el negro un peligro para el futuro del país; un peligro que debía ser conjurado precisamente mediante el mantenimiento del sistema esclavista. Para grandes sectores de la oligarquía cubana de entonces, como se refleja ejemplarmente en los testimonios recogidos por José Antonio Saco en su famosa *Historia de la esclavitud*, el negro era un salvaje incapaz de vivir en libertad y de gozar pacíficamente de los derechos de un hombre civilizado. Esta concepción de racismo primitivo y agresivo, que inspiraba la leyenda del peligro negro en Cuba, no fue exclusiva, por desgracia, de las fuerzas reaccionarias de la sociedad cubana colonial. También sectores progresistas e independistas de la población blanca veían en el negro una amenaza para la vida independiente de Cuba. No se olvide, en efecto, que en el fracaso de la llamada "Guerra Chiquita", de 1879, por la que se intentó prolongar la lucha independentista iniciada en 1868, el recelo frente al negro jugó un papel importante.

Situado en el contexto del "peligro negro" se ve pues que el discurso antirracista de Martí señala un claro enfrentamiento con la ideología racista de los sectores dominantes en la oligarquía cubana, al mismo tiempo que una clara denuncia de la influencia nefasta de dicha ideología en el seno del movimiento patriótico cubano. Es decir que al hacer suya la causa de la defensa de la igualdad del hombre negro en una situación histórica caracterizada por el temor a la raza negra esclavizada, pone en evidencia Martí no solamente su autonomía intelectual, sino también, y sobre todo, la radicalidad de su ideario. Martí pues no solamente no comparte los prejuicios racistas reinantes en su ambiente, sino que los combate en nombre de la inalienable igualdad del ser humano, señalando así el principio humanista básico que ha de servir de norte en la configuración del futuro orden republicano. En el tema del racismo entra por tanto Martí también en contradicción con su tiempo y sus contemporáneos, y confiere a su discurso contra el racismo el tono de la denuncia profética que, a la vez que acusa las contradicciones del momento presente, anuncia la posibilidad de resolverlas en un tiempo futuro de mejor calidad.

## 2. La raza negra en la obra de Martí

Quien estudie este tema en Martí se verá sorprendido quizá en primer lugar por el hecho de que el problema del negro no representa en su obra un tema casual o periférico con el que el Apóstol se ocupa sólo con motivo de alguna ocasión especial. Sorprende, en efecto, constatar que el problema del negro constituye casi una constante en la abundante y rica obra de José Martí. Pero esto sólo puede ser motivo de sorpresa a primera vista, puesto que si atendemos también a la sociedad esclavista que sirvió de contexto en gran parte a la actividad de Martí – recordemos entre paréntesis que la abolición de la esclavitud llegó a ser realidad en Cuba sólo en 1886 – comprenderemos que el sufrimiento real de la raza negra esclavizada, así como el peligro cierto de que el racismo del blanco impidiese que ese sufrimiento terminase con el derrocamiento del sistema colonial, no podían menos que despertar en un hombre de la sensibilidad de Martí la necesidad de asumir la defensa del negro en forma continuada y permanente. Al agravio continuo y sistematizado opone Martí el desagravio constante de su defensa, siempre renovada, del negro. Desde esta perspectiva pues nada tiene de extraño que la preocupación por la raza negra sea central en la obra martiana y que constituya además una de las constantes que la acompañan desde el principio. Pero intentemos documentar este juicio en base a la obra misma de José Martí.

Muy elocuente es a este respecto naturalmente el hecho de que el primer testimonio de solidaridad fraternal con el sufrimiento del negro se encuentre ya en la primera obra publicada por Martí. Contando apenas 18 años de edad publicó Martí durante su primera deportación a España, en 1871, su trabajo *El Presidio Político en Cuba*, donde expone los horrores vividos en los meses de prisión pasados en Cuba. Pues bien ya en esta obra temprana se documenta claramente cómo Martí valoriza con plena solidaridad humana el sufrimiento del negro, destacando precisamente entre los crímenes cometidos por el régimen colonial español en Cuba las vejaciones afligidas a sus compañeros negros de presidio. Desafiando todo racismo Martí acusa en nombre del dolor del "pobre negro Juan de Dios" o del "pobre negrito Tomás"; y resalta la bondad natural del alma africana al describir la reacción del negro frente a la injusticia sufrida: "Aquello que más le hería, que más dolor le causaba, hallaba en él por respuesta esa risa

bondadosa, franca, llena, peculiar del negro de nación. Los golpes sólo despertaban la antigua vida en él."<sup>5</sup>

En esta misma línea de acusación del sistema colonial español en Cuba se halla otra referencia al problema del negro contenida también en un escrito temprano de Martí. Nos referimos al folleto publicado en 1873 con el título: *La República Española ante la Revolución Cubana*, donde Martí vuelve a insistir en el dolor de la población negra causado por la política inhumana del gobierno colonialista.<sup>6</sup>

Estas dos primeras referencias al problema del negro en la obra martiana nos permiten ver que Martí se solidariza con el negro porque lo siente como una parte integrante del sufriente pueblo cubano. Para Martí el negro es hombre y es pueblo, y por ello no puede él acusar en nombre de la "Cuba que sufre" sin mencionar el dolor de la raza esclavizada.

Con esta observación entramos además en contacto con una de las ideas básicas que alimentaron la crítica martiana del racismo en toda su obra, a saber, la idea de la integración solidaria del negro en el seno de la comunidad cubana de hombres libres. De esta suerte su lucha contra el racismo sobrepasa desde el comienzo los estrechos límites de la mera compasión ante el destino desgraciado del negro, para quedar replanteada en el marco general del combate por la justicia social. Veremos que Martí ciertamente hará valer una y otra vez el sufrimiento padecido por la raza negra como un argumento central para defenderla, pero no porque crea que la solución del racismo sea la compasión del blanco, sino más bien porque entenderá el sufrimiento del negro como un llamado urgente al trato justo. El sufrimiento es acusación de la injusticia infligida; y el sujeto que lo padece, un sujeto de derechos que reclama justicia. La condena del racismo viene exigida como consecuencia de la justicia debida al negro en tanto que ser humano, y por eso no vacila Martí en calificar de criminal al que "pretenda sofocar las aspiraciones legítimas a la vida de una raza buena y prudente que ha sido ya bastante desgraciada".<sup>7</sup>

Con mayor claridad todavía recalca Martí el carácter legítimo y justo de las aspiraciones de la raza negra a vivir en libertad y solidaridad con el blanco

---

<sup>5</sup> José Martí, *El Presidio Político en Cuba*, en *Obras Completas*, Tomo 1, La Habana 1975, p. 69.

<sup>6</sup> Cfr. José Martí, *La República Española ante la Revolución Cubana*, en *Obras Completas*, Tomo 1, La Habana 1975, p. 95.

<sup>7</sup> José Martí, "Carta al General Antonio Maceo", en *Obras Completas*, Tomo 1, La Habana 1975, p. 172.

en una carta de 1889, escrita a su amigo negro Serafín Bello. Allí dice: "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."<sup>8</sup> Este pasaje confirma pues que el antirracismo de Martí nada tiene de paternalismo ni de igualitarismo barato. Su defensa del negro es defensa de los derechos del hombre. Pero este pasaje es también instructivo porque hace patente otro rasgo importante del antirracismo martiano. Conviene notar en efecto que Martí contradice aquí la opinión racista que atribuye las faltas del negro a un defecto esencial de su naturaleza inferior, al afirmar expresamente que esas faltas son el producto de la deformación histórica fomentada por el blanco. Dicho con otras palabras, para Martí el negro es víctima del sistema colonial esclavista; y por esto no ve en las posibles faltas del negro razón alguna para regatearle humanidad, sino que por el contrario invita a verlas como manifestaciones acusadoras del maltrato sistemático de la humanidad del negro. Con esto Martí nos previene pues contra la coartada del racista blanco que pretende presentar como defecto de raza lo que es producto de un orden social determinado, y apuntala así su posición antirracista con la crítica del sistema colonial como sistema degenerador de la naturaleza humana.

Que el eje central del antirracismo de Martí es su humanismo justiciero se pone de relieve especialmente en un texto de 1893 publicado en *Patria* con el elocuente título de "Mi Raza". Se trata de un artículo breve, pero verdaderamente decisivo para conocer la postura de Martí frente al racismo. De entrada asienta el Apóstol: "Esa de racista está siendo una palabra confusa, y hay que ponerla en claro. El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígame hombre, y ya se dicen todos los derechos."<sup>9</sup> Para Martí pues la única fuente legítima de derechos es la dignidad de la naturaleza humana. Ninguna raza puede reclamar para sí un carácter especial o pretender ser humanamente más digna que otra porque "hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro".<sup>10</sup> Ese "más" es precisamente la semejanza fundamental de la esencial dignidad humana, que ninguna raza puede usurpar ni considerar

---

<sup>8</sup> José Martí, "Carta a Serafín Bello", en *Obras Completas*, Tomo 1, La Habana 1975, p. 254.

<sup>9</sup> José Martí, "Mi Raza", en *Obras completas*, Tomo 2, La Habana 1975, p. 298.

<sup>10</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 299



como prerrogativa exclusiva. Ese "más" nos indica el carácter inclusivista del humanismo martiano, en el sentido de que opera con un concepto de dignidad humana cuya verdad o realización requiere justamente la afirmación de lo humano en cada hombre. De aquí que, para Martí, el racismo, en tanto que ideología excluyente y sembradora de separación entre los hombres, tenga que ser condenado como un delito contra la dignidad del hombre. Con su claridad habitual dice: "Todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorralla, es un pecado contra la humanidad."<sup>11</sup>

Y Martí no es inconsecuente con su postura de radical antirracismo cuando habla en este mismo contexto de un cierto "racismo justo" que vendría motivado por la necesidad de defender la dignidad humana del negro frente a los prejuicios propagados referentes a su supuesta inferioridad. Así hace observar Martí: "Si se dice que en el negro no hay culpa aborigen, ni virus que lo inhabilite para desenvolver toda su alma de hombre, se dice la verdad, y ha de decirse y demostrarse, porque la injusticia de este mundo es mucha, y la ignorancia de los mismos que pasa por sabiduría, y aún hay quien crea de buena fe al negro incapaz de la inteligencia y corazón del blanco; y si a esa defensa de la naturaleza se la llama racismo, no importa que se le llame así, porque no es más que decoro natural..."<sup>12</sup> O sea que más que de racismo se trata en verdad de asumir la legítima defensa de la naturaleza humana en el negro y combatir así los prejuicios racistas del blanco. La defensa del negro no debe fomentar un racismo negro, que sería tan insensato y antinatural como el racismo del blanco. Para Martí se trata de un asunto de "pura justicia", y por eso añade en tono terminante: "Pero ahí acaba el racismo justo, que es el derecho del negro a mantener y probar que su color no lo priva de ninguna de las capacidades y derechos de la especie humana."<sup>13</sup>

Queda claro que el principio filosófico rector de la crítica martiana al racismo es su convicción en la justicia de la naturaleza que resplandece precisamente en la natural y esencial igualdad de todos los hombres. Este principio es básico e incuestionable, y representa por lo mismo la idea que, cual estrella polar, orienta toda la argumentación de Martí contra el racismo, en cualquiera de sus versiones. Y es, lógicamente, la idea que

---

<sup>11</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 298

<sup>12</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 298

<sup>13</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 298

sirve de fundamento a su condenación inapelable del racismo como fenómeno inmoral e inhumano.

Por razón de su importancia para el asunto que estamos tratando, nos parece conveniente insistir en esta idea y analizarla también a la luz de su formulación en *Nuestra América*. Allí dice Martí: "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 color. Peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición y el odio de las razas."<sup>14</sup>

Pasando por alto ahora la sugerente y profunda indicación de Martí al contraponer las actitudes del "pensador de lámpara", que prefiere inventar ideas o problemas fantasmagóricos, y del "observador", que está atento a la realidad, en el presente contexto nos interesa subrayar cómo en la formulación de *Nuestra América* el principio básico del antirracismo martiano, a saber, la noción humanista de la "identidad universal del hombre" se concretiza también en la condena del racista como enemigo de la humanidad del hombre. Y si insistimos en este aspecto no es sólo por el motivo erudito de señalar la confirmación de esta idea en uno de los textos más famosos de Martí, sino más bien para destacar su importancia como idea en la que se hace patente al mismo tiempo lo que podríamos llamar el límite de tolerancia del humanismo martiano. Con la condena del racismo en nombre de la esencial igualdad de los hombres se manifiesta, en efecto, que, para Martí, la humanidad del hombre, o sea, la dignidad humana es un principio que enuncia un núcleo último e inviolable de derechos y que por eso mismo marca la frontera extrema de lo que se puede considerar como humanamente tolerable. La dignidad humana es el límite de la tolerancia del hombre. Cualquier violación de esa frontera es un acto intolerable, porque con ello se destruye al hombre mismo. Visto a esta luz el antirracismo de Martí es signo de su intolerancia frente a la violación de los derechos fundamentales del hombre. Pero conviene tener en cuenta también que para Martí contemporizar con semejantes violaciones de lo humano no es tolerancia sino complicidad con los que destruyen la humanidad del hombre.

---

<sup>14</sup> José Martí, *Nuestra América*, en *Obras Completas*, Tomo 6, La Habana 1975, p. 22.

Y quizá fuese precisamente su "intolerancia" frente a lo inhumano lo que movió a Martí a concretizar históricamente su principio rector humanista en una clara toma de partido a favor de los que sufrían en carne propia el desprecio y negación de su condición humana. Es decir que no ve contradicción alguna en afirmar la universal dignidad e identidad del hombre y asumir a la vez en nombre de ese mismo principio la defensa de los oprimidos, en este caso concreto la de los negros. Pues esa toma de partido por aquellos a los que se le regatea su dignidad de hombres es la mejor manera de hacer para que la justicia de la naturaleza sea restablecida en la historia.

Ahora podemos calibrar quizá mejor el sentido del "racismo justo" aceptado por Martí como medio de defensa de los derechos humanos del negro. Ya dijimos que no se trataba de fomentar el racismo del negro como respuesta al racismo blanco, sino de defender la dignidad humana en el negro. Mas ahora podemos ver que se trata también de una forma de resistencia por cuanto que la afirmación del negro como hombre en el contexto del racismo blanco implica una opción por la humanidad humillada que no es concebible sino en el sentido de una protesta decidida contra el ultraje de lo humano. El "racismo justo" es la resistencia del negro en nombre de su humanidad; es el punto límite de la tolerancia en el que él dice: basta, yo *también* soy hombre.

Esto nos ayuda a comprender por otra parte por qué Martí, sin ser inconsecuente con su principio humanista rector, apuntala su toma de partido por el negro resaltando reiteradamente sus cualidades humanas en base a datos históricos. Los prejuicios del racismo blanco obligan a Martí a defender preferencialmente la humanidad del negro no sólo afirmando su dignidad de hombre en el plano de los principios, sino también comprobándola en las virtudes con que el negro ha sabido adornar su participación en la historia. Por esta razón el antirracismo de Martí asume a veces la forma de un elogio sin reservas de la raza negra. Era su manera de contribuir a la superación de los prejuicios propagados por el racismo blanco. Este aspecto de su argumentación contra el racismo es central en muchos de sus textos sobre Cuba. Así en un artículo de 1894 titulado "El plato de lentejas" Martí defiende al negro como "el mejor sostén de la libertad cubana",<sup>15</sup> pues el negro sabe que fue la revolución de 1868 la que le devolvió su humanidad con la abolición de la esclavitud; un hecho éste

---

<sup>15</sup> José Martí, "El plato de lentejas", en *Obras Completas*, Tomo 3, La Habana 1975, p. 28

que Martí, por lo demás, califica como "el hecho más puro y trascendental de la revolución cubana".<sup>16</sup> Y ya tres años antes había dicho en su famoso discurso *Con todos y para el bien de todos*: "¿Al que más ha sufrido en Cuba por la privación de la libertad le tendremos miedo, en el país donde la sangre que derramó por ella se la hecho amar demasiado para amenazarla? ¿Le tendremos miedo al negro, al negro generoso, al hermano negro que en los cubanos que murieron por él ha perdonado para siempre a los cubanos que todavía lo maltratan? Pues yo sé de manos de negro que están más dentro de la virtud que las de blanco alguno que conozco: yo sé del amor negro a la libertad sensata, que sólo en la intensidad mayor y natural y útil se diferencia del amor a la libertad del cubano blanco: yo sé que el negro ha erguido el cuerpo noble, y está poniéndose de columna firme de las libertades patrias. Otros le temen: yo lo amo: a quien diga mal de él, me lo desconozca, le digo a boca llena: – "Mienten".<sup>17</sup>

Estas mismas ideas de respeto y aprecio por la nobleza del hombre negro las reitera Martí poco antes de su muerte en ese documento programático que es el *Manifiesto de Montecristi*, insistiendo una vez más en la insensatez del temor a una raza que se ha distinguido por su amor a la libertad, su cordura, su cultura, así como por la amabilidad de su carácter.<sup>18</sup>

En este contexto conviene tener también en cuenta que el telón de fondo de la defensa decidida del negro en Martí no está configurado únicamente por la fuerza de los prejuicios del racismo de la oligarquía cubana. En ese trasfondo se halla además la propaganda española, interesada en presentar la guerra de independencia como una "Guerra de razas" que llevaría al predominio de la raza negra. Con este argumento el gobierno español pretendía evidentemente aprovechar el racismo de los cubanos blancos para debilitar la causa revolucionaria. De aquí que con su elogio de las virtudes del negro y de los méritos conquistados en la lucha común por la libertad de Cuba Martí intente contrarrestar a la vez los efectos de la propaganda española que pretendía hacer creer precisamente que el predominio de la raza negra abriría las puertas al caos y a la violencia de la venganza.

---

<sup>16</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 27. Cfr. también José Martí, *Obras Completas*, Tomo 5, La Habana 1975, p. 325

<sup>17</sup> José Martí, *Con todos y para el bien de todos*, en *Obras Completas*, Tomo 4, La Habana 1975, pp. 276 - 277

<sup>18</sup> Cfr. José Martí, *Manifiesto de Montecristi*, en *Obras Completas*, Tomo 4, La Habana 1975, pp. 96 - 97

Por los textos citados se comprueba pues cómo Martí convirtió en efecto la defensa del negro en una de las preocupaciones centrales de su vida y de su obra. Y se podrían citar todavía muchos textos más en los que Martí testimonia su compromiso constante con la lucha justa de la raza negra por el reconocimiento solidario de su dignidad humana, como por ejemplo sus informes sobre las actividades culturales de "La Liga" (una asociación de obreros cubanos negros en Nueva York),<sup>19</sup> o sus análisis sobre el problema negro en los Estados Unidos,<sup>20</sup> etc. Mas los límites de este trabajo nos impiden incluirlos en nuestro análisis. Hay un texto sin embargo que nos obliga a hacer una excepción, porque confirma desde una perspectiva completamente distinta cuan profunda era en Martí la necesidad de combatir el racismo. Se trata de un pasaje contenido en *La Edad de Oro*, la revista redactada por Martí para los niños de América. Allí se dice "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 ...".<sup>21</sup> Esta cita es efectivamente reveladora porque, encontrándose en un texto de literatura infantil nos enseña que el antirracismo de Martí no sólo detecta y denuncia el racismo vigente en el mundo de los adultos, sino que implica también la necesidad de combatir el racismo de forma preventiva, sembrando precisamente la idea de la igualdad fundamental del hombre en los niños. Aquí se muestra, por lo demás, una de las razones que justifican la caracterización de la postura martiana en términos de "antirracismo vigilante".<sup>22</sup>

Los textos aducidos, como insinuábamos antes, no agotan las referencias al problema del negro en la obra de Martí. Con todo pensamos que sí pueden ofrecer una base suficientemente representativa como para arriesgar la reconstrucción sistemática de los argumentos fundamentales de Martí contra el racismo. Tal es lo que queremos intentar a continuación, a fin de facilitar la comprensión de la posición martiana.

Sobre la base de los textos analizados es posible constatar que Martí opone al racismo tres argumentos fundamentales. El primero, que constituye para

---

<sup>19</sup> Cfr. José Martí, "Los lunes de La Liga", en *Obras Completas*, Tomo 5, La Habana 1975, pp. 252-255; cfr. también pp. 267-270.

<sup>20</sup> Cfr. José Martí, *Obras Completas*, Tomo 11 y 12, La Habana 1975.

<sup>21</sup> José Martí, *La Edad de Oro*, en *Obras Completas*, La Habana 1965, p. 357.

<sup>22</sup> Jesús Sabourin, *Amor y Combate. Algunas antinomias en José Martí*, La Habana 1974, p. 66.

él la base de la demostración del sinsentido del racismo, es un argumento filosófico-ético que se refleja en su idea rectora de la igualdad esencial de los hombres y que él deriva de la armonía sagrada de la Naturaleza, entendida como irreductible a priori de humanidad y de justicia. La "universal identidad del hombre" es aspecto manifestador de la justicia y armonía de la Naturaleza. Por esto el racismo es un atentado contra el orden natural del universo; un crimen que estorba o interrumpe "la armonía espiritual del mundo".<sup>23</sup> Mas ha de notarse sin embargo que este principio metafísico de la igualdad esencial del hombre no niega la diferencia cultural, y que la armonía del universo no debe confundirse con uniformidad. Martí afirma más bien la igualdad fundamental humana como el principio que hace posible comprender las diversidades culturales locales en las que el hombre se realiza históricamente en consonancia con su suelo, no como perversiones sino como manifestaciones de lo humano reflejadoras de la armonía plural y diferenciada del universo. Para Martí, pues, es la igualdad esencial del hombre la que prohíbe hacer de cualquier diferencia cultural o de cualquier otra diferencia un pretexto para el racismo, pero no porque las niegue sino porque las valoriza en tanto que diferencias *humanas* igualmente dignas.

El segundo argumento es de carácter político-social, y Martí lo formula desde el trasfondo de su visión de la futura república como forma política adecuada de un orden social justo y solidario. Por esto el núcleo de este argumento está compuesto por dos momentos complementarios, que son, de una parte, la denuncia de la mera compasión paternalista del blanco, y, de otra la afirmación del *derecho* del negro a gozar de la plenitud de sus derechos de hombre en un orden social de convivencia solidaria. Y por esta misma razón impone Martí a la futura república en Cuba la hipoteca moral de hacer justicia a la raza negra. Dicho en otros términos: el orden socio-político de la república reclama la plena integración del negro como condición indispensable para su propia credibilidad; la cual a su vez, según Martí, depende en última instancia de su contribución efectiva a la realización de la humanidad del hombre mediante la redención de aquellos cuya dignidad humana fue negada.

El tercero es un argumento histórico en el que Martí apuntala su defensa de la humanidad del negro resaltando la historia de resistencia con la que la raza negra ha luchado por sus derechos. Su historia de resistencia es parte

---

<sup>23</sup> José Martí, *Escenas norteamericanas*, en *Obras Completas*, Tomo 11, La Habana 1975, p. 72.

esencial de la historia de lucha por la libertad en Cuba; y en este sentido pues la misma historia no solamente desmiente el prejuicio racista del temor al negro como un peligro para la libertad, sino que confirma además el derecho del negro a ser integrado sin reservas de ningún tipo en el nuevo orden social.<sup>24</sup>

### **Observación final**

En nuestras reflexiones sobre la postura de Martí ante el problema negro en Cuba hemos subrayado el aspecto de que se trata de una posición cuya constante es la defensa de los derechos del negro como hombre. Hemos destacado además cómo esa constante es consecuencia inmediata del ideario humanista del Apóstol que le hace ver que "el banquete humano estaba solitario, porque por la fuerza y por la iniquidad quedaba fuera el más adolorido de los comensales".<sup>25</sup> Quizá sin embargo no resulte tan explícita nuestra exposición en lo referente a la idea de que esa constante es consecuencia también de una clara opción política de Martí. Por eso queremos cerrar nuestra exposición recordando en forma expresa que en Martí la defensa de la raza negra es una de las dimensiones de su opción fundamental por los pobres y oprimidos, es decir, de la opción que alumbró siempre su actividad política. La toma de partido por la raza negra, lo mismo que su defensa del indio, fue pues para él un modo concreto de verificar la opción a la que él ligó su vida, y que tan bellamente expresara en sus *Versos Sencillos* al escribir: "Con los pobres de la tierra / Quiero yo mi suerte echar."<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Para la caracterización empleada de los argumentos de Martí contra el racismo nos hemos inspirado en Jesús Sabourin, *op. cit.*, p. 61.

<sup>25</sup> José Martí, "Fragmento de un discurso en elogio de Santo Domingo", en *Obras Completas*, Tomo 7, La Habana 1975, p. 309.

<sup>26</sup> José Martí, *Versos Sencillos*, en *Obras Completas*, Tomo 16, La Habana 1975, p. 67.

## V. José Martí y la crítica a la razón teológica establecida en el contexto del movimiento independentista cubano a finales del siglo XIX

### 1. Introducción

A primera vista pudiera parecer simplemente una osadía, debida más al desconocimiento que al estudio detenido de la vida y obra de José Martí (1853-1895), pretender establecer un lazo de vinculación entre su pensamiento y la teología, máxime cuando esa vinculación – tal como se desprende del título escogido para este estudio – no solamente quiere pensarse en términos de un nexo interno, sino además como fundamento de un aporte preciso a la clarificación o al discernimiento de una de las dimensiones más centrales de toda teología que se articula explícitamente como discurso teológico, a saber, la dimensión constituida por su forma de racionalidad.

Es cierto que en los últimos años se han publicado algunos trabajos que abordan precisamente la cuestión de las relaciones entre Martí y la teología<sup>1</sup>; sin olvidar, por supuesto, que ya desde mucho antes autores de peso en los estudios martianos habían insistido en la incidencia del fenómeno religioso en el pensamiento de José Martí.<sup>2</sup> Con todo el tema sigue hoy día provocando extrañeza y hasta perplejidad, porque mantiene todavía plena vigencia el modelo interpretativo impuesto por esquemas tradicionales de amplia y sostenida resonancia, como, por ejemplo, la imagen del Martí radicalmente anticlerical o la del Martí influido por la masonería o incluso aquella del Martí propagador de ideas de claro corte materialista y ateista.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Reinerio Arce, *Religión: Poesía del mundo venidero. Implicaciones teológicas en la obra de José Martí*, Quito 1996; Rafael Cepeda, "El pensamiento religioso-contextual en la obra escrita de José Martí", en Pablo Richard (editor), *Raíces de la teología latinoamericana*, San José 1985, pp. 191-210; y especialmente su otro estudio "José Martí, profeta de la teología de la liberación", en *Pasos* 16 (1988) 1-5.

<sup>2</sup> Cfr. Roberto Agramonte, *Martí y su concepción del mundo*, San Juan 1971; J.I. Jimenes-Grullón, *La filosofía de José Martí*, La Habana 1960; Fernando Ortiz, *La fama póstuma de José Martí*, La Habana 1957; y también su artículo "La religión de Martí", en *La Nueva Democracia* 38 (1958) 52-57; y Emilio Roig de Leuchsenring, *Martí y las religiones*, La Habana 1941.

<sup>3</sup> Cfr. Oleg Ternovoi, "Pensar es servir a la humanidad", en *Anuario Martiano* 6 (1976) 53-94. Para una exposición y valoración de los distintos planteamientos dentro de esta



Contra la opinión todavía dominante de que Martí nada tendría que decir a la teología porque en nada se preocupó de ella, nos proponemos entonces en este trabajo la tarea de mostrar que eso que a primera vista sólo puede ser o bien fruto de la ignorancia o bien resultado de un interés ideológico predeterminado, a saber, el nexo esencial entre Martí y la teología, es en realidad una perspectiva de interpretación que brota de la misma obra de José Martí. Quiere esto decir que partimos aquí de un convencimiento o, mejor dicho, de una hipótesis de trabajo cuya postulación central – que habrá de justificarse en el curso del presente estudio<sup>4</sup> – puede ahora resumirse así: En Martí el debate práctico-teórico con la teología, especialmente con la teología cristiana católica que él conoció, no es ni accidental ni anecdótico. Esa discusión, que es en último análisis una expresión de la situacionalidad e historicidad características del pensamiento de José Martí en su conjunto – porque muestra cómo también a ese nivel teológico se hace cargo de los desafíos de su contexto y tiempo peculiares –, representa por el contrario un punto medular en la obra martiana.

Para evitar de entrada cualquier posible malentendido sobre la intención que perseguimos en el presente trabajo, queremos sin embargo aclarar que nuestro punto de partida no esconde en modo alguno el empeño de convertir a Martí en un teólogo profesional. Nuestra intención no va pareja con ningún intento de teologización de su obra. Es más, ni siquiera pretendemos ayudar con este estudio a privilegiar la perspectiva teológica como modo ejemplar de aproximación globalizante a la compleja y polifacética obra de José Martí. Su obra, como documentan los estudios actuales sobre la misma<sup>5</sup>, justificaría más bien buscar una aproximación de

---

misma línea de interpretación ver: Luis Toledo Saude, "Anticlericalismo, idealismo, religiosidad y práctica en José Martí", en *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 1 (1978) 79-132.

<sup>4</sup> Debe indicarse que la postulación de esta hipótesis de trabajo se apoya en los trabajos citados de Rafael Cepeda, pero también en los conocimientos vinculados a esta problemática que nos ha facilitado el estudio de otros temas en Martí. Ver los distintos capítulos de este libro.

<sup>5</sup> A título de ejemplo citemos aquí los siete volúmenes del *Anuario Martiano* editados por la Sala Martí de la Biblioteca Nacional de Cuba entre 1969 y 1977; así como el *Anuario del Centro de Estudios Martianos* que edita desde 1978 el Centro de Estudios Martianos, en La Habana; y que, continuando la línea del *Anuario Martiano*, recoge lo más representativo de la investigación martiana tanto a nivel nacional como internacional.

esa índole por la vía de la literatura, de la política o de la filosofía incluso, pero en ningún caso a través de la teología. Estamos, por tanto plenamente conscientes de los límites precisos que tiene en la obra de Martí el objeto de estudio planteado por nuestra hipótesis de trabajo. Ajustemos entonces el sentido de la idea rectora del trabajo, precisando que nuestra postulación de la sustancial significación de cuestiones teológicas en Martí se formula desde el reconocimiento de que se trata de un aspecto que, a pesar de ser de central connotación, tiene sin embargo una innegable carga de regionalidad en Martí; y que, por eso mismo, no debe de ser elevado a la categoría de clave interpretativa última para todo el pensamiento martiano, ni siquiera allí donde en un sentido amplio lo teológico aparezca más bien en la figura de un vago pensamiento religioso.<sup>6</sup>

Es obvio por otra parte que la explicitación del vínculo de Martí con la teología como perspectiva de acceso a su pensamiento, por regional que sea, es de importancia innegable – al menos a título de elemento complementario – para cualquier valoración de Martí que se haga con pretensiones de visión global. Por ello, valga intercalar esta advertencia, no podría ser el caso el querer deducir de la regionalidad de lo teológico en Martí la marginalidad de lo puntual sin incidencia en la arquitectónica entera de su pensamiento. Pero como no nos interesan aquí tanto las implicaciones de cara a los estudios martianos en sí mismos, sino más bien las consecuencias que se derivan de este planteamiento para la historia de la teología en América Latina, permítasenos concretar todavía con mayor claridad el objetivo de nuestro trabajo: Se trata, en resumen, de rastrear la pista y, en lo posible, de rehacer el camino que va trazando Martí en su ocupación con temas teológicos, para ir reconstruyendo de esta suerte en forma más o menos sistemática los contenidos teológicos implícitos en su pensamiento.

Se aspira, pues, a contribuir a la reconstrucción de la teología *implícita* de Martí; y esto no con la intención, como se ha dicho, de que Martí pase a aumentar la fila de los teólogos, sino para que la teología profesional en América Latina descubra su obra y se interese por ella, asumiéndola además como uno de esos casos ejemplares que en América Latina la confronta con la imperiosa necesidad de reescribir su historia con ayuda de la consulta metódica de la historia social y cultural del subcontinente.

---

<sup>6</sup> Ejemplo de un intento de interpretación en esa perspectiva sería el ensayo de Raquel Catalá, *Martí y el espiritualismo*, La Habana 1942

Esta tarea de reconstrucción del pensamiento teológico implícito en la obra de Martí es una labor que, para su realización cabal, requiere mucho más que el mero análisis abstracto de los textos. Ciertamente, el análisis exegético de los textos es parte esencial e imprescindible de esta tarea. Pero ya hemos indicado que situacionalidad e historicidad no son notas que adornan la superficie del pensamiento martiano, sino que constituyen cualidades determinantes de la dinámica interna del mismo. Y por eso la exégesis de los textos martianos no puede hacerse siguiendo un modelo de análisis abstracto e idealista que corte los textos de las situaciones de vida concreta y/o de los momentos de historia real en que están insertos. No debe ignorarse que el propio Martí ejerció su oficio de intelectual desde el imperativo contenido en ese supremo ideal que nos sintetiza en la máxima: "Pensar es servir."<sup>7</sup> Esa es la medida para su vida intelectual. Y esa debe ser, por consiguiente, la primera pauta hermenéutica para cualquier planteamiento de análisis de textos martianos. De donde se desprende justo esa necesidad de vincular texto y vida, idea e historia real. Pues, para Martí, pensar es asumir los desafíos de la historia y tratar de responder a ellos.

Se comprende, empero, que en el marco limitado del presente trabajo esa exigencia sólo puede ser cumplida en forma parcial. Es decir, por razones obvias de tiempo y de espacio, no podemos aquí explicitar en detalle la conexión de fondo entre texto y contexto en cada caso particular. Reservando entonces este trabajo a una investigación ulterior de mayor envergadura, tendremos que limitarnos ahora a una indicación de carácter más bien general sobre el contexto histórico mayor que conforma el trasfondo real tanto de la crítica de Martí a la religión y teología establecidas como de sus propuestas de renovación.

Ese contexto es en primera línea un contexto de definida naturaleza sociopolítica; pues Martí vive, actúa y piensa en una coyuntura histórica determinada casi exclusivamente por los movimientos sociales y políticos que configuran la larga marcha de Cuba hacia la independencia.<sup>8</sup> Más aún,

---

<sup>7</sup> José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 22.

<sup>8</sup> Dirección Política de las F.A.R., *Historia de Cuba*, La Habana 1971. Se recordará que cuando en 1868 Carlos Manuel de Céspedes libera a los esclavos en su ingenio "La Demajagua" y declara la independencia de Cuba, iniciando así la llamada Guerra Libertadora de los Treinta Años, Martí, que no había cumplido todavía los dieciséis, se adhiere al movimiento intelectualmente y redacta poemas y cartas a favor de la independencia de Cuba. Cfr. Félix Lizaso, *Martí, místico del deber*, Buenos Aires 1952;

Martí es el arquitecto indiscutible de la línea política que en la última fase del movimiento de la independencia cubano conduce al triunfo, como demuestra su calidad de fundador e infatigable animador del Partido Revolucionario Cubano, a partir de 1892.<sup>9</sup>

En ese contexto socio-político hay, sin embargo, una vertiente peculiar que es de especial interés para el propósito de nuestro trabajo. Nos referimos a la vertiente religiosa y eclesial. En ese contexto mayor hay, en efecto, una subhistoria o historia regional que es precisamente la historia de la iglesia católica en Cuba durante ese período. Esto es, naturalmente, como acabamos de decir, de decisiva importancia para comprender el fondo histórico de la crítica de Martí a la religión y a la iglesia institucionalizadas, ya que esa historia regional eclesial refleja la función política ejercida por una iglesia que se había convertido en un elemento más del orden monárquico. La iglesia católica en Cuba, concretamente en los últimos años del movimiento independentista cubano, había dejado de ser una frontera, un límite de resistencia frente al poder colonial. La masiva intervención de la metrópolis había quebrado por completo para esta época la línea crítica y profética que habían alimentado, en la tradición abierta por Bartolomé de Las Casas, figuras como la del sacerdote, filósofo y político Félix Varela (1782-1853). Con razón, pues, se ha podido constatar en un análisis reciente lo siguiente: "Al producirse la independencia de sus colonias en el continente, España aplicó en Cuba un conjunto de medidas, aumentando sus efectivos militares y otras como el reforzamiento del clero español, sustituyendo al criollo de los cargos que ocupaba. Ello contribuyó a que no se produjese una significativa participación de sacerdotes cubanos en los gestas independentistas – especialmente en la etapa iniciada en 1895 – como sí ocurrió en otros países latinoamericanos donde, además, era posible por la significación social del sacerdote y sus funciones ante una masa en cuya conciencia social lo religioso sí ocupaba un lugar prominente."<sup>10</sup> Y ya antes se había establecido en perspectiva autocrítica un diagnóstico muy similar en el marco del Encuentro Nacional Eclesial

---

pp. 27 y sgs; así como el artículo de Sergio Aguirre, "Martí y las experiencias revolucionarias del 68", en *Anuario Martiano* 6 (1976) 1-21.

<sup>9</sup> Cfr. Ezequiel Martínez Estrada, *Martí: El héroe y su acción revolucionaria*, México 1966; Salvador Morales, "el Partido Revolucionario Cubano", en *Anuario Martiano* 6 (1976) 95-111; Emilio Roig de Leuchsenring, *Martí. Síntesis de su vida*, La Habana 1979; y también Roberto Fernández Retamar, *Introducción a Martí*, La Habana 1978.

<sup>10</sup> Colectivo de autores, *La religión en la cultura*, La Habana 1990, p. 44.

Cubano, de 1986, donde se asienta: "España, advertida por su experiencia americana, trata de descubanzar al clero: dejará sin gobierno las dos diócesis y apartará de los altos cargos eclesiásticos a los sacerdotes cubanos. Hasta finales del siglo, la alta jerarquía de la iglesia se mantendrá al margen de los grandes ideales independentistas del pueblo cubano. Es la etapa de la iglesia desgobernada, empobrecida y manipulada."<sup>11</sup>

Esta indicación, a pesar de su brevedad, es suficientemente significativa como para mostrar la justeza histórica de la afirmación de que Martí actúa en un contexto socio-político al que pertenece, como una de sus componentes particulares, la actividad de la iglesia católica en la sociedad cubana de aquella época. Quedando claro, además, que la iglesia católica a nivel institucional no sólo se divorcia de los ideales independentistas de la mayoría del pueblo cubano, sino que asume una actitud combativa frente a ellos.<sup>12</sup>

Desde su iniciación intelectual y política en 1868 es, pues, Martí testigo directo de una iglesia católica que, en el proceso histórico de formación de la nacionalidad y de conquista de la independencia política, aparece como fiel aliada del orden colonial, es decir, enemiga de la libertad y transmisora de una teología política de la contrarrevolución.<sup>13</sup>

Cabe advertir, finalmente, que, si bien damos en este trabajo el movimiento independentista cubano como punto eje de referencia contextual, ello no debe de interpretarse en modo alguno desde un prisma de reduccionismo regional o provinciano. Martí nunca aisló la problemática de Cuba del destino de »Nuestra América«, ni separó tampoco el proyecto de »Nuestra América« del curso histórico de la humanidad, Cuba es así, para Martí, la

---

<sup>11</sup> Encuentro Nacional Eclesial Cubano, *Documento Final e instrucción pastoral de los obispos*, Roma 1987, p. 37. Para la posición de la iglesia como elemento estabilizador del orden colonial en la problemática decisiva de la esclavitud puede consultarse: Manuel Maza, "Clero católico y esclavitud en Cuba. Siglos XVI al XIX. Ensayo de síntesis", en *Estudios Sociales* 79/80 (1990) 17-60. Ver también: E. Torres/E. Reyes, *Esclavitud y sociedad. Notas y documentos de la esclavitud negra en Cuba*, La Habana 1986.

<sup>12</sup> Cfr. Emilio Roig de Leuchsenring, *La iglesia católica contra la independencia de Cuba*, La Habana 1960.

<sup>13</sup> Casi un siglo después, al comienzo de la Revolución Cubana, volverá la iglesia católica en Cuba – mutatis mutandi – a cometer el mismo error histórico. Cfr. Leslie Dewart, *Cristianismo y Revolución*, Barcelona 1965; Manuel Fernández, *Religión y Revolución en Cuba*, Miami-Caracas 1984; y Raúl Gómez Treto, *La Iglesia Católica durante la construcción del socialismo en Cuba (1959-1985)*, San José 1988.

situación desde la que él se abre a América y al mundo. Es la situación reconocida como la condición sobre cuya base él debe de ensayar ser americano y universal.<sup>14</sup> Su vida y su obra son cumplido testimonio de este intento. Ambas están ligadas profundamente con los problemas de los pueblos todos de »Nuestra América«, pero sin olvidar por ello el subrayar constantemente la proyección universal o, dicho con más exactitud, la vocación de América a ser parte activa en la creación de una nueva universalidad solidaria. Martí, además, conviene destacarlo expresamente, conoce la realidad de » Nuestra América« por experiencia directa; pues, como es sabido, vivió temporadas más o menos largas en distintos países americanos (Costa Rica, Guatemala, México, Venezuela, etc.). Y a ello habría que añadir todavía su larga estancia en los Estados Unidos, cuya vida científica y social dejaría profunda huella en la obra de Martí.<sup>15</sup>

Desde esta perspectiva habría que precisar entonces la referencia al movimiento independentista cubano como contexto socio-político de la discusión de temas teológicos en Martí, explicando que ese contexto no excluye, sino que, por el contrario, incluye la consideración de la coyuntura histórica americana porque es, en realidad, la plataforma situativa concreta que desempeña en Martí la función de punto de convergencia de su experiencia continental. Cuba, como contexto, es, pues, para Martí, siempre mucho más que Cuba. Es, si se quiere, un movimiento espiral que va creciendo con la integración de plurales experiencias en toda América. Por eso, limitándonos ahora sólo a nuestro tema, veremos cómo Martí en su discusión de cuestiones teológicas integra elementos experienciales de muy distinta procedencia que le ayudan a mejor ubicar y explicitar las consecuencias de su cubana experiencia de fondo. Este engarce de mutua complementación entre el específico contexto cubano y la coyuntura histórica de América en aquella época explica, por otra parte, que el discurso martiano, tanto en su significación histórica como teórica, trascienda, y con mucho, las fronteras de su patria.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto hasta ahora, pasamos a un examen puntual de la obra de José Martí con la intención de reconstruir lo que podrían ser los elementos teológicos implícitos en su pensamiento. Y

---

<sup>14</sup> Cfr. Gaspar García Galló, *Martí, americano y universal*, La Habana 1971

<sup>15</sup> Cinco tomos abarcan los escritos de Martí sobre cuestiones norteamericanas: Cfr. José Martí, *Obras Completas*, tomos 9-13, La Habana 1975. Ver también: José Cantón Navarro, "Influencia del medio social norteamericano en el pensamiento de José Martí", en *Anuario Martiano* 6 (1976) 22-38.

puesto que teología, en lo que sea acaso su acepción más común, quiere decir discurso sobre Dios, comenzaremos por tratar de esclarecer la experiencia y concepción de Dios en Martí. Sobre esta base intentaremos dar un paso más y explicitar cómo su experiencia y concepción de Dios son entonces punto de partida para una crítica radical y demoledora de la razón teológica establecida. Y para terminar procuraremos presentar, si bien sólo en forma de esbozo provisional y programático, algunas perspectivas de trabajo que me lucen particularmente fecundas para el porvenir de la teología en América Latina.

## 2. Experiencia y concepción de Dios en José Martí

Mucho se ha discutido, y de seguro que se seguirá todavía discutiendo en el futuro, sobre fuentes y raíces del pensamiento religioso de Martí, sobre si se puede o no hablar de una evolución en sus ideas religiosas<sup>16</sup>; y también – ya en un sentido filosófico más estricto – sobre la posible influencia del krausismo en su concepción de lo divino.<sup>17</sup> Sin intención de menospreciar la importancia que esta discusión tiene, sobre todo desde un punto de vista teórico, nos parece oportuno sin embargo no tomarla ahora como puerta de acceso a la cuestión de Dios en Martí. Pues, a pesar de todo lo provechosa que puede ser para el esclarecimiento de las influencias a nivel teórico, podría – precisamente por esto – obscurecer el dato primario más importante, a saber, que Martí no experimenta *su* Dios ni por lecturas ni por "la poca fe sectaria"<sup>18</sup> que trató de transmitirle su madre, sino en medio de una experiencia personal de opresión y cautiverio. Esta experiencia es realmente decisiva, y marcará además el núcleo duradero de la experiencia de Dios en Martí. Es aquí, en efecto, donde Martí disocia a Dios de todo orden opresor, aprendiendo que Dios está con los que sufren. Pero precisemos el contexto y la experiencia.

---

<sup>16</sup> Además de la bibliografía ya indicada en las notas 1, 2, 3, y 6 puede consultarse: Manuel Isidro Méndez, *Martí: Estudio crítico-biográfico*, La Habana 1941; y Alfonso Rodríguez Hidalgo, "La Biblia en el pensamiento de Martí", en *La Nueva Democracia* 41 (1961) 20-26.

<sup>17</sup> Cfr. José A. Beguez, *Martí y el krausismo*, La Habana 1944; Raúl Gómez Treto, "La influencia del krausismo en Cuba", en Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, *El krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid 1989. pp. 187-209; y Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, *La filosofía clásica alemana en Cuba 1841-1898*, La Habana 1984.

<sup>18</sup> Jorge Mañach, *Martí. El Apóstol*, Madrid 1968, p. 61.

Como es sabido, en el contexto de la revolución independentista de 1868 Martí desarrolló varias actividades de apoyo a la causa de la independencia; y ello le valió en 1870 una condena de seis años de prisión. En 1871 se le conmuta la pena de presidio por la de destierro, y sale deportado a España. En ese mismo primer año de exilio publica Martí su primera obra importante. Se trata del ensayo donde describe y analiza su experiencia presidiaria: *El Presidio Político en Cuba*.

Y justo en esa experiencia de presidio descubre Martí a *su* Dios. Más aún, el centro de esa experiencia es Dios; un Dios por cierto que Martí llama *su* Dios porque es el Dios bueno negado por el poder en el cuerpo sufriente del preso político; el Dios que, si hubiera visto ese sufrimiento, "con la una mano se habría cubierto el rostro, y con la otra habría hecho rodar al abismo aquella negación de Dios".<sup>19</sup> Martí encuentra a Dios, por tanto, no en una idea, sino en el marco de una experiencia histórica marcada por el sufrimiento y la muerte del inocente. Vale decir que Martí encuentra a Dios en la historia, pero identificado con las víctimas de la historia. El Dios de Martí es así un Dios que toma partido por la vida del maltratado. Dios, para Martí, vive y muere en el cuerpo triturado de sus compañeros de presidio, en el anciano Nicolás del Castillo o en el niño Lino Figueredo.<sup>20</sup> De aquí que para Martí la experiencia de Dios en la historia concreta de hombres padeciendo sufrimiento por una causa justa alcance su punto fuerte en la plena identificación de Dios con el hombre sufriente. He aquí un texto inequívoco en este sentido: "Trituraban a un hombre. ¡Miserables! ¡Olvidaban que en aquel hombre iba Dios!"<sup>21</sup>

Pero importante es todavía percatarse de que en Martí experimentar a Dios en el oprimido, significa al mismo tiempo un compromiso impostergable de rebelión profética contra el orden establecido. La consecuencia de esta experiencia de Dios es de este modo un claro reclamo de liberación y de justicia. Dicho con otras palabras: Denuncia y acción proféticas contra la historia de opresión negadora de Dios son, según Martí, la necesaria continuación de la afirmación de Dios.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> José Martí, *El Presidio Político en Cuba*, en *Obras Completas*, tomo 1, La Habana 1975, p. 45.

<sup>20</sup> Cfr. José Martí, *ibid.*, p. 55 y p. 64.

<sup>21</sup> José Martí, *ibid.*, p. 61. Obsérvese que, sin poder saberlo, Martí se sitúa en la línea de la tradición teológica que en América Latina inicia Guaman Poma identificando a Dios con el pobre, y que recoge en nuestros días la teología de la liberación. Cfr. Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid 1987, p. 989.

<sup>22</sup> Cfr. José Martí, *ibid.*, pp. 45, 61 y 74.



Se ve entonces que, desde su experiencia en el presidio político en Cuba, Martí vincula la concepción de *su* Dios con la querencia de la libertad y de la justicia, con lo cual *su* Dios queda fuera del alcance de toda posibilidad de aprovechamiento manipulador por el orden colonial opresor. Encarnando a *su* Dios en todos los que sufren presidio político, Martí experimenta un Dios que no es cómplice, sino juez del sistema; y que, por eso mismo, puede ser fuente de liberación humana.

Esta comprensión histórica de Dios, aunque desarrollada en años de inmadurez juvenil, quedará siempre viva en Martí y será, como se insinuó antes, una especie de hilo conductor en sus reflexiones sobre Dios. Ella es, sin duda, la que le conduce luego, ya en los años de madurez, a constatar que "nos han enseñado a creer en un Dios que no es el verdadero".<sup>23</sup> Desde la experiencia histórica de opresión y de esclavitud en Cuba Martí saca a la luz en esta sentencia la distancia infinita entre *su* Dios, identificado con los apaleados de la historia colonial, y el Dios reinante en el sistema eclesiástico e imperial. El Dios verdadero no puede ser el Dios administrado por la iglesia y puesto, a través de esa mediación eclesiástica, al servicio del orden opresor. Pero, dejando ahora la explicitación de la dimensión crítica de su experiencia de Dios para nuestro próximo apartado, concentrémonos aquí a consignar el contenido positivo de su experiencia de Dios.

Siguiendo el hilo conductor subyacente en la experiencia fundamental de Dios en el presidio político, hay que resaltar en primer lugar cómo Martí en su discurso sobre Dios da un paso definitivo al hablar de su Dios en el sentido del Dios *verdadero*, para subrayar de esta suerte, con más fuerza todavía, la experiencia de que el Dios vivo tiene que estar necesariamente vinculado a la libertad y liberación del ser humano. Se ve, además, que el Dios verdadero es el Dios bíblico, y concretamente Jesús. Así, en su *Drama indio*, escrito en Guatemala en 1877, hace decir Martí a su personaje Martino, quien lucha por la libertad de su pueblo indígena: "Si el padre Antonio, falso cristiano, amenazaros osa, decidle que Jesús, Dios de los hombres, los salva: ¡no los vende ni los compra!"<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> José Martí, "Juicios. Filosofía", en *Obras Completas*, tomo 19, La Habana 1975, p. 363.

<sup>24</sup> José Martí, *Drama indio*, en *Obras Completas*, tomo 18, La Habana, 1975, p. 149.

Debe recordarse que Martí tuvo su primer contacto serio y personal con la biblia durante sus meses de prisión en 1870. Cfr. Jorge Mañach, op. cit., p. 43; así como el artículo citado de Alfonso Rodríguez Hidalgo.

Que la experiencia de Dios en Martí encuentra efectivamente su punto de condensación más fuerte en la afirmación de un Dios verdadero, cuya encarnación es precisamente Jesús como Dios liberador de los pobres y oprimidos, se confirma en este otro pasaje del *Drama indio*, que por su decisiva importancia y riqueza de contenido nos permitimos transcribir en toda su extensión. En este pasaje, ante la invocación del nombre de Jesús por parte del padre Antonio, responde Martino:

"¿Jesús? El nombre del Sublime  
blasfemia me parece en vuestras bocas:  
el que esclavos mantiene, el sacerdote  
que fingiendo doctrinas religiosas  
desfigura a Jesús, el que menguado  
un dueño busca en apartada zona,  
el que a los pobres toda ley deniega  
el que a los ricos toda ley abona,  
el que, en vez de morir en su defensa,  
el sacrificio de una raza explota,  
miente a Jesús, y al manso pueblo enseña  
manchada y criminal su faz radiosa.

.....

si mi padre Jesús aquí viniese,  
dulce la faz, en que el perdón enflora;  
si al indio viera mísero y descalzo,  
y al Santo Padre que salud rebosa;  
si de los nobles en las arca viera  
trocada sin esfuerzo en rubias onzas  
la carga ruda que a la espalda trajo,  
india infeliz que la fatiga postra;  
si en las manos del uno el oro viera  
y la llaga en las manos de la otra,  
¿de qué partido tu Jesús sería?  
¿De la llaga o del arca poderosa?"<sup>25</sup>

El Dios de Martí es, pues, Jesús; pero el Jesús que toma partido por el "indio mísero y descalzo", por la "india infeliz". Su Dios verdadero es así el Cristo del Evangelio; es Dios que vive en los pobres y que los pobres

---

<sup>25</sup> José Martí, *ibid.*, p. 148.

testimonian en sus luchas contra la opresión. Esta experiencia fuerte de Dios emerge una y otra vez en las reflexiones de Martí. En este sentido escribirá diez años más tarde, en 1887 en Nueva York, y en el contexto inmediato de sus análisis de los conflictos religiosos en los Estados Unidos, esta clara toma de posición: "¡Y son como siempre los humildes, los descalzos, los desamparados, los pescadores, los que se juntan frente a la iniquidad hombro a hombro, y echan a volar, con sus alas de plata encendida, el Evangelio! ¡La verdad se revela mejor a los pobres y a los que padecen!"<sup>26</sup>

Conviene señalar, por otra parte, que Martí entiende su experiencia y concepción de Dios como un Dios de los humildes en el sentido de una renovación o, mejor dicho, de un redescubrimiento del verdadero Dios encarnado por Jesús. Esta es, sin duda, su manera de remarcar otra vez la diferencia entre *su* Dios y el Dios vigente en su mundo histórico. A este respecto escribe en 1882: "Se ama a un Dios que lo penetra y lo prevale todo ... Como en lo humano todo el progreso consiste acaso en volver al punto de que se partió, se está volviendo al Cristo, al Cristo crucificado, ... al de los pies desnudos y los brazos abiertos ..."<sup>27</sup>

Esta idea central de Cristo como frontera entre el falso Dios opresor y el verdadero Dios liberador la desarrolló Martí en el borrador de un libro que al parecer tenía planeado escribir para los campesinos de América sobre el papel de la iglesia católica y de la religión. En este borrador, cuyo título reza "El hombre de campo", y cuya fecha exacta es desconocida, Martí explicita, valiéndose del recurso literario del diálogo, su visión de Cristo en estos términos densos y de alta significación para la reflexión teológica: "¿Para que llevas a bautizar a tu hijo? Tu me respondes: »Para que sea cristiano«<. Cristiano quiere decir semejante a Cristo. Yo te voy a decir quien fue Cristo.

Fue un hombre sumamente pobre, que quería que los hombres se quisiesen entre sí, que el que tuviera ayudara al que no tuviera, que los hijos

---

<sup>26</sup> José Martí, "El cisma de los católicos en Nueva York", en *Obras Completas*, Tomo 11, La Habana 1975, p. 139. Con esta tradición se vuelve a entroncar en Cuba en los comienzos de la Revolución Cubana cuando, en el marco del conflicto con la iglesia católica en 1960, se propaga por parte del gobierno la consigna siguiente: "Quien traiciona al pobre, traiciona a Cristo." Esta consigna hacía alusión a una frase de Fidel Castro en el discurso del 11 de agosto de 1960, donde se refería a la famosa "Circular colectiva del Episcopado cubano" del 7 de agosto de 1960.

<sup>27</sup> José Martí, "El poema del Niágara", en *Obras Completas*, tomo 7, La Habana 1975, p. 226.

respetasen a los padres, siempre que los padres cuidasen a los hijos; que cada uno trabajase; porque nadie tiene derecho a lo que no trabaja; que se hiciese bien a todo el mundo y que no se quisiera mal a nadie.

Cristo estaba lleno de amor para los hombres. Y como el venía a decir a los esclavos que no debían ser más que esclavos de Dios, y como los pueblos le tomaron un gran cariño, y por donde iba diciendo estas cosas, se iban tras él, los déspotas que gobernaban entonces le tuvieron miedo y lo hicieron morir en una cruz."<sup>28</sup>

La praxis de liberación de Jesús se convierte por tanto en el eje central de la experiencia y concepción de Dios en Martí. Pero esto significa al mismo tiempo que Jesús – como ya se ha indicado – marca la frontera frente al Dios manipulado por el sistema. Y si insistimos en este aspecto, es porque en "El hombre del campo" Martí, basándose precisamente en la descripción aducida de Cristo, lleva al extremo la distancia existente entre *su* Dios Jesús y el Dios administrado, al plantear lapidariamente la existencia de "otro Dios". He aquí el pasaje decisivo a este respecto: "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 si le pagan las manda al cielo, ese Dios es una especie de prestamista, de usurero, de tendero. ¡No, amigo mío, hay otro Dios!"<sup>29</sup>

En nombre de ese "otro Dios", señalemos finalmente como momento que prepara ya el ámbito crítico en que nos moveremos a continuación en el siguiente apartado, reclamará Martí una renovación de la religión que, por su radicalidad, apunta a promover una inversión total del curso histórico del proceso de institucionalización y dogmatización de la religión en general, y del cristianismo en particular. Para Martí, en efecto, el "otro Dios" sólo es compatible con una religión esencialmente renovada, es decir, con una religión que no frene la grandeza del ser humano liberado, sino que, por el contrario, sea capaz de acoger el crecimiento progresivo de

---

<sup>28</sup> José Martí, "El hombre de campo", en *Obras Completas*, tomo 19, La Habana 1975, pp. 381-382.

<sup>29</sup> José Martí, *ibid.*, p. 383. No resultarla difícil establecer un paralelismo entre la tesis de Martí del "otro Dios", como esfuerzo por liberar la experiencia de Dios de la herencia de un catolicismo imperial, y la tesis de Heidegger sobre "el último Dios", como intento de arrancar la realidad de Dios a las redes conceptuales de la tradición metafísica occidental. Cfr. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en *Gesamtausgabe*, tomo 65, Frankfurt/M. 1989, pp. 402 y sgs. Ver además: Raúl Fornet-Betancourt, "La cuestión de Dios en el pensar de Heidegger", en *Revista de Filosofía* 66 (1989) 400-412.

la libertad del ser humano y de ensancharse así con el hombre que se ejerce y funda en libertad. Esta sería la religión nueva, cuyo punto de arranque histórico Martí lo cifra por cierto en el momento de crisis de conversión marcado justo por el "comenzar a ser más divina que humana ..."<sup>30</sup>

Que esa nueva religión de Martí, sin embargo, no tiene que necesariamente suponer la superación negadora del cristianismo parece poder intuirse de esta valoración: "Pura, desinteresada, perseguida, martirizada, poética y sencilla, la religión del Nazareno sedujo a todos los hombres honrados, airados del vicio ajeno y ansiosos de aires de virtud; y sedujo a las mujeres, dispuestas siempre a lo maravilloso, a lo tierno y a lo bello. Las exageraciones cometidas cuando la religión cristiana, que como todas las religiones, se ha desfigurado por sus malos sectarios; la opresión de la inteligencia ejercida en nombre del que predicaba precisamente el derecho natural de la inteligencia a libertarse de tanto error y combatirlo, y los olvidos de la caridad cristiana a que, para afirmar un poder que han comprometido, se han abandonado los hijos extraviados del gran Cristo, no deben 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."<sup>31</sup> Sobre esta cuestión volveremos luego.

### **3. Martí: Crítico de la razón teológica establecida**

Es evidente que su fuerte experiencia de Dios como un Dios liberador de los oprimidos, cuya figura histórica es el "rebelde sublime"<sup>32</sup> de Galilea, tenía que llevar a Martí a una severa crítica de la iglesia, la religión y la teología establecidas. Mirando con atención, se ve, en efecto, que en la experiencia y concepción de Dios de Martí no solamente subyace, sino que además se refleja con violenta tensión la percepción clara de una de las contracciones mayores que sacudían su contexto histórico-político, a saber, la contradicción entre el catolicismo institucionalizado y el evangelio de Jesús. De ahí el cuidado de Martí en hablar en nombre de *su* Dios, y de ahí su cuidado en que no se confunda el verdadero Dios con el Dios del catolicismo real existente de su época. Pero de ahí también que la crítica

---

<sup>30</sup> José Martí, "La libertad religiosa en los Estados Unidos", en *Obras Completas*, tomo 19, ed. cit., p. 397.

<sup>31</sup> José Martí, "Hay en el hombre ...", en *Obras Completas*, tomo 19, ed. cit., p. 391.

<sup>32</sup> José Martí, "Fragmentos de un discurso", en *Obras Completas*, tomo 19, ed. cit., p. 455.

vaya creciendo en su discurso sobre Dios como una de sus dimensiones inherentes y complementarias. La dimensión crítica que ahora debemos de explicitar, es, si se quiere, la otra cara de su experiencia y concepción de Dios. O sea que la crítica de Martí no se debe de rechazar a la ligera ni rebatir con el fácil argumento de que es la crítica externa de un librepensador decimonónico, posiblemente masón y hasta ateo declarado. Es tiempo de revisar esos esquemas falsificadores y de enfrentar el desafío que implica la crítica de Martí precisamente porque es una crítica que proviene del centro mismo de toda experiencia cristiana: el amor a Jesús. Para evitar posibles malentendidos debe entonces quedar claro que la crítica de Martí no se alimenta ni se inspira de ningún afecto anticatólico ni de ninguna predisposición anticlerical. Su crítica es más bien el necesario ajuste de cuentas a que lo conduce la dimensión profética de su propia experiencia de Dios. Es, dicho en otros términos, la parte con la que necesariamente tiene que complementarse su experiencia de co-sufrimiento con Jesús: "De la tragedia de Jesús se ha hecho comedia, – y no altar sino mercados, son las calles. ¡Oh! Jesús, los que te amamos, lo llamamos como culpa; y sufrimos; ¡oh hermano! por lo que tú sufriste ..." <sup>33</sup> La crítica es así el momento en que el silencio del co-sufrimiento con Jesús se rompe y, por exigencia interna del amor solidario, se articula como discurso de denuncia que saca a la luz, sin cortapisas, la contradicción entre Jesús y el sistema de pensamiento teológico y de estructuración eclesiástica establecidos en su nombre.

Pero Jesús no es sólo la fuente de la crítica de Martí a la iglesia, a la religión y a la teología establecidas. Jesús es también, y acaso sobre todo, la medida de la crítica martiana. Jesús es el criterio último para el discernimiento. Ya vimos cómo en el largo pasaje citado de su *Drama Indio* Martí planteaba la cuestión crítica decisiva preguntando precisamente de qué partido sería Jesús. Y ahora nos permitimos aducir este otro texto, de sus años de madurez en Nueva York y que forma parte de una de los análisis más duros de Martí sobre la iglesia católica institucionalizada, pero donde también se fija con claridad meridiana que el criterio orientador del juicio es Jesús. El texto dice: "¿Conque la iglesia compra influjo y vende voto? ¿Conque la santidad la encoleriza? ¿Conque es la aliada de los ricos de las sectas enemigas? ¿Conque prohíbe a sus párrocos el ejercicio de sus derechos políticos, a no ser que los ejerzan en pro de los que trafican en votos con la iglesia? ¿Conque intenta arruinar y

---

<sup>33</sup> José Martí, "Los ruidos humanos", en *Obras Completas*, tomo 19, ed. cit., p. 387.

degrada a los que ofenden su política autoritaria, y siguen mansamente lo que enseñó el dulcísimo Jesús? ¿Conque no se puede ser hombre y católico? ¡Véase como se puede, según lo enseñan estos nuevos pescadores! ¡Oh Jesús! ¿Dónde hubieras estado en esta lucha? ¿acompañando al Canadá al ladrón rico, o en la casita pobre en que el padre McGlynn espera y sufre?"<sup>34</sup>

Aclarada la cuestión previa del criterio absoluto de la crítica de Martí, pasamos ahora a presentar algunos de los puntos centrales de la crítica martiana. Por razones de espacio nos limitaremos – tal como indica el título del apartado – a la crítica de la razón teológica establecida, entendiendo por ello la crítica al sistema teórico por el que la iglesia católica pretende justificar su posición dominante en la historia y en la sociedad. Ese sistema tiene, para Martí, un nombre propio: el catolicismo. Criticar la razón teológica establecida en su contexto socio-político, quiere decir, pues, para Martí, someter a juicio al catolicismo de su tiempo, apelando naturalmente – como se ha visto – a la autoridad de Jesús. Martí, por tanto, invierte los papeles: esta vez no es Jesús quien tiene que justificarse ante un tribunal, sino que Jesús es el tribunal ante el cual se cita a juicio una forma histórica concreta de institucionalización de su iglesia.

Para Martí el catolicismo que el conoció en Cuba y en los Estados Unidos, representa el sistema en que se condensa la teología de una iglesia católica divorciada de las aspiraciones de libertad del hombre. Por eso el catolicismo romano refleja, en su opinión, la teología de una iglesia que ha desfigurado el mensaje de su fundador para poder ser "aliada excelente de los poderosos"<sup>35</sup> y, en complicidad con ellos, contribuir a perpetuar con la sanción divina el sistema de "la dominación absorbente y la fiscalización y el encadenamiento de conciencia"<sup>36</sup>.

A esta luz considera Martí el catolicismo reinante en la América de su tiempo como una forma concreta de teología política cuya interpretación

---

<sup>34</sup> José Martí, "El cisma de los católicos en Nueva York", ed. cit., p. 150. Para no perder de vista la conexión del texto con el contexto cubano de Martí, conviene recordar, con Cepeda, que: "La experiencia norteamericana en relación con el Padre McGlynn no era más que una pálida reproducción de la historia de la Iglesia Católica en España, aliada fidelísima de la monarquía, y estructuralmente enemiga de las libertades en la Isla"; Rafael Cepeda, "El pensamiento religioso-contextual en la obra escrita de José Martí", ed. cit., p. 201.

<sup>35</sup> José Martí, "Que el Papa viene", en *Obras Completas*, tomo 19, ed. cit., p. 393.

<sup>36</sup> José Martí, "La patria viva sucede a la doctrina muerta", en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 226.

de la fe está regida por supuestos humanos de carácter claramente ideológicos, como pueden ser, a título de ejemplo, el autoritarismo<sup>37</sup>, la dogmatización intolerante<sup>38</sup>, y la subsiguiente domesticación de la libertad humana.<sup>39</sup> Por eso Martí ve, además, en esa forma histórica del catolicismo el sistema teológico-político en el que los contenidos liberadores de la fe cristiana han sido radicalmente invertidos y desfigurados en nombre de una razón de estado y de sus connaturales intereses de poder. En ese catolicismo se refleja, por tanto, la "razón teológica" de una iglesia establecida en el sistema que "se vuelve contra los pobres que la sustentan y los sacerdotes que estudian sus males, ... y arremete ... contra los que no hallan bien que las cosas del mundo anden de modo que un hombre vulgar acumule sin empleo lo que bastaría a sustentar a cincuenta mil hombres".<sup>40</sup> En el análisis de Martí el catolicismo de su época cumple, pues, la función ideológica de freno al proceso de transformación del mundo en favor de los pobres. Y justo por esa razón lo denuncia como una forme de teología que no sólo es falsa, sino que es también dañina para el pueblo. Falsa es, en efecto, para Martí, la teología encarnada por el catolicismo de su tiempo porque le parece una teología divorciada por completo del proceso científico del mundo moderno, es decir, una teología que, replegada y apegada a su dogmática estructura mental, "... no aprende historia, no aprende libertad, no aprende economía política".<sup>41</sup> Y dañina para el futuro de los pueblos americanos juzga que es esa teología porque con sus hábitos coloniales no ha comprendido todavía que "nada ayuda más eficazmente que la libertad a la verdadera religión..."<sup>42</sup> A esta teología del catolicismo comprometido con estructuras de poder y hábitos mentales enemigos de la solidaridad humana, de la justicia, de la libertad y de la democracia – que en el contexto histórico de Martí significa compromiso con las fuerzas sociales que se oponen a la

---

<sup>37</sup> Cfr. José Martí, "El cisma de los católicos en Nueva York", ed. cit., p. 139.

<sup>38</sup> Cfr. José Martí, "Juicios. Filosofía", en *Obras Completas*, tomo 19, ed. cit., p. 363.

<sup>39</sup> Cfr. José Martí, "El poema del Niágara", ed. cit., p. 230, "El cisma de los católicos en los Estados Unidos", ed. cit., pp. 139 y sgs; "La excomunión del padre McGlynn", en *Obras Completas*, tomo 11, ed. cit., pp. 230 y sgs; y "La libertad religiosa en los Estados Unidos", ed. cit., pp. 395 y sgs.

<sup>40</sup> José Martí, "La excomunión del padre McGlynn", ed. cit., p. 241

<sup>41</sup> José Martí, *ibid.*, p. 241.

<sup>42</sup> José Martí, "La libertad religiosa en los Estados Unidos", ed. cit., p. 397.



realización de una verdadera "República"<sup>43</sup> – opone Martí "la verdadera teología"<sup>44</sup> ; es decir, la teología "ilustrada" que sabe hacerse cargo de los nuevos conocimientos humanos y aceptar así sin miedo los desafíos históricos, pero sobre todo la teología que confiesa con "ternura la Iglesia del Nazareno"<sup>45</sup> en consecuente opción por los pobres de este mundo.

En resumen, la crítica de Martí a la razón teológica establecida en y por el catolicismo de su época tiene un punto eje que cumple en ella a la vez la doble función de motivación y de finalidad, a saber, la experiencia de Jesús como Dios liberador de los pobres. De ahí parte, en efecto, la crítica de Martí; pero ése es también su propuesta última para la renovación de la teología y de la iglesia, como lo muestra incluso el pasaje donde Martí formuló el juicio más duro de su crítica al catolicismo: "La forma atrevida y corrompida desconoce la esencia pura que ha abrumado y ha roído. El cristianismo ha muerto a manos del catolicismo. Para amar a Cristo, es necesario arrancarlo a las manos torpes de sus hijos."<sup>46</sup>

#### **4. En lugar de una conclusión: Perspectivas de trabajo**

Porque el presente trabajo no puede sino ser entendido como una primera aproximación a la tarea de explicitar en detalle la teología implícita en la obra de José Martí, nos parece más coherente intentar ahora un breve esbozo de algunas perspectivas de trabajo para la profundización del diálogo entre Martí y la teología (profesional), que querer presentar juicios conclusivos que, además de fragmentarios, serían necesariamente provisionales. En este sentido, pues, nos permitimos proponer en forma esquemática de programa de trabajo las siguientes pistas:

- A nivel cristológico encontraría la teología un amplio y fecundo campo de diálogo con Martí. Pensamos concretamente en el estudio detenido de la experiencia martiana de Jesús como Dios salvador de los pobres de este

---

<sup>43</sup> Hay que recordar que Martí analiza la función social del catolicismo en un contexto político marcado en parte por el conflicto entre monarquía y república, sobrentendiéndose que Martí vincula con el ideal de "República" un nuevo orden socio-político basado en la norma ética de lo que él llamaba la "fórmula del amor triunfante: »Con todos, y para el bien de todos«. José Martí, "Discurso en el Liceo cubano, Tampa", en *Obras Completas*, tomo 4, La Habana 1975, p. 279.

<sup>44</sup> José Martí, "La excomunión del padre McGlynn", ed. cit., p. 243

<sup>45</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 248.

<sup>46</sup> José Martí, "Francisco de Paula Vigil. El cristiano y la curia", en *Obras Completas*, tomo 6, ed. cit., p. 313.

mundo. Pero habría también que considerar todavía más las potencialidades teológicas de la visión martiana de Cristo como "sublime rebelde" que es constantemente signo de contradicción, tanto en su iglesia como en las sociedades de cualquier tiempo. Por último cabría señalar la riqueza que podría tener para la teología latinoamericana la intuición de Martí de elevar la praxis de liberación de Jesús a medida crítica para la teología y la iglesia.

- En un plano eclesiológico también podría la teología encontrar en Martí fuertes impulsos de renovación. Sería cuestión de revisar en profundidad sus ideas sobre la "iglesia del Nazareno" y ver en qué medida pueden ser valoradas como anticipadoras de lo que hoy se plantea bajo el nombre de "conversión de la iglesia".<sup>47</sup> Tanto ésta como la pista cristológica – dicho sea de paso – conforman a mi modo de ver el espacio más apropiado para continuar profundizando la tesis de Cepeda sobre Martí como "profeta de la teología de la liberación".

- A nivel pedagógico, especialmente en vistas a una revisión de los contenidos que se enseñan así como del modo en que se enseña, podría también la teología entablar un diálogo fecundo con Martí. Ya hemos visto que uno de los aspectos subrayados por Martí en su crítica a la razón teológica dominante en su tiempo era precisamente el de no haber sabido ir creciendo con el progreso del hombre y del mundo. La teología que él conoció, insistimos ahora en ello, no estaba a la altura de los tiempos; y Martí en su crítica muestra cómo esa teología contribuía a perpetuar "el divorcio entre la educación que se recibe en una época, y la época".<sup>48</sup> De ahí que, en el marco de la "revolución radical en la educación"<sup>49</sup> que reclamaba como necesaria para los países americanos, dictaminara lapidario: "Contra Teología, Física;"<sup>50</sup> Teniendo en cuenta pues ese trasfondo creemos que en la crítica de Martí la teología latinoamericana podría encontrar importantes impulsos para ajustarse mejor a la realidad y a la historia de los pueblos latinoamericanos.

- Otro plano fuerte donde el diálogo de la teología con Martí presenta, a mi juicio, perspectivas particularmente prometedoras es el terreno de la teología de las religiones. Martí, en efecto, escribió mucho sobre la

---

<sup>47</sup> Cfr. Ignacio Ellacuría, *La conversión de la iglesia al Reino de Dios*, Santander 1984.

<sup>48</sup> José Martí, "Escuela de electricidad", en *Obras Completas*, tomo 8, La Habana 1975, p. 281.

<sup>49</sup> José Martí, "Escuela de mecánica", en *Obras Completas*, tomo 8, ed. cit., p. 279.

<sup>50</sup> José Martí, *ibid.*, p. 279.

religión, tanto en singular, es decir, como disposición esencial del ser humano; como en plural, esto es, sobre las distintas religiones y su desarrollo y sentido en la historia de la humanidad. Y puesto que sus reflexiones se distinguen además por la fina tolerancia y el atento respeto frente a las distintas religiones del hombre, podrían ser entonces importante fuente para el trabajo de la teología latinoamericana en el campo de una teoría comparativa de las religiones, sin olvidar naturalmente su importancia para el fomento del diálogo interreligioso en América Latina.

Cabe indicar, por otra parte, que éste sería el nivel en que convendría profundizar la concepción martiana de la "nueva religión". Al final de nuestro segundo apartado, cuando apuntamos esta cuestión, observamos que la nueva religión prevista por Martí podría acaso interpretarse en el sentido no de negación necesaria sino de purificación radical del cristianismo. Pues bien, pensamos que en este nivel de una teología de las religiones habría que volver sobre este tema y contrastar esa posible interpretación con otros textos de Martí en los que sí parece sostener la idea de que la religión nueva implica una superación de la religión cristiana.<sup>51</sup>

- Un último campo de trabajo para la teología latinoamericana lo ofrece la obra de Martí en el sector de la inculturación. Como se sabe, Martí es el autor de lo que en nuestro lenguaje de hoy podríamos llamar un "Manifiesto de la inculturación". Eso es, sin duda alguna, su programático ensayo "Nuestra América", publicado por primera vez en el periódico *El Partido Liberal*, en México, el 30 de enero de 1891. Pues, como en ningún

---

<sup>51</sup> Citemos aquí a mero título de ejemplo estos pasajes: "Las religiones, en lo que tienen de durable y puro, son formas de la poesía que el hombre presiente ... Por eso, la religión no muere, sino que se ensancha y acrisola, se engrandece y explica con la verdad de la naturaleza y tiende a su estado definitivo de colosal poesía ... la final religión poética ..."; José Martí, "La excomunión del padre McGlynn", ed. cit., p. 243. "... se trata ... del nacimiento de una era, del alba de la religión definitiva, y de la renovación del hombre; trátase de una fe que ha de sustituir a la que ha muerto y surge con un claror radioso de la arrogante paz del hombre redimido..."; José Martí, "El poeta Walt Whitman", en *Obras Completas*, tomo 13, La Habana 1975, p. 140. "... el ejercicio de la libertad conduce a la religión nueva ... Cuando las condiciones de los hombres cambian, cambian la literatura, la filosofía y la religión, que es una parte de ella ... Cada sacudida en la historia de un pueblo altera su Olimpio; la entrada del hombre en la ventura y ordenamiento de la libertad produce, como una colosal florecencia de lirios, la fe casta y profunda en la utilidad y justicia de la Naturaleza"; José Martí, "Henry Ward Beecher. Su vida y su oratoria", en *Obras Completas*, tomo 13, ed. cit., p. 33.

otro escrito, condensó Martí en este ensayo sus ideas para que América, deponiendo el vicioso hábito de la imitación, llegase a tener vida y voz propias. Sería, pues, de sumo interés un estudio teológico de este ensayo que tratase de sacar, para el modo de hacer teología en América Latina, las consecuencias implicadas en recomendaciones de método como las siguientes:

- a) "Conocer es resolver."
- b) "La universidad europea ha de ceder a la universidad americana ... Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria."
- c) "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas."
- d) "La razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros."
- e) "Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores."
- f) "Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano."
- g) "Cuando aparece un problema en Cojímar, no van a buscar la solución a Dantzig."
- h) "Entienden que se imita demasiado, y que la solución está en crear."<sup>52</sup>

Un estudio semejante contribuiría, además, a complementar y precisar la tarea señalada en lo concerniente a la enseñanza de la teología en América Latina.

Lógicamente las perspectivas de trabajo propuestas no agotan todos los posibles puntos de contacto entre Martí y la teología. Pero creemos que son lo suficientemente significativas como para servir de punto de arranque a un diálogo profundo y sistemático de la teología con Martí. Con esa intención las hemos propuesto; queden entonces apuntadas como una invitación a iniciar el trabajo.

---

<sup>52</sup> José Martí, "Nuestra América", ed. cit., pp. 18-20.



## VI. José Martí y la filosofía

### Introducción

El tema "Martí y la filosofía" no es un tema nuevo. En realidad son ya muchos, y desde hace muchos años, los autores que se han ocupado con este tema de una manera explícita; es decir, intentando aclarar no sólo la cuestión de si Martí fue o no un filósofo, sino también su filiación filosófica; y proponiendo incluso modelos para reconstruir de manera sistemática sus ideas filosóficas. Ejemplo de estos intentos de tratar el tema "Martí y la filosofía" son, entre otros, los trabajos de: R. Catalá, *Martí y el espiritualismo*, La Habana 1946; A. Concheso, "José Martí: filósofo", en: *Ibero-Amerikanisches Archiv* 11 (1937-1938) 107-120; W. Fernández, *Martí y la filosofía*, Miami 1974; J.I. Jiménez-Grullón, *La filosofía de José Martí*, La Habana 1960; M. Jorrín, *Martí y la filosofía*, La Habana 1954; A. Martínez, *Ideas filosóficas de José Martí*, La Habana 1989; A. Ronda, "Acerca de la filiación filosófica de José Martí", en: *Anuario del Centro de Estudios Martianos* 6 (1983) 43-81; y, últimamente, R. Arce, *Religion: Poesie der kommenden Welt. Theologische Implikationen im Werk José Martí's*, Aachen 1993, con un importante capítulo sobre este tema.

El tema, pues, no es nuevo. Y, como demuestran los títulos que acabamos de aducir, ha sido ya además tratado desde distintos ángulos. Por eso, me parece, todo intento nuevo de volver sobre este mismo tema tiene que plantearse la pregunta previa de si lo hace desde una perspectiva meramente erudita con el fin de compendiar y estructurar lo que ya se sabe sobre el tema "Martí y la filosofía"; o si se entiende más bien como intento de búsqueda de un nuevo acceso al tema; de un acceso que pueda contribuir a reperspectivizar dicho tema; y, de este modo, constituya por sí mismo una posibilidad para hablar o tratar de manera innovadora sobre él.

Conviene aclarar entonces que, por nuestra parte, esta vuelta al viejo tema "Martí y la filosofía" se hace con la intención expresa de arriesgarnos en la línea de la segunda posibilidad antes indicada. Vale decir que queremos intentar presentar un nuevo enfoque. Esto, naturalmente, no significa, en modo alguno, desmerecer o restar méritos a la labor hecha ya en este campo de las investigaciones martianas. Más bien se trata de aprovechar los resultados obtenidos por estudios como los anteriormente citados, dando por supuesto una cierta base de conocimientos seguros y suficientes en lo que atañe a la relación de Martí con las escuelas filosóficas que

supuestamente tuvieron mayor influencia en su pensamiento (idealismo, krausismo español, romanticismo, transcendentalismo norteamericano, etc.), para intentar sobre ese trasfondo esbozar una hipótesis de trabajo que quiere contribuir a introducir 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 de toda filosofía heredada y marca de esta suerte el punto referencial fundador de un modelo nuevo de filosofar.

A continuación nos limitamos, por consiguiente, a la presentación de este enfoque; y lo haremos en dos tiempos o pasos que constituyen, por su parte, los dos puntos centrales de nuestra ponencia. Estos dos pasos son, primero, una aproximación a Martí como transformador de la filosofía; y, segundo, una breve visión del modelo de filosofar que se desprende de la transformación martiana de la filosofía. Pero, antes de comenzar con estos aspectos, nos parece conveniente precisar otro punto.

El tema "Martí y la filosofía" puede resultar problemático también desde otra óptica. Pues sabiéndose que tanto el autor "Martí" – por representar su obra precisamente un complejísimo texto interdiscursivo, un tejido de muy diferentes textos y contextos – como el término "filosofía" son referencias polivalentes en las que coexisten, y no siempre complementándose, muy distintas significaciones y perspectivas, puede, con razón, reaccionarse ante esta formulación del tema con la pregunta: ¿Qué Martí y qué filosofía son los que se ponen aquí en relación? Por eso nos permitimos aclarar, sin poder entrar ahora en una discusión detenida de esta difícil problemática, lo siguiente:

La referencia "Martí" se entiende aquí fundamentalmente como consideración del Martí pensador; pero no del tipo que él llamó "pensador de lámpara"<sup>1</sup> sino del tipo de pensador que él mismo practicó: el pensador "veedor", analista, fundador y transformador de realidades. Este Martí pensador puede, por lo demás, expresarse en el ensayo científico, en el apunte filosófico, en el periodismo de ocasión; pero también puede hacerlo en poeta o en escritor de textos para niños. O sea que la referencia "Martí pensador" es, por una parte, ciertamente limitante porque queremos poner en el centro de la atención la línea crítico-reflexiva en su obra; pero, por otra parte, es envolvente o integral porque no ata esa línea de pensar crítico a una determinada forma de expresión literaria.

---

<sup>1</sup> José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 22

Por su parte el término "filosofía" marca aquí una referencia con significación doble; por cuanto que la tomamos tanto para indicar en parte la concepción supuestamente tradicional y clásica de la filosofía – en el primer punto –, como para describir el nuevo modelo de filosofar practicado por Martí. Mas pasemos, sin mayores preámbulos, a la exposición del tema.

## **1. José Martí como transformador de la filosofía**

Partiendo de la diferencia establecida por Ortega y Gasset entre "ideas" y "creencias"<sup>2</sup>, pensamos que hay en Martí dos "creencias" fundamentales que, por regir toda su actividad intelectual y político-práctica, son también decisivas para explicar tanto su actitud frente a la filosofía en su forma tradicional como su quehacer propio en este campo específico. Nos referimos, por un lado, a la "creencia" rectora de que el hombre que se quiere humano, tiene que echar su suerte con los pobres o hacer causa común con los oprimidos<sup>3</sup>; y, por otro lado, a la no menos fuerte "creencia" de que sin el desarrollo pleno y libre de lo particular-diverso no se podrá alcanzar jamás una universalidad digna de este nombre.<sup>4</sup>

Estas dos opciones son, a nuestro modo de ver, determinantes para entender porqué Martí entabla con la filosofía heredada una relación cuyo centro no se encuentra en el mero interés erudito de aprender y enseñar lo que han pensado las diversas escuelas filosóficas, sino que tiene su centro más bien en un examen crítico orientado precisamente a esclarecer cómo la filosofía en su historia se hace cargo de la vida y de la historia humana. En su relación con la filosofía a Martí le interesa menos la historia de la filosofía porque más le interesa saber la función de la filosofía en la historia; y, de modo especial, saber si es filosofía capaz de aportar a los procesos de cambios históricos a favor de "los pobres de la tierra" y de las diversidades oprimidas.

---

<sup>2</sup> Cfr. José Ortega y Gasset, Ideas y Creencias, en: *Obras Completas*, tomo 5, Madrid 1983

<sup>3</sup> Cfr. José Martí, "Nuestra América", ed. cit., p. 19; y "Versos sencillos", en: *Obras Completas*, tomo 16, La Habana 1975, p. 67

<sup>4</sup> Entre los muchos textos que se podrían aducir aquí baste ahora mencionar: "Nuestra América", ed. cit.; "El hombre antiguo de América y sus artes primitivas", en: *Obras Completas*, tomo 8, La Habana 1975, p. 385; "Novedades de Nueva York", en: *Obras Completas*, tomo 11, La Habana 1975, p. 164; y "Cuadernos de Apuntes", en: *Obras Completas*, tomo 21, La Habana 1975, p. 55



De aquí que interpretamos esa relación de Martí con la filosofía tradicional como una relación interesada por cambiar, por transformar la filosofía misma. Pero insistimos en que, precisamente por estar motivada por esa doble opción "ideológica" de Martí, su relación transformadora con la filosofía se expresa en un primer momento, como se acaba de ver, en una revisión de vínculo entre filosofía e historia. Quiere decir que Martí, desde sus opciones o "creencias" – que bien pueden ser calificadas de "prefilosóficas" –, se interesa por un tipo de filosofía cuyo saber o momento de reflexión teórica no sea una realidad aparte, un mundo otro, un mundo teórico, abstracto y separado de la vida real, sino que refleje en su mismo proceso constitutivo la cualidad histórica de ser saber de la historia humana; saber incorporado a la dinámica general del movimiento de transformación histórico-social. Prefiere Martí, para decirlo en otros términos, un tipo de filosofía que sea capaz de intervenir en el proceso real de las sociedades y culturas; y por eso revisa la historia de la filosofía al filo de un criterio – su propio o preferido modelo de filosofía – que le lleva a preguntar por la relación de las filosofías con la historia. Más aún, desde ese criterio, Martí enfoca su relación con la filosofía tradicional como una relación de discernimiento porque en ella se distinguirá entre la filosofía que reproduce su propia historia y pierde así el contacto con la historia de la humanidad; y la filosofía que se cumple como ciencia que trata de ver "por dónde va la vida humana" y "cómo se influye en ella".<sup>5</sup>

Interesado en una filosofía que piense la realidad y actúe o influya sobre ella, Martí condena, por superflua, la filosofía de los "catedráticos momias"<sup>6</sup>; y aboga por una filosofía que tenga la historia real como uno de sus pilares fundamentales.<sup>7</sup> La primera sería la filosofía de los eruditos, de los que reproducen lo pensado; pero que pierden el ritmo de la vida y se ponen al margen de los tiempos en que viven. La segunda es la filosofía que para Martí merece el nombre de filosofía: la filosofía de los que crean, de los que inventan soluciones a los problemas que les plantea la historia. Y Martí apuesta por ésta última porque es la filosofía que, sabiendo que "reproducir no es crear" y que "crear es el deber del hombre"<sup>8</sup>, se pone en

---

<sup>5</sup> José Martí, "Louisa May Alcott", en: *Obras Completas*, tomo 13, La Habana 1975, p. 193

<sup>6</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 193

<sup>7</sup> Cfr. José Martí, "Cuadernos de Apuntes", ed. cit., p. 75

<sup>8</sup> José Martí, "Fiesta de la liga de propiedad literaria", en: *Obras Completas*, tomo 11, La Habana 1975, p. 370

condiciones de marchar al mismo paso que la historia humana y de poder así contribuir a que el curso de la misma historia tome un rumbo ante el cual se pueda exclamar: "¡Cómo crecen las ideas en la tierra!"<sup>9</sup>

En un segundo momento, y ya a un nivel más concreto que éste anterior donde se trataba de presentar la vinculación entre filosofía e historia en un sentido general, la relación transformadora que entretiene Martí con la filosofía tradicional se manifiesta, además, en que el pensador cubano insiste en la necesidad de que la filosofía – como consecuencia de su primer postulado, naturalmente – sea una práctica teórica cuyo ejercicio quede finalizado por el programa histórico del "romper las jaulas a todas las aves".<sup>10</sup>

La filosofía debe así, según Martí, ser transformada en un momento de la dialéctica histórica de la liberación del hombre y de la naturaleza. De donde se sigue una consecuencia doble. Pues, por una parte, la filosofía debe romper la jaula de su propia tradición. Esto es, debe ejercerse como crítica de sí misma y liberarse de todo aquello que en su propia historia ha ido impidiéndole el ejercicio de su función histórica liberadora. Por eso entendía Martí la historia de la filosofía no en el sentido de la mera exposición, sino más bien como discusión abierta del camino recorrido y de lo alcanzado en él: "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."<sup>11</sup> Para poder cumplir su función de aportar a la liberación del hombre y de la naturaleza debe, por tanto, la filosofía cumplir esta tarea previa de liberación de sí misma.

Pero, por otra parte, está también, lógica y fundamentalmente, el aporte específico de la filosofía a la liberación histórica. Y esto reclama la transformación de la filosofía en una filosofía que se articule explícitamente como filosofía resolutive; filosofía cuyo curso teórico-reflexivo está sujeto o, si se prefiere, orientado y finalizado por el principio de que "conocer es resolver".<sup>12</sup> Martí, para quien – conviene recordarlo – el positivismo "es un método permanente en la historia del hombre"<sup>13</sup> – es con esta exigencia de transformación de la filosofía en un sentido resolutive uno de los primeros intelectuales americanos que procura poner en práctica aquella "filosofía

---

<sup>9</sup> José Martí, "El general Grant", en: *Obras Completas*, tomo 13, La Habana 1975, p. 90

<sup>10</sup> José Martí, "Cuadernos de Apuntes", ed. cit., p. 163

<sup>11</sup> José Martí, "Filosofía", en: *Obras Completas*, tomo 19, La Habana 1975, p. 365

<sup>12</sup> José Martí, "Nuestra América", ed. cit., p. 18

<sup>13</sup> José Martí, "Filosofía", ed. cit., p. 368

positiva" que el argentino Juan Bautista Alberdi venía reclamando para nuestros países desde 1842.<sup>14</sup>

Entre Alberdi y Martí – sea permitido intercalar aquí esta aclaración – hay sin embargo una diferencia decisiva. Es cierto que ambos persiguen una filosofía "práctica" que ayude a resolver problemas históricos concretos; pero no es menos cierto que ambos difieren diametralmente en lo relativo a lo que podríamos llamar los "recursos" o el método de dicha filosofía, porque mientras 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.

Relacionado con esta problemática de la divergencia entre Alberdi y Martí está el tercer, y último, momento que queremos resaltar aquí en la labor martiana de transformación de la filosofía. Pues entendemos que Martí, siempre desde el criterio que le proporcionan las opciones aludidas, transforma la filosofía también en el sentido de que la historicación que él hace de la misma, implica como una de sus consecuencias esenciales la contextualización del pensamiento.

Para Martí entonces no hay una filosofía<sup>15</sup>, sino que lo que hay, y debe haber, son filosofías contextuales; filosofías creadas en tiempos y contextos determinados. Y de ahí se desprende precisamente la transformación que él opera en la filosofía a este tercer nivel, proponiendo la creación de una filosofía "nuestra-americana" que sería justo la filosofía nacida de la ocupación con la historia y el contexto de Nuestra América. Filósofo representante de esta filosofía "nuestra-americana" no sería, por consiguiente, tanto el autor de graves y agudos tratados sobre temas de abstracta especulación, como – Martí lo afirma del escritor – "aquel que refleje en sí las condiciones múltiples y confusas de esta época ..."<sup>16</sup>

Por su contacto con la filosofía tradicional, por su juicio sobre la filosofía académica y erudita, pero sobre todo por su clarividente análisis de las necesidades de los países americanos, Martí sabe que la filosofía en América debe tomar otro rumbo: el rumbo que le imponen las urgencias históricas de pueblos que están todavía buscando su organización de la libertad y la justicia. Y si pudo dictaminar sobre la literatura de su tiempo lo siguiente: "La literatura de nuestros tiempos es ineficaz, porque no es la

---

<sup>14</sup> Cfr. Juan Bautista Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, México 1979

<sup>15</sup> Cfr. José Martí,

<sup>16</sup> José Martí, "Cuadernos de Apuntes", ed. cit., p. 163

expresión de nuestros tiempos ... Hay que llevar sangre nueva a la Literatura"<sup>17</sup>; pensamos que lo mismo hubiese podido decir de la filosofía. Y de hecho lo dijo con su ejemplo, con su modo de hacer filosofía, con su transformación práctica de la reflexión filosófica al hacer parte esencial del "oficio" del filósofo el hacerse cargo de su momento histórico y de su contexto.

Resumiendo podemos decir que Martí es transformador de la filosofía porque, superando la concepción que sugiere que se hace filosofía en la medida en que se continua la tradición de alguna escuela, rompe con la necesidad de la continuación de las escuelas filosóficas, para proceder al contraste de las mismas con la realidad histórica correspondiente. Más aún: Martí ejercita su "independencia racional"<sup>18</sup> frente a la tradición filosófica criticándola allí donde sus conceptos y escuelas se han convertido en "jaulas" que impiden el desarrollo creador del espíritu del análisis crítico de la realidad. De esta suerte Martí transforma la filosofía porque reabre su tradición a posibilidades nuevas (u oprimidas en su curso oficial), esto es, injerta en la filosofía semillas que pueden dar como frutos nuevas tradiciones en filosofía. Y acaso sea Martí, en última instancia, transformador de la filosofía porque su obra contiene un nuevo comienzo para la filosofía. Pero pasemos ahora a nuestro segundo punto, cuya presentación ayudará, sin duda, a aclarar esta imagen de Martí como transformador de la filosofía.

## **2. Esbozo del modelo martiano de filosofar**

Seguramente no ha pasado desapercibido que en la aproximación a Martí como transformador de la filosofía que acabamos de esbozar, hemos evitado adentrarnos en la exposición de su propia propuesta filosófica. Es cierto que hemos partido de sus opciones fundamentales por los pobres de este mundo y por el respeto a lo particular-diverso; y que, al seguir dichas opciones como hilo conductor para interpretar su relación crítica con la filosofía establecida, hemos podido resaltar la dimensión constructiva de su crítica, interpretándola precisamente en el sentido de una crítica que no quiere destruir sino ayudar a construir una filosofía nueva. Por eso hemos visto en ella justo un intento de transformación de la filosofía; y hemos

---

<sup>17</sup> José Martí, "Escuela de electricidad", en: *Obras Completas*, tomo 8, La Habana 1975, p. 222

<sup>18</sup> José Martí, "Cuadernos de Apuntes", ed. cit., p. 98

señalado incluso algunos rasgos indiscutiblemente positivos del mismo, tales como la acentuación de la función liberadora de la filosofía, de su vocación práctico-analítica o de su condición de saber de contextos.

Con todo, sin embargo, hemos evitado conscientemente presentar la propuesta de Martí en términos de una alternativa positiva; de un intento que no solamente busca dibujar la posibilidad de una forma alternativa de hacer filosofía, sino que es ya ensayo de esa alternativa. Esto es lo que queremos hacer ahora en este apartado. Intentaremos entonces rastrear la praxis filosófica de Martí para mostrar cómo esa praxis de la filosofía – que debe, por lo demás, ser vista como el verdadero fondo que motiva la crítica transformadora de Martí a la filosofía – es de hecho articulación explícita de una figura distinta de la filosofía o, si se prefiere, ejercicio real de un modelo específico de filosofar.

Cabe advertir, por otra parte, que, como no puede ser el caso en este estudio limitado rastrear la praxis filosófica de Martí a través de toda su obra, nos habremos de circunscribir aquí al estudio de un texto ejemplar y representativo. Pero este texto martiano, insistamos en ello, es ejemplar y representativo no de su ocupación con la filosofía, sino que lo es de su modelo de hacer filosofía. Y por eso no importa que sea un texto que de suyo no es reconocido como texto estrictamente filosófico por la filosofía profesional. Nos referimos a "Nuestra América".

Para nosotros representa "Nuestra América", en efecto, uno de los textos en los que mejor quedó documentado lo que nosotros llamamos aquí el modelo martiano de filosofar. Así, pues, procederemos a continuación a presentar los rasgos fundamentales de la praxis filosófica martiana a la luz de este texto. Lo que significa, lógicamente, que leeremos "Nuestra América" desde un interés y desde una óptica filosófica; pero lo haremos no por reduccionismo sino por exigencias del tema. O sea que nuestra lectura no pretende, en modo alguno, excluir otras. Al contrario, quiere ser un aporte más al descubrimiento de la polivalente riqueza significativa de texto mayor en la obra de José Martí.<sup>19</sup>

En otro estudio calificamos a "Nuestra América" de manifiesto de la inculturación<sup>20</sup>; y queremos empezar aquí recurriendo a esta idea porque

---

<sup>19</sup> Sobre la diversidad de perspectivas desde la cual puede ser leída "Nuestra América" consúltese el tomo colectivo: José Martí. A cien años de Nuestra América, Panoramas de Nuestra América 1, México 1993

<sup>20</sup> Cfr. Raúl Fonet-Betancourt, "Martí und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der kubanischen Unabhängigkeitsbewegung", en: Raúl Fonet-

creemos que ella puede representar el punto de partida para la exposición del tema que nos ocupa. Pues comprender "Nuestra América" como manifiesto de inculturación quiere decir verla como ejercicio de pensamiento creativo. Y esto es precisamente lo primero que queremos subrayar ahora de cara a su significación como texto documentador del modelo martiano de filosofar.

"Nuestra América" es, así, primero, texto fundador de un modelo de filosofar que, porque parte de la experiencia histórica de que "ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano"<sup>21</sup>, rechaza como un mal "la importación excesiva de las ideas y fórmulas ajenas"<sup>22</sup>; y se proyecta, por consiguiente, en el sentido de la alternativa constructiva de un pensamiento que va saliendo de su propio suelo, que encuentra en las tradiciones y culturas de los pueblos de su contexto las fuentes de donde tiene que partir y articularse. Por esto este modelo de filosofar no solamente reclama que "la universidad europea ha de ceder a la universidad americana".<sup>23</sup> Martí va más allá; y, con su modelo de filosofar, empieza a ensayar la alternativa de un pensamiento inculturado. Esto lo documenta, de manera ejemplar, precisamente su "Nuestra América", pues en este ensayo se ensaya pensar América desde sí misma; desde sus profundidades propias, pero también desde sus problemas heredados. De ahí justo la insistencia en la práctica de un pensamiento creativo e inventor: "... 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 solución está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación."<sup>24</sup>

"Nuestra América" es muestra de esa exigencia; es el lugar donde esa exigencia se hace ya realidad fundadora de una línea de ejercicio del pensar. Es práctica de pensamiento inculturado; y por ello nos encontramos en ella con la realidad compleja de América elevada a la categoría de materia de ese pensar. Es pensar que piensa en, desde y para América: "La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no

---

Betancourt (ed.), *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, tomo 3, Eichstätt 1992, p. 96

<sup>21</sup> José Martí, "Nuestra América", ed. cit., p. 20

<sup>22</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 19

<sup>23</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 18

<sup>24</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 20

se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria."<sup>25</sup>

Pero "Nuestra América" no es pensar inculturado sólo porque hace de América el objeto de su reflexión. "Nuestra América" es, además, y acaso fundamentalmente, práctica de pensar inculturado porque se expresa al mismo tiempo como pensar cuyo sujeto es América. 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 habla ya su propio lenguaje; que es sujeto de su pensar y de la forma del mismo. Es la América que ensaya su ser sujeto de un discurso que se expresa en "español", pero cargado significativamente por los mundos afro-americanos e indígenas. Habla y reflexiona en este texto martiano, para decirlo parafraseando frases de Martí, la América que aprende afro y aprende indio.<sup>26</sup>

Para evitar cualquier malentendido de esta propuesta de interpretación de "Nuestra América" en el sentido de práctica de un pensamiento filosófico inculturado, nos parece conveniente intercalar aquí la observación de que la práctica de este estilo de un pensar inculturado y contextualizado en América nada tiene que ver con provincialismo, con regionalismo; o con un intento de nacionalismo intelectual que, cerrado por una mala comprensión de lo particular-diverso, represente un corte en la dinámica de los procesos de comunicación y transculturación de los pueblos. Pues Martí práctica un pensamiento inculturado que es comunicativo<sup>27</sup>, que 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 una 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

---

<sup>25</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 18

<sup>26</sup> Cfr. José Martí, *Ibid.*, pp. 21-22. Ver además, a título de ejemplo entre otros muchos textos donde Martí reclama la participación activa de los pueblos americanos como configuradores de nuestra historia social y cultural: "Arte aborigen", en: *Obras Completas*, tomo 8, La Habana 1975, p. 329, donde dice: "O se hace andar al indio, o su paso impedirá la marcha"; y "Autores americanos aborígenes", en: *Obras Completas*, tomo 8, ed. cit., p. 336-337, donde se escribe: "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."

<sup>27</sup> Cfr. José Martí, "Extranjero", en: *Obras Completas*, tomo 6, ed. cit., p. 361

comunicación con las otras manifestaciones culturales. Recordemos que su principio en esto era: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas."<sup>28</sup>

En segundo lugar cabe resaltar en el modelo de filosofar practicado por Martí en "Nuestra América" la cualidad de ser un pensar que se presenta y articula como pensamiento desde la marginación; y esto en el sentido fuerte de pensamiento que expresa la perspectiva y los intereses de los oprimidos, de los marginados. Pero para Martí esta marginación no es condición metafísica de exterioridad sino condición histórica, esto es, producto de un proceso de brutal y sistemática destrucción de los elementos "naturales" de América. Así explica: "... entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso... El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte... El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido ..."<sup>29</sup>

Pensar desde la marginación como situación histórica significa para Martí entonces practicar un pensar que entiende su ejercicio en términos de una actividad social incorporada al proceso histórico por el que se quiere cancelar esa situación histórica de la marginación. Se trata, dicho más concretamente, de un pensar que opta por los marginados "para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores".<sup>30</sup>

Martí practica un modelo de filosofar que, a este nivel, se expresa, pues, como filosofía comprometida, como filosofía que asume la tarea de contribuir a su manera a la transformación real del mundo histórico. Martí es una práctica filosófica que, precisamos ahora, se distingue por su cualidad de reflexión interventora en los procesos reales. Momentos de esta cualidad son, además, las dimensiones ética y práctica del modelo martiano de filosofar, resumidas en esa densa y famosa frase de: "Pensar es servir."<sup>31</sup>

Pero si Martí nos muestra en "Nuestra América" un modelo de filosofar que interviene en lo real, es porque ensaya al mismo tiempo un pensar previsor. Este es el tercer rasgo fundamental que destacaríamos en el modelo martiano. Y lo entendemos como el momento en que en Martí se

---

<sup>28</sup> José Martí, "Nuestra América", ed. cit., p. 18

<sup>29</sup> José Martí, *Ibid.*, pp. 19-20

<sup>30</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 19

<sup>31</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 22



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 y planificadora de realidades. O sea que Martí no aventura ideas sino que propone "planes".

Cierto que afirmó tajantemente: "Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra."<sup>32</sup> Sin embargo no podemos pasar por alto que lo decisivo en esa afirmación está en que se refiere a las ideas que propone el pensar "previsor" que son, en realidad, "planes" de acción. Por eso Martí habla, en propiedad, de la "idea enérgica, flameada a tiempo ante al mundo ..."<sup>33</sup>

Por último queremos subrayar como cuarta característica del modelo de filosofar que ensaya Martí en "Nuestra América" el aspecto de que se trata de un pensar que, por su inserción esencial en la historia, sabe que "las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas".<sup>34</sup> De esta "sabiduría" se desprende para Martí la práctica de un pensar que no es relativista sino relacionador; es decir que busca no imponer una forma de pensar como absoluta, sino hermanar, armonizar e intercomunicar las formas relativas todas; y hacer de ellas un tejido interdiscursivo de relaciones cristalizadores de lo absoluto como expresión última o, mejor dicho, reflejo de una universalidad ecuménica. Tal es, nos parece, el verdadero trasfondo que le llevó a decir que la filosofía que buscaba era una "filosofía de la relación".<sup>35</sup> Pues sólo una filosofía semejante es capaz de potenciar una forma de pensar adecuada a la infinita variedad relacional del universo, tal como lo entendía Martí; esto es, como comunión amorosa y respetuosa de las diversidades, y no como supuesta "versión" absoluta que uniformiza las peculiaridades. Comunión y solidaridad son la clave, según Martí, para llegar a conseguir la universalidad en la que cada humano se siente, a la vez, él y todos.

---

<sup>32</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 15

<sup>33</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 15

<sup>34</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 20

<sup>35</sup> José Martí, "Juicios. Filosofía", en: *Obras Completas*, tomo 19, ed. cit., p. 367

## Observación final

Aunque está implícito en lo que llevamos dicho, queremos cerrar este estudio con una observación orientada a resaltar el valor del modelo de filosofar practicado por Martí en "Nuestra América" para el fomento de una filosofía hecha en perspectiva intercultural. Pues es evidente que Martí canaliza una voz filosófica con raíces propias en América, siendo en su esfuerzo decisivo el hecho – como hemos visto – que no reduce las raíces de América a una sola tradición. Su voz, la voz de su praxis filosófica es eco de muchas voces. Su filosofía no es unísona sino polifónica, porque en ella hablan el criollo, el indio y el afroamericano.

Hay, pues, para Martí, fondo intercultural que expresar en nuestra misma América. Y es así, es decir, liberando esas voces culturales, como ha de buscar América el intercambio con otras regiones, con otras filosofías. Por eso hay también, para Martí, una práctica intercultural (desde América) hacia fuera. De este modo su ensayo en "Nuestra América" abre la perspectiva para una práctica intercultural al interior de América; y, al mismo tiempo, para una práctica de cara al exterior, orientada a "devolver al concierto humano interrumpido la voz americana, que se heló en hora triste en la garganta de Netzahualcóyotl y Chilam ..."<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> José Martí, "Fragmento del discurso pronunciado en el club del comercio", en: *Obras Completas*, tomo 7, La Habana 1975, p. 285



## VII. José Martí y su crítica de la filosofía europea

### 1. El punto de partida

Es cierto que José Martí no fue lo que normalmente se entiende por un profesional de la filosofía. Y esto explica en gran parte que la cuestión de si fue o no un filósofo, constituya una vieja polémica, no resuelta todavía. Pero también es cierto, por otra parte, que esta cuestión se plantea siempre desde una determinada comprensión de la filosofía que condiciona necesariamente la solución de la misma. De aquí, pues, que esta cuestión reciba de hecho tantas y tan distintas respuestas como tantas y tan variadas sean las concepciones de la filosofía que se presupongan en su planteamiento.

Por esta razón me parece más productivo no entrar ahora en esta polémica; y empezar con una breve explicación de la comprensión de la filosofía que doy aquí por supuesta y que, viéndola cumplida en la obra martiana, me lleva a constatar en Martí una praxis específica de filosofía; que es, a su vez, la base que hace posible que en su obra encontremos precisamente una crítica explícita de la filosofía europea.

Punto de partida es entonces una comprensión de la filosofía según la cual ésta sería una reflexión que no brota tanto del famoso principio griego del admirarse frente a las cosas del mundo como de la experiencia práctico-teórica del saberse afectado por la realidad. Filosofía es así un pensar *responsivo* que presenta, esquemáticamente explicado, estos cuatro rasgos esenciales: 1) Es un pensar que se articula como respuesta a ...; 2) es un pensar que entiende su responder a ... en el sentido de un contestar o contradecir; 3) es un pensamiento que replica las formaciones históricas de lo real y esboza posibles formas alternativas; y 4) es un pensar que se hace cargo de la realidad y que une desde un principio las dimensiones del saber crítico y de la responsabilidad ética.

Pues bien, la obra martiana puede leerse, porque en gran medida lo es, como una práctica de la filosofía en el sentido explicado. Como creo haberlo mostrado en otros lugares<sup>1</sup>, y por falta de tiempo y espacio, me permito dar por fundada esta afirmación y limitarme a ilustrar en esta breve comunicación cómo Martí, precisamente por operar con una comprensión

---

<sup>1</sup> Ver mi trabajo: „Anotaciones sobre el pensamiento de José Martí y la posibilidad de interpretarlo desde un punto de vista marxista“, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* IV (1978) 223-249.

semejante de la filosofía, se nos muestra en muchos pasajes de su obra como un crítico explícito de la filosofía dominante de su tiempo.

Quiero, además, hacer observar de entrada que la crítica de Martí a la filosofía europea es una crítica que distingue y diferencia; y esto justo en base a un criterio filosófico estricto, a saber, que, establecido que "el primer trabajo del hombre es reconquistarse"<sup>2</sup>, toda filosofía puede y debe ser cuestionada a la luz de lo que aporte o haya aportado a la liberación del hombre, a la realización de su vida en libertad, a su recuperación como ser con derecho a fundarse y a hacerse en autonomía.

## **2. Martí y su crítica a la filosofía europea**

Hay dos criterios filosóficos, que podrían ser llamados formales, que animan toda la crítica de Martí a la filosofía europea y que constituyen algo así como el trasfondo de su crítica o, mejor dicho, el núcleo filosófico propio desde el cual Martí critica la filosofía europea. Sin ellos, no es fácil comprender cabalmente los juicios de Martí; y por eso los adelanto.

El primero de esos criterios ya lo he nombrado. Tiene que ver con la convicción mayor de Martí de que hay que echar su suerte con el hombre pobre y oprimido, con el hombre estafado en su humanidad y libertad, con el hombre obligado a ser "un caballo embridado"<sup>3</sup> y a convertir la tierra y la sociedad en "una vasta morada de enmascarados".<sup>4</sup> Y por eso este criterio se concretiza en la exigencia de que la filosofía sea una reflexión orientada a contribuir a la liberación del ser humano en todos los niveles. Desde esta perspectiva verá Martí la historia del pensamiento filosófico como una historia de "los libertadores de la humanidad ... Todos los que han abogado bravamente, en grado especial y ardiente, por el ejercicio de la libertad de pensamiento."<sup>5</sup>

El segundo criterio responde al convencimiento de que historia de la filosofía es mucho más que historia de la filosofía europea. La filosofía debe por eso, en la visión martiana, confesar su plurilocalidad originaria, esto es, que no tiene un origen greco-latino monopolizador de su despliegue, sino que conoce muchos lugares de nacimiento. Paso, pues, sobre el

---

<sup>2</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 7, La Habana 1975, p. 230

<sup>3</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 230

<sup>4</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 230

<sup>5</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 22, La Habana 1975, p. 316

trasfondo de estos criterios, a enumerar los momentos que me parecen más centrales en la crítica de Martí a la filosofía europea:

- Entiendo como crítica de la autocomprensión de la filosofía europea (en tanto que ésta se suele presentar a sí misma como filosofía universal) la constatación martiana de que la filosofía no empieza en Occidente sino en el Oriente, haciendo valer como verdaderas formas de filosofía las desarrolladas en el seno de las culturas de la India, la China, Persia, Egipto, etc.<sup>6</sup> Con esto Martí hace un aporte pionero al deslocamiento de la reflexión filosófica porque la desvincula de toda posible localización monocultural y prepara así la perspectiva para una visualización intercultural de la filosofía.

- El desarrollo especulativo con predominio desmesurado de una razón racionante que ignora la historia, es, en la visión de Martí, otro de los puntos en que debe centrarse una crítica filosófica a la filosofía europea. Caso particularmente notorio de este desarrollo es para Martí la filosofía del idealismo alemán; filosofía en la que Martí ve el producto de un sujeto cognoscente aislado del mundo y de la historia.<sup>7</sup> De aquí que Martí insista en que la filosofía debe de incorporar la historia a su reflexión; pues ve en ello la única manera de corregir el encierro de la filosofía en sí misma y de orientarla por una vía práctica de beneficio social. Así dice: "¡Filosofía sin Historia examinadora y concienzuda! ¿Cómo hemos de llegar al conocimiento de la humanidad futura y probable sin el conocimiento exacto de la humanidad presente y la pasada?"<sup>8</sup>

- En esta misma línea hay que ver la crítica de Martí a la filosofía europea como metafísica; no porque Martí no reconozca la validez y la legitimidad de los problemas humanos en el orden metafísico, sino más bien porque entiende que la metafísica europea, precisamente por ser en parte el resultado de esa razón especulativa ahistórica, ha cargado las tintas con demasiada fuerza en buscar una ciencia trascendental abstracta que dé cuenta de la verdad y de su saber desde la autocerteza del yo humano. Contra esta tendencia de una metafísica donde el yo se ve divinizado al hacersele origen único de los conocimientos afirma Martí con decisión: "Tal como se la busca, no existe en ningún orden intelectual, la ciencia trascendental. Existe distinto género de cosas, y cada una de ellas es una verdad, y cada género hace género distinto de verdades. Hay armonía entre

---

<sup>6</sup> Cfr. José Martí, *Obras Completas*, tomo 19, La Habana 1975, p. 359ff.

<sup>7</sup> Cfr. José Martí, *Ibid.*, p. 362

<sup>8</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 21, La Habana 1975, p. 75

las verdades, porque hay armonía entre las cosas; pero de esta armonía no se puede decir que todas las cosas sean una."<sup>9</sup>

Precisando lo anterior se puede decir que la crítica martiana a la filosofía europea como metafísica abstracta del yo se concretiza en una crítica a la tendencia o corriente que en la filosofía europea defiende la necesidad de asegurar el mundo y los conocimientos del hombre a partir de un principio subjetivo aislado, porque dicho planteamiento lleva a ver en la subjetividad humana, y más concretamente en el yo, la instancia creadora, ordenadora, clasificadora y finalizadora de todo lo real. Pero para Martí éste es un planteamiento soberbio<sup>10</sup> que empobrece las fuentes y los modos del conocer, al mismo tiempo que conduce a un reduccionismo de lo real y de lo verdadero. En otras palabras, la crítica de Martí se refiere al reduccionismo que se sigue de la consecuente afirmación del planteamiento de una metafísica del yo como productor de realidad y de saber.

- De donde se sigue, a otro nivel de concreción, que la crítica de Martí a la filosofía europea toca especialmente el momento en que ésta, por afirmación excesiva de racionalismo, está a punto de ahogar la razonable racionalidad de la razón humana. Con agudeza Martí percibe que el racionalismo de la filosofía del yo abstracto, desde Descartes a Fichte, no potencia la razón sino que más bien la frena y la empobrece; porque la somete al poder del concepto lógico y a su dinámica de reducir el mundo y la historia a sustancia lógica. Pero mundo e historia son más que lógica; y si, además, como afirma Martí, no el yo lógico sino "el universo es el principio de los conocimientos humanos"<sup>11</sup>, entonces también la razón humana tiene que ser más que capacidad de encadenamiento explicativo lógico-racionalista.

Así frente a la reducción racionalista de la razón Martí aboga por una razón abierta acompañadora del hombre en su viaje hacia el conocimiento de un universo, en el fondo maravilloso, donde, con igualdad de origen, "todo es música y razón".<sup>12</sup> Por eso Martí acentúa la autonomía de la razón, y no acepta que ni se la reduzca "a esclava del hecho conocido" ni se convierta "a la que debe abrir el camino en mero lleva-cuentas".<sup>13</sup> Pero esa defensa de la autonomía de la razón no se vincula en Martí con ninguna

---

<sup>9</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 55

<sup>10</sup> Cfr. José Martí, *Ibid.*, p. 58

<sup>11</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 56

<sup>12</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 16, La Habana 1975, p. 65

<sup>13</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 22, La Habana, p. 52

posición racionalista porque, para él, la autonomía de la razón se encuentra siempre anclada en un horizonte mayor a cuya luz la razón comprende que su razonable racionalidad solo puede afirmarse en la forma del respecto y reconocimiento de otras formas de saber y de otras formas de realidad, no expresables posiblemente en conceptos lógicos. De aquí que Martí no vea contradicción en defender la razón como proceso infinito de conocimiento y reclamar al mismo tiempo respeto en el ejercicio de la misma: "La razón, como un soldado leal, depone las armas después de la victoria en el altar impalpable e invisible de lo maravilloso."<sup>14</sup>

- Pero hay todavía otra cara en la crítica martiana a la filosofía europea como forma racionalista del filosofar. Pues si lo anterior hace patente la corrección martiana del racionalismo por elevación de la razón, esto es, confiriéndole un plus en sabiduría que la abre a otras regiones de realidad, debe notarse que Martí también corrige el racionalismo de la especulación lógica abstracta de una razón que se cree autosuficiente, recurriendo al movimiento contrario de hacer descender la razón al nivel de la observación analítica y examinadora de procesos y hechos reales. Por eso la otra cara de su crítica al racionalismo es, aunque pueda parecer un tanto paradójico, una defensa del positivismo como actitud metodológica que nos obliga a mantener los pies en la tierra. Y es que para Martí la razón filosófica no puede reflexionar acertadamente sin la observación, sin ver ni examinar las cosas. Por eso habla del positivismo, que otros menosprecian, como de "un método permanente en la historia del hombre"<sup>15</sup>; y en su línea sostendrá: "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."<sup>16</sup>

- Finalmente quiero subrayar lo siguiente: Martí critica en la filosofía europea la separación artificial a que ha llevado en parte su propia historia de desarrollo, en cuanto que ésta ha privilegiado la creación de sistemas que parcelan la realidad y la misma filosofía; pero que pretenden representar el todo de las mismas y por eso se oponen como incompatibles. Martí acepta las filosofías; pero, sabiendo que éstas yerran cuando se toman por absolutas, prefiere verlas como momentos que se comunican y se complementan porque son todas expresiones del esfuerzo común por comprender la totalidad del ser. O sea que no se niega la cierta separación

---

<sup>14</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 202

<sup>15</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 19, ed. Cit., p. 368

<sup>16</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 362



que produce casi necesariamente la visualización de y la metódica ocupación con un campo de competencia. En filosofía, diríamos hoy, cabe la especialización. Martí no la niega ni critica. La reconoce; pero sí critica que una filosofía especializada en ..., se separe y quiera erigirse en *la* filosofía. Esto suelen hacer las escuelas de sistema y por eso provocan en filosofía separaciones artificiales y estériles. Para Martí, en cambio, el arte del filósofo está en ver a través de las escuelas, es decir, transitándolas como estaciones que nos apoyan en el viaje del conocer, pero sin absolutizarlas. Con otras palabras, frente al movimiento separador de los sistemas Martí propone un filosofar integrador que va creciendo justo al ir descubriendo las relaciones entre las filosofías existentes, que son en el fondo relaciones expresadoras de la conexión e interacción entre los distintos niveles de realidad.<sup>17</sup>

### **3. Observación final**

La crítica de Martí a la filosofía europea que he ejemplarizado con la enumeración de algunos de sus aspectos centrales – y que podría, y debería, ser estudiada en detalle estudiando sus juicios sobre filósofos europeos concretos, desde Aristóteles a Krause, pasando por Marx y Balmes –, pone en relieve que se trata de una crítica transformadora de la filosofía. Se habrá observado que, en efecto, Martí critica asumiendo y superando. Su negación crítica es superación dialéctica porque niega en la filosofía que critica no su momento de verdad sino la extrapolación indebida de su perspectiva. De modo que su crítica envuelve lo criticado y lo lanza más allá al integrarlo en un horizonte de comprensión y de acción mayor. Pero una crítica semejante sólo la puede hacer quien dispone de una posición filosófica propia. Por eso indiqué al principio que Martí lee la filosofía europea desde una postura filosófica centrada en dos criterios fundamentales; y si insisto en esta idea ahora es porque me parece que ella explica además otro momento distintivo en la crítica de Martí, a saber, que es una crítica cuyo interés rector es el esbozo de alternativas. Justo a este momento me refiero cuando califico la crítica martiana de crítica transformadora. Y creo que si se reflexionan y se incorporan como propuestas a experimentar en el curso de la filosofía las alternativas críticas martianas podrían contribuir a la renovación de la filosofía europea; promoviendo, por ejemplo, la relativización de su pretendida

---

<sup>17</sup> Cfr. José Martí, *Ibid.*, pp. 361 y sgs.

universalidad o su valor como único lugar paradigmático para el filosofar, el fomento de una ampliación de sus modelos de racionalidad filosófica, la revisión de una separación demasiado rígida entre filosofía teórica y filosofía práctica así como, en consecuencia del punto anterior, el dar prioridad al desarrollo de una filosofía histórica ética que acompañe y oriente al hombre en el crecimiento de su humanidad.<sup>18</sup> Así será la filosofía, también en Europa, filosofía al servicio de la liberación del ser humano, esto es, filosofía para el crecimiento ético-cósmico del hombre.

---

<sup>18</sup> Cfr. José Martí, *Obras Completas*, tomo 13, La Habana 1975, p. 33



## VIII. La cuenta pendiente de la filosofía latinoamericana con José Martí

### 1. Observación preliminar

Quiero comenzar estas breves reflexiones – que concibo como apuntes provisionales para un desarrollo más sistemático y completo del tema – con unas palabras aclaratorias sobre los presupuestos básicos que las motivan y que condicionan su precomprensión del tema haciendo precisamente que éste sea tratado justo de la manera en que aquí se propone, y no de otra.

El primero de dichos presupuestos tiene ver, evidentemente, con la apreciación de José Martí como un autor cuya obra debiera ser una referencia obligada para la historia y el desarrollo de la filosofía en América Latina.

Y quiero aclarar expresamente que con esta apreciación de la obra martiana que me sirve aquí de punto de partida, reclamo más que lo que puede dar de sí la simple demanda de hacer de Martí un objeto de estudio para los filósofos profesionales del continente americano. Pues con ella me refiero más bien al reconocimiento de la obra de José Martí como una obra que ha hecho filosofía en América Latina y que, por eso mismo, debe ser incorporada a la historia de la filosofía de nuestros países en calidad de una de las grandes tradiciones que en ella han logrado cuajar y que, como toda gran tradición original, nos ofrece todavía perspectivas de reflexión innovadora. Dicho en breve: Mi apreciación reclama a Martí para la filosofía en América Latina, pero no como un simple tema de estudio sino como una de sus tradiciones fundantes.

El segundo presupuesto está relacionado con lo que entiendo por "filosofía latinoamericana"; y quiero explicitar ésta mi comprensión para dejar claro de entrada qué filosofía es la que está principalmente en deuda en América Latina con José Martí. Hasta ahora he hablado de filosofía en América Latina en general; pero aquí parto del supuesto de que en América Latina, a más tardar desde el planteamiento programático del argentino Juan Bautista Alberdi<sup>1</sup>, se ha venido consolidando una tradición propia de

---

<sup>1</sup> Cfr. Juan Bautista Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, México 1978; y Raúl Fornet-Betancourt, „Juan B. Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana“, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XII (1985) 317-333

pensamiento filosófico que bien se puede sintetizar en el título "filosofía latinoamericana"; y que, para mí, representa una de las formas determinadas en las que se concretiza la expresión general, y un tanto neutral, de filosofía en América Latina.

Doy por supuesto, pues, la existencia de una "filosofía latinoamericana"; y entiendo por ésta aquella forma de la filosofía en América Latina que se destacaría precisamente por la característica de promover una reflexión filosófica contextualizada e inculturalizada en la realidad histórico-cultural de los países latinoamericanos. Se trata entonces de aquella filosofía que, al menos en la perspectiva de su autopercepción, se define y desarrolla conscientemente como filosofía que se hace *desde y para* América Latina, sin renunciar por otra parte a la formulación de contenidos universalizables.

Baste esa breve caracterización para precisar mi segundo presupuesto: Por su mismo programa debe la "filosofía latinoamericana" esforzarse por revisar sus fuentes de reflexión y encontrar en las tradiciones culturales latinoamericanas las referencias rectoras para su propio desarrollo. Y no se puede negar que en cierta forma la "filosofía latinoamericana" cumple con este empeño.<sup>2</sup> Pero acaso por esto mismo resulta para mí tanto más notoria la ausencia de José Martí en el desarrollo de la "filosofía latinoamericana"; esto es, que no se haya descubierto su obra como una de las grandes tradiciones de esa filosofía. O sea que Martí no es sólo ignorado por los historiadores de la filosofía (sin más) en América Latina<sup>3</sup>, sino también – y esto es justo lo escandaloso – por la misma "filosofía latinoamericana".<sup>4</sup> Por esto hablo aquí de la deuda pendiente de la "filosofía latinoamericana" – en este sentido estricto – con José Martí.

---

<sup>2</sup> Citemos aquí a título de caso ilustrador ejemplar la obra de Leopoldo Zea con libros tales como: *América en la historia*, Madrid 1957; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México 1974; *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Caracas 1976; *Filosofía de la historia americana*, México 1978; y *Fuentes de la cultura americana* (Antología), 3 tomos, México 1993.

<sup>3</sup> De nuevo a título de ejemplo citemos a: Ramón Insúa, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil 1945; Manfredo Kempf, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile 1958; y Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*, México 1948.

<sup>4</sup> Puede consultarse por ejemplo: Universidad de Santo Tomás (ed.), *II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá 1983; y *Ponencias al III Congreso de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá 1985. Esto vale también para la filosofía de la liberación latinoamericana. Cfr. Enrique Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá 1994.

A la luz de estos dos presupuestos abordo el tema tratando de poner en claro especialmente las razones de mi valoración de la obra martiana, es decir, tratando de mostrar porqué Martí es una tradición fundante de la "filosofía latinoamericana" y cómo podría la "filosofía latinoamericana" saldar su deuda con él. Estos serán los dos puntos siguientes del trabajo.

## **2. La obra de José Martí como una tradición de "filosofía latinoamericana".**

Veo en la obra de Martí una tradición de "filosofía latinoamericana" porque en ella hay un modelo concreto de ejercicio de pensamiento crítico y responsable; es decir, de un pensamiento que supo tocar realidad en su tiempo, descubrir las verdaderas urgencias de su época y de su contexto; y de esbozar, además, un plan para la transformación histórica de las realidades que confrontaba.

De esta suerte la obra martiana aparece como ejercicio de un pensamiento crítico-ético que no repite ni aplica una filosofía determinada porque él mismo es ejercicio vivo de filosofía; es momento fundacional de filosofía porque hace lo que siempre hizo, y lo que siempre hará, quien recrea la filosofía desde su circunstancia, a saber, pensar la realidad y responsabilizarse de ella.

Muy brevemente trataré entonces de mostrar ahora cómo en la obra martiana hay una praxis específica de filosofía; y que es por eso por lo que considero que el verdadero valor filosófico de Martí no está en averiguar qué pudo saber de esta o aquella escuela filosófica, sino en descubrir que su praxis de la filosofía contiene un momento fundacional para eso que hoy llamamos "filosofía latinoamericana".

Señalaré en primer lugar, por parecerme básico, la conciencia que tenía el propio Martí de que erudición filosófica no es sinónimo de capacidad filosófica. O sea que Martí sabía y sentía que hacer filosofía y hacer o enseñar historia de la filosofía son dos cosas muy distintas. En uno de sus fragmentos anotaba a este respecto: "Puedo hacer dos libros: uno dando a entender que sé lo que han escrito los demás: – placer a nadie útil, y no especialmente mío. Otro, estudiándome a mí por mí, placer original, e independiente. Redención mía por mí, que gustaría a los que quieran redimirse. Prescindo, pues, de cuanto sé, y entro en mi Ser. ¿Que qué somos? ¿Que qué éramos? ¿Que qué podemos ser?"<sup>5</sup> Y en otro añade: "Ud.

---

<sup>5</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 19, La Habana 1975, p. 360

me ha de perdonar que no le cite libros, no porque no lea yo uno que otro, que es aun más de lo que deseo, sino porque el libro que más me interesa es el de la vida, que es también el más difícil de leer ..."<sup>6</sup>

La praxis de filosofía que cultiva Martí es así, a mi modo de ver, el resultado directo de una actitud filosófica auténtica. Hay en Martí una opción por el pensar crítico que afronta realidades; y en contra, consecuentemente, de la actitud cómoda del erudito que se instala en lo ya pensado para no correr el riesgo de iniciar un proceso de pensamiento autónomo. Acaso sin saberlo está Martí poniendo en práctica el consejo de Kant a los que quieren hacer filosofía: ¡No aprendan sistemas, aprendan a pensar por sí mismos!<sup>7</sup>

Por eso Martí no enseña historia de las ideas sino que su obra muestra cómo nacen ideas en un proceso histórico de análisis crítico de realidades. De aquí que lo quiero señalar en segundo lugar, pueda resumirse diciendo que la praxis filosófica de Martí se deja guiar por el principio de que la racionalidad filosófica viva es la que nace de la confrontación crítica con la realidad y se constituye así, sobre la base de la observación y la reflexión contextualizada, en razón práctica o, como prefería decir Martí, en "razón experimental".<sup>8</sup>

Pero si filosofar es observar la realidad y experimentar con ella es porque Martí ve en esta actitud de análisis crítico el paso primero imprescindible para que el filósofo pueda avanzar en su trabajo dando un paso más, a saber, el de buscar las formas adecuadas para influir en el curso histórico. Hay, pues, en la praxis filosófica de Martí un tercer aspecto complementario de los anteriores, que concretiza su modo de hacer filosofía en el sentido de un tipo de reflexión interventora en la marcha de la historia humana. Para Martí, como él mismo subrayó, la filosofía es, al mismo tiempo, reflexión observadora que trata de ver "por dónde va la vida humana" y de establecer los modos de "cómo se influye en ella".<sup>9</sup>

Por eso quiero señalar en cuarto lugar que la praxis de la filosofía ejercitada por Martí desemboca en un tipo de filosofía que yo llamo filosofía resolutoria porque se trata de un filosofar que quiere ser saber de realidades para contribuir a la solución de los problemas que impiden la vida real digna de los seres humanos.

---

<sup>6</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 21, La Habana 1975, p. 386

<sup>7</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden*, tomo VI, Frankfurt/M. 1968, p. 448ff.

<sup>8</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 19, ed. Cit., p. 362.

<sup>9</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 13, La Habana 1975, p. 193

En quinto lugar me permito destacar un último aspecto en la praxis de la filosofía que se cultiva en la obra de Martí. Lo he llamado un aspecto; pero, estrictamente hablando, se trata de algo más profundo porque no informa un campo determinado de su praxis filosófica ni significa un conocimiento de validez regional, sino que por el contrario cumple la función de norte en la brújula que le da Martí al quehacer del filósofo. Me refiero a la opción de Martí por un humanismo ético centrado en la toma de partido por los oprimidos, por los pobres de la tierra.<sup>10</sup>

Esta praxis martiana de la filosofía, cuyos rasgos esenciales acabo de sintetizar, se puede comprobar prácticamente en toda su obra. No es aquí el lugar de demostrarlo en detalle. Por eso me limito a la mención de algunos momentos de particular importancia. Así, por ejemplo, sus crónicas sobre la vida social y cultural de los Estados Unidos<sup>11</sup> donde se evidencia el ejercicio de una filosofía social y política que, sobre la base del análisis concreto de situaciones históricas, sabe detectar las contradicciones de la época y proponer pautas para su superación. Aquí perfila Martí, además, su ideal de una sociedad igualitaria y solidaria. Y cómo no mencionar el ejemplo de su poesía y de sus aforismos y fragmentos, comunicadores de intuiciones profundas de su filosofía de relación como fundamento poliperspectivo para desarrollar el plan de una universalidad ecuménica donde cada ser humano puede inscribir en su proceso de identidad realizada aquel lema inter-transcultural de:

"Yo vengo de todas partes,  
Y hacia todas partes voy:  
Arte soy entre las artes,  
En los montes, monte  
soy."<sup>12</sup>

Pero cómo pasar por alto sus análisis y estudios dedicados a Nuestra América. En realidad es aquí donde la obra martiana documenta con más fuerza su carácter de praxis filosófica. También aquí tengo que limitarme a lo más ejemplar. Y escojo para ilustrar la praxis filosófica de Martí como fundadora de una tradición ese texto clásico, conocido por todos, que es el

---

<sup>10</sup> Cfr. José Martí, *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, p. 19; y tomo 16, La Habana 1975, p. 67.

<sup>11</sup> Cfr. José Martí, *Obras Completas*, tomos 9-13, La Habana 1975.

<sup>12</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 16, La Habana 1975, p. 63.



ensayo *Nuestra América*. Para mí, en efecto, *Nuestra América* es el programa donde Martí condensa un modelo de filosofar que yo llamaría filosofía nuestra-americana. Tal sería, por cierto, la tradición que funda Martí en la "filosofía latinoamericana". Veamos, pues, las características fundamentales de esa filosofía nuestra-americana.

Se trata, primero, de una filosofía resolutive que se ejerce según el principio de que "conocer es resolver"<sup>13</sup>; y que se concretiza aquí, como no podía ser menos, en la realidad doliente de Nuestra América. Esto es, porque se trata de un conocer contextual que debe resolver problemas contextuales, ese principio es la fórmula teórico-práctica de una filosofía inculturada que sabe que "ni el libro europeo ni el libro yanquí, daban la clave del enigma hispanoamericano"<sup>14</sup> y que, por eso mismo, nace con la exigencia de crear sus soluciones y perspectivas desde su propio suelo. De aquí que Martí complementa dicho principio advirtiéndolo siguiente: "... pero el pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden la mano en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la solución está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación."<sup>15</sup>

Como filosofía resolutive desde la realidad americana y para ésta, es la filosofía nuestra-americana de Martí una forma de filosofía en la que América es a la vez objeto y sujeto del pensar. O sea que Martí no piensa sólo *sobre* América. Piensa igualmente desde América y con la palabra de América. Filosofía nuestra-americana es el discurso que ensaya América como expresión de sí misma. Pues es el pensamiento de los que "en las repúblicas de indios, aprenden indio".<sup>16</sup>

Con esta praxis de la filosofía – permítase el paréntesis – Martí aboga claramente por una filosofía local; pero hay que observar que esta afirmación de lo local se hace como consecuencia del imperativo de ser eficaz que pesa sobre la filosofía resolutive, y no en razón de un querer aislarse o separarse de la comunidad humana. La afirmación martiana de lo diverso-particular no separa de lo universal, sino que al contrario es condición para abrirse al intercambio con el mundo todo. Recuérdese aquel

---

<sup>13</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 6, ed. Cit., p. 19.

<sup>14</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 20.

<sup>15</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 20.

<sup>16</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 18.

otro principio: "Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas."<sup>17</sup>

En *Nuestra América* Martí practica un modelo de filosofía que se distingue, segundo, por ser filosofía practicada desde la óptica de los marginados y oprimidos por el sistema opresor del colonialismo. Por esto la opción por los pobres de la tierra, ya mencionada, se concretiza aquí en el esbozo de una perspectiva de filosofía política que busca su norte precisamente en la voluntad de "afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores."<sup>18</sup>

La filosofía nuestro-americana se manifiesta así como un tipo de filosofía comprometida, es decir – y como también se dijo –, de filosofía que interviene en la realidad para transformarla a favor de los más necesitados y humillados. Esta es acaso la significación última de aquella densa y famosa frase: "Pensar es servir."<sup>19</sup>

En tercer lugar diría que la práctica filosófica de Martí, tal como se condensa en el ensayo que comento, se caracteriza por ser filosofía *pre-visor*a. *Nuestra América* muestra, en efecto, cómo Martí interviene en lo real con el apoyo analítico de la observación de lo real, pero al mismo tiempo con un plan estructurado de cambio, con una idea, con un plan. Las ideas en la filosofía nuestro-americana – filosofía en la que, dicho sea de paso, se corrige la bifurcación descontrolada de la razón filosófica en una razón teórica y otra práctica – son, en realidad, planes de acción; modos de *pre-ver* realidades posibles y de trabajar por ellas. Pues se trata de la "idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo ..."<sup>20</sup>

Por último nombraría una cuarta característica de la praxis filosófica de Martí en *Nuestra América*; y consistiría en lo que llamaría la consciencia de la historicidad y contingencia del pensamiento o, más exactamente todavía, de la articulación expresiva del pensar. En efecto, pues Martí, precisamente por practicar un pensar histórico-contextual, sabe que "las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas".<sup>21</sup> La forma humana apropiada para hablar de lo que nos parece absoluto, no es otra que la aproximación histórica, esto es, el discurso situado; y, por tanto, contingente y relativo. Pero de aquí

---

<sup>17</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 18.

<sup>18</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 19.

<sup>19</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 22.

<sup>20</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 15.

<sup>21</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 20.

precisamente el imperativo de aprender a pensar poniendo en relación las formas contingentes. Relativismo es el aislamiento de la contingencia vivida. Martí no lo fomenta. Al contrario, le quita su fundamento al proponer justamente relacionar las formas relativas en que nos aproximamos a lo absoluto. Por esto veo en su modelo de filosofía no relativismo sino interdiscursividad contextual y cultural que no necesita uniformizar ni disciplinar ninguna forma de expresión para visualizar lo absoluto porque intuye que éste sólo se puede experimentar a través de la comunión y de la solidaridad entre las diferencias.

### 3. ¿Cómo saldar la deuda con Martí?

Insisto en que no se trata de que Martí sea estudiado por nuestros profesionales de la filosofía ni, tampoco, de reivindicar el título de filósofo para el Apóstol de Cuba. Lo primero se viene haciendo desde hace mucho tiempo<sup>22</sup>; y lo segundo es una cuestión debatida; pero que a mi juicio no merece la pena dedicarle mucho tiempo porque el problema no es Martí sino la concepción de la filosofía que se use como criterio. Para ilustrar esto me permito citar este pasaje: "Pues, en primer término, hay que preguntar si en realidad fue Martí un filósofo. Y la respuesta tiene que ser forzosamente negativa: Martí no fue filósofo. No podía serlo, quien como él pretendía idealizar lo real – en la medida de lo posible –, pero jamás aspiró a la utópica pretensión del filósofo de realizar lo ideal."<sup>23</sup> Aquí se evidencia, en efecto, cómo desde una determinada concepción de la filosofía un autor regatea a Martí el ser filósofo.

Pero, como digo, no se trata ni de lo uno ni de lo otro. El reto, tal como he planteado el tema, está en que la "filosofía latinoamericana" incorpore a Martí como una de sus tradiciones. Esa es la deuda que se tiene con Martí. Y debo de precisar ahora que esta deuda de la "filosofía latinoamericana" con Martí no se salda con una vuelta a Martí para repetir su pensamiento. No es esta vía, que conduciría posiblemente a la dogmatización y

---

<sup>22</sup> Ver, por ejemplo: Aurelio Concheso, „José Martí: Filósofo“, en *Ibero-Amerikanisches Archiv* 11 (1937-1938) 107-120; Wilfredo Fernández, *Martí y la filosofía*, Miami 1974; Pablo Guadarrama, „Humanismo práctico y desalienación en José Martí“, en O. Ette y T. Heydenreich (eds.), *José Martí 1895/1995*, Frankfurt/M. 1994, pp. 29-42; y Arturo A. Roig, „Ética y liberación. José Martí y el hombre natural“, en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Für Leopoldo Zea/Para Leopoldo Zea*, Aachen 1992, pp. 98-103.

<sup>23</sup> Humberto Piñera, „Martí, Pensador“, en Universidad de Oriente (ed.), *Pensamiento y acción de José Martí*, Santiago de Cuba 1953, p. 180.

sacralización de sus ideas, la adecuada para saldar nuestra deuda con Martí como tradición de una "filosofía latinoamericana". Pues recuperar a Martí como tradición no significa, a mi modo de ver, instalarse en un pensamiento hecho, sino que implica más bien integrarlo en nuestra filosofía actual como una línea de trabajo, como modelo de un ejercicio del filosofar que nos puede servir de orientación en las tareas que, a nivel filosófico, nosotros mismos tenemos que cumplir hoy en el presente contexto de nuestro continente.

Insisto en este punto porque, en filosofía, las tradiciones mueren cuando aquellos que recurren a ellas, acaso por comodidad o interés ideológico, las enarbolan como un depósito de saber acabado que debe ser custodiado y preservado en su pureza original. Las tradiciones se convierten de esta manera en bastiones o fortalezas del pensamiento; y sus defensores son, en consecuencia, administradores y guardianes del saber de las mismas. Pero esto significa, como acabo de decir, la muerte de una tradición porque se le roba toda posibilidad de desarrollo, de transformación; ya que no se acierta a ver en ella nada abierto que pueda servir de inspiración o de punto de enlace para ser retomada en perspectiva innovadora. Y significa también, lógicamente, la muerte del pensamiento propio en aquellos que se entienden como guardianes de una tradición; pues, por las razones que sean, creen que dicha tradición les dispensa de la obligación de pensar por sí mismos.

Entiendo entonces que recuperar la tradición de Martí es una labor de recreación y de creación. La deuda que tenemos con él, no es otra que la de aprender a pensar por cuenta propia nuestros propios problemas apoyándonos en perspectivas abiertas por su ejercicio de la filosofía. Brevemente dicho: el desafío radica en pensar *con* y *desde* Martí, no en recalentar lo pensado por él.

Sin pretender establecer un programa de trabajo acabado, quiero enumerar a continuación algunos campos problemáticos en cuyo tratamiento una auténtica "filosofía latinoamericana" podría recurrir en forma creadora a la tradición fundada por la obra martiana.

- La "filosofía latinoamericana", especialmente aquella que se elabora hoy como filosofía de la liberación, podría potenciar su desarrollo actual integrando la tradición martiana que desprofesionaliza la filosofía al reclamar una radical democratización del saber, de la razón y de sus formas de expresión. Recordemos que Martí insistía en discursos y procesos históricos en los que se reflejase "la razón de todos en las cosas de todos; y

no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros".<sup>24</sup> Y que reclamó para cada hombre el derecho a entender todo lo que ve: "... y el hombre no ha de descansar hasta que no entienda todo lo que ve"<sup>25</sup>; indicando significativamente que uno a veces no entiende justo "porque no entiende uno las palabras en que se las dicen".<sup>26</sup> Junto a esta tarea que podría resumirse en el sentido de una liberación del lenguaje de la filosofía de rebuscados tecnicismos, está naturalmente la del ejercicio del filosofar como discurso liberador fraguado desde la óptica de los pobres. Aquí también puede ser inspiradora la tradición martiana ya que en ella podemos aprender cómo una reflexión filosófica da cuenta del carácter protagónico de los oprimidos.

- La tradición martiana del humanismo ético universalizante podría servir de pauta para desarrollar hoy en la "filosofía latinoamericana" una filosofía política concreta que reclame la consecuente aplicación de todos los derechos humanos en todos los hombres y en todos los lugares del planeta.

- También en el campo de una renovada filosofía política desde América Latina podría encontrarse otro punto de enlace fructífero con la tradición de Martí, a saber, tomar sus reflexiones críticas del colonialismo y sus argumentos a favor de la autodeterminación de los pueblos como horizonte para desenmascarar los peligros de nueva dependencia que trae consigo la tendencia actual de la globalización del orden económico y político vigente.

- Otro campo sería el fomento de la "filosofía latinoamericana" como filosofía de las culturas latinoamericanas. Esto está en cierta relación con lo anterior, puesto que los fenómenos de globalización son también fenómenos de uniformización cultural. Pero lo específico, a este nivel, estaría en recuperar la tradición martiana como la primera forma de filosofía que intentó pensar la realidad cultural latinoamericana desde la base de la observación atenta de su pluriculturalidad y que propuso, por eso mismo, la necesidad de elaborar un discurso polifónico para poder dar cuenta de la compleja sustancia cultural de América Latina. Martí dejó, en efecto, una perspectiva de trabajo abierta en este campo cuya integración actualmente en la "filosofía latinoamericana" ayudaría a que ésta se configure también en una filosofía intercultural de las culturas de América Latina, y responda así a una de las urgencias más graves del momento.

---

<sup>24</sup> José Martí, *Obras Completas*, tomo 6, ed. cit., p. 19.

<sup>25</sup> José Martí, *La edad de oro*, La Habana 1979, p. 107.

<sup>26</sup> José Martí, *Ibid.*, p. 107.

- Otro campo de problemas urgentes en el que la tradición de Martí podría y debería ser retomada por la "filosofía latinoamericana" es el relacionado con la elaboración de una moral cívica que atienda tanto al fomento de la libertad individual y social como a la construcción y consolidación de instituciones sociales justas, finalizadas por el criterio último de servicio al desarrollo pleno de la libertad y la solidaridad entre los hombres.

- Finalmente quiero mencionar el campo de trabajo que definiría por la tarea de ensanchar el ámbito de lo que luce históricamente posible en la conquista de la plena humanidad del hombre. Es, si se quiere, la labor de mantener viva la función crítico-utópica del filosofar; una labor ésta que, en un contexto histórico donde se quiere vender la tesis del fin de la historia, me parece más actual que nunca. Y también aquí me parece que la tradición de Martí tiene muchos aspectos por desarrollar, precisamente en lo que concierne a la gran utopía de una humanidad reconciliada consigo misma y con la naturaleza.

Esta lista de tareas puede ser ampliada fácilmente. Pero creo que las que he indicado son suficientes para ilustrar cómo la "filosofía latinoamericana" actual podría saldar su cuenta pendiente con José Martí, al integrarlo a su propio quehacer no como un texto sagrado, sino justo como una tradición que no se sigue en su letra, pero sí en su espíritu; y que por eso se la continua en el sentido fecundo de orientar con su ayuda la autonomía y la responsabilidad histórica de nuestro trabajo filosófico hoy.