



COLECCIÓN ANIVERSARIO

Elementos de la cosmovisión martiana



José Antonio Escalona Delfino
con prólogo de Lídice Duany Destrade

COLECCIÓN ANIVERSARIO

Elementos de la cosmovisión martiana



José Antonio Escalona Delfino
con prólogo de Lídice Duany Destrade



Ediciones UO



Primera edición: Universidad de Oriente,
Santiago de Cuba, 1995

Edición y composición: Carlos Manuel
Rodríguez García

Diseño de cubierta: Adrian Amed Garcia
Jardines

Imagen de cubierta: ilustración de Enrique
Marañón Calderín, publicada en la revista
Santiago, no. 47, 1982

© Universidad de Oriente, 2022

© Sobre la presente edición
Ediciones UO, 2022

ISBN: 978-959-207-702-7

EDICIONES UO

Ave. Patricio Lumumba no. 507

entre Ave. de las Américas y Calle 1ra

Reparto Jiménez, CP 90500

e-mail: edicionesuo@gmail.com

www.facebook.com/edicionesuo

página web: <https://ediciones.uo.edu.cu>

Este texto se publica bajo licencia Creative Commons *Atribucion-NoComercial-NoDerivadas* (CC-BY-NC-ND 4.0). Se permite la reproducción parcial o total de este libro, su tratamiento informático, su transmisión por cualquier forma o medio (electrónico, mecánico, por fotocopia u otros) siempre que se indique la fuente cuando sea usado en publicaciones o difusión por cualquier medio.

Se prohíbe la reproducción de la cubierta de este libro con fines comerciales sin el consentimiento escrito de los dueños del derecho de autor. Puede ser exhibida por terceros si se declaran los créditos correspondientes.

La pasión martiana de un filósofo

La Universidad de Oriente, desde su fundación y hasta la actualidad, se ha caracterizado por ser martiana y promover el ideario y la obra de José Martí. Tarea asumida por profesores y alumnos en los 75 años de labor académica. Muchos de sus docentes y graduados son referentes obligados en la historiografía cubana sobre la obra del Apóstol y en su promoción. Entre ellos Rafael Argilagos, Leonardo Griñan Peralta, Pedro Cañas Abril, Ernesto Boch, Israel Escalona Chadez. Otros son menos conocidos, como es el caso del Dr.C. José Antonio Escalona Delfino (1949-2012)¹, quien dedicó más de 40 años de su vida, desde la docencia, a investigar y divulgar el pensamiento cubano. Particularmente a revelar el sustrato filosófico de las ideas expuestas por personalidades históricas.

Para llevar a cabo toda su labor investigativa se apropió del instrumental teórico que le brindaron las ciencias sociales en las que se formó: la historia y la filosofía. Lo que, además, le valió realizar estudios históricos filosóficos en los cuales da a conocer los elementos medulares del pensamiento de los pensadores escogidos, su fundamento ético-humanista, las premisas sociofilosóficas que nutrieron la formación de una cosmovisión en correspondencia con los contextos, y revelar aquellas reflexiones que los ubican como representante del quehacer filosófico cubano.

¹ Graduado de Licenciado en Historia en 1975. En 1983 obtiene el título de Candidato a Doctor en Ciencias Filosóficas y en 1999 le fue homologado por el de Doctor en Ciencias Filosóficas.

El más universal de todos los cubanos fue una de sus pasiones investigativas. La pasión martiana de Tony² se inició durante sus estudios universitarios en la carrera de Licenciatura en Historia. Recuerda cómo en esa etapa —y con vista al trabajo de diploma—, consumió muchas semanas de sus vacaciones de verano sentado durante largas horas de lectura, extrayendo ideas y subrayando de las *Obras Completas*³. Este ejercicio académico le convence que Martí tuvo una coherente concepción del mundo la cual, a veces, se presenta fragmentada, y que poco se han revelado sus fundamentos filosóficos. Destaca entonces la necesidad de:

[...] llenar el “vacío” surgido a partir de 1959, sobre el estudio de la dimensión filosófica del ideario de José Martí, que se perfilaba desventajosamente con lo que se había escrito en las primeras cinco décadas del siglo xx. Lo cual se agravaba (desde mi óptica), por el protagonismo que ya habían comenzado a tener las interpretaciones, que sobre este particular, hacían prestigiosos investigadores soviéticos como: Oleg Ternaboi, B. Shiskina y U. Grigolievich, entre otros; y que socializados por revistas y editoriales cubanas, amenazaban seriamente con convertirse en íconos.⁴

El primer texto publicado en el que Escalona Delfino ofrece sus valoraciones filosóficas sobre el pensamiento martiano es *Acerca del concepto de política en Martí* (1978). Monografía en la que el ofrece ideas primarias —las que luego desarrollada en su tesis de precandidatura doctoral— sobre la concepción martiana de política. De ella destaca como ideas cardinales: su condicionamiento sociohistórico, su proyección antimperialista, anticolonialista e internacionalista; la unidad como factor inaleable de la independencia, la política como ciencia para mejorar los

² Conocido así por todos, porque era como un homenaje a su madre, quién siempre quiso tener un hijo varón para ponerle Antonio y llamarlo Tony. Este dato lo refirió en entrevista realizada su esposa.

³ José A. Escalona: “Eppur si muove”, artículo presentado al concurso Crónica Científica, Delegación Orovincial del CITMA, Santiago de Cuba, 2009.

⁴ *Ibíd.*, p. 1.

destinos de la nación, la guerra como continuación de la política, el papel de los partidos políticos en la organización y dirección de la revolución y la república como garantía para asegurar los ideales sociales. Todas con un fundamento ético humanista que guiaba el camino hacia la dignidad humana.

Es esta primera publicación un anticipo de lo que después distinguió los estudios del profesor universitario. Al asumir el presupuesto teórico-metodológico que brinda el marxismo para interpretar los procesos sociales desde una concepción científico-materialista en la que se potencia el reconocimiento del condicionamiento material de las ideas. Como deja sentado la prologuista, en este resultado el autor revela a un Martí “[...] que sin ser marxista supo interpretar las condiciones histórico sociales del siglo XIX”,⁵ permitiéndole no solo criticar su contexto sino proyectar vías para lograr las transformaciones urgentes, así como la sociedad posbélica futura pensada.

En 1979 matricula en la Universidad Estatal de Leningrado (antigua URSS), el doctorado en Ciencias Filosóficas; el tema escogido: los elementos filosóficos y sociológicos del pensamiento martiano. Proyecto investigativo con el que pretendía evaluar el idealismo filosófico martiano, y con el que encuentra una fuerte resistencia académica de quienes consideraban una contradicción significativa el que José Martí, autor intelectual del Moncada, el antimperialista, el internacionalista y el humanista fuese presentado por el aspirante a Doctor como un pensador filosóficamente idealista. De ahí que en el primer intercambio con el tutor, después de los abrazos al hijo de Cuba y de Fidel, el profesor soviético le diera una palmadito en la pierna y le dijera “[...] el tema está ¡*Ochin jarachó!* [Muy bueno], pero el enfoque, no, *daragoi!*”.⁶

Entonces, en su camino al albergue, tomó conciencia de los aspectos irracionales que podía contener el sistema de formación de doctores en los países socialistas. Marcado, en algunos

⁵ Cfr. José A. Escalona: *Acerca del concepto de política en Martí*, Dirección de Información Científico Técnica de la Universidad de Oriente, Santiago de Cuba, 1978, p. 1.

⁶ José A. Escalona: “Eppur si muove”, p. 2.

casos por la incomprensión de quienes, por pertenecer a otra cultura, no comprendían los interesantes temas inherentes a la memoria histórica e identidad cubana que eran presentados por los aspirantes cubanos. Improvisó un lema que guió su estadía en la URRS “si el educador no puede ser educado, al menos puede intentarse persuadirlo”.

Convencido que realmente la contradicción que el tutor vio no existía, lleno de optimismo cambió su táctica, como él mismo refiere:

Le llevé en los próximos encuentros, el mismo “perro” pero con collar diferente: No había contradicción alguna, en que ese Martí, que tanto exaltaba la espiritualidad y que creía en un ser sobrenatural a la manera panteísta, imbuido en un extraordinario realismo sociopolítico, nos diera un Martí, que efectivamente, tal y como he sostenido en casi tres décadas, evolucionaba rápidamente hacia concepciones más acertada y científicas del Universo, en una percepción, donde no encontraba confrontación alguna Ciencia y Religión, que asumía el carácter electivo ante los métodos del conocimiento, y que veía más, como problema fundamental de la filosofía, la relación: dominación colonial versus liberación nacional. Luego de varios encuentros respetuosos pero enérgicos, todo se resolvió en un “pacto de caballeros”, donde no se lesionaban mis concepciones científicas y se satisfacía su preconcebida representación.⁷

De este periodo, adquirió Escalona Delfino experiencias que le convencieron de que a los cubanos les correspondía liderar los estudios del pensamiento nacional, y la necesidad de llegar a la inscripción del tema doctoral con un conocimiento previo del objeto de investigación en sus determinaciones más generales. Asume el camino del ejercicio científico seguro de que saldría victorioso si ante la comunidad científica era capaz de presentar una rigurosa argumentación teórica, aún cuando contradigan los criterios imperantes. Pues, “La realidad social

⁷ *Ibíd.*, p. 3.

siempre ofrece, como prerrogativa, a toda indagación inteligente y acuciosa, más de una mirada”.⁸

Con el título de “Elementos filosóficos y sociológicos del pensamiento martiano” defiende la tesis para Candidato a Doctor en Ciencias Filosóficas. Resultado investigativo en el que desentraña los aspectos filosóficos que había descubierto en la obra escrita de José Martí. Responde entonces al reto y a la necesidad de revelar los fundamentos filosóficos de las reflexiones martianas las que, a su juicio, aún se encontraban insuficientemente tratadas, pues “se ha hecho bastante poco en esta esfera de su pensamiento”.⁹ Para ello estudia la papelería del Maestro en la que las ideas acerca del mundo “no se encuentran expuestas en forma organizadas ni metódicas, aunque la cronología de sus escritos ayuda a encontrar la conformación de sus ideas y ciertas sistematización”.¹⁰

No ubica a Martí como filósofo en una escuela determinada —tarea que reconoce es difícil—, pues su objetivo estuvo en buscar los elementos conceptuales que definieron su sistema cosmovisivo y su evolución progresiva. Esas que

[...] sin desgastarse en las cuestiones de carácter ontológico, ni recargada con barrocos aparatos conceptuales ni grandes abstracciones, se centraron en las más sensibles y neurálgicas cuestiones de la vida de nuestros pueblos.¹¹

Del proceso de formación del pensamiento martiano realiza un análisis en el que se aproxima no solo a los elementos que incidieron en los diferentes contextos sociales, sino las ideas que caracterizaron los diferentes escenarios. Sin desdeñar la concepción idealista martiana del ser universal, Escalona Delfino destaca en Martí el reconocimiento del carácter objetivo del universo y su independencia con respecto a nuestra conciencia,

⁸ Ídem.

⁹ José A. Escalona: *Acerca del concepto de política en Martí*, p. 2.

¹⁰ José A. Escalona: *Elementos de la cosmovisión martiana*, Dirección de Información Científico Técnica, Universidad de Oriente, Santiago de Cuba, 1993, p. 61.

¹¹ *Ibíd.*, p. 61.

lo que demuestra en su cosmovisión el tránsito del idealismo al materialismo, y le permitió subrayar el papel del individuo ante los problemas sociales. Esto, al decir de José Antonio Escalona, es “expresión de un pensamiento en tránsito hacia posiciones más correctas y científicas”.¹²

Martí como representante del quehacer ético cubano es también tratado por Escalona. Hace referencia a los elementos que definen a nuestro Apóstol como representante de la moral revolucionaria que acompaña a las luchas independentistas cubanas y al pensamiento ético que la sistematiza, donde los conceptos *patria* y *patriotismo* se marcan como neurálgicos.

Esos estudios lo lleva a apreciar la vigencia del pensamiento martiano en nuestra época y cómo ha sido paradigma para los movimientos sociales, y referente en cuanto a los pensamientos revolucionarios de cómo debería vivir el hombre y la forma en que debían ser las sociedades. Idea que amplía en otras dos publicaciones: “Prolegómenos de una epistemología política”¹³ y “Reflexiones sobre la trascendencia de la filosofía martiana de la liberación”¹⁴.

Si con *Acerca del concepto de política en Martí* centró la atención el método martiano de interpretación de la realidad social —análisis que le permitió la construcción teórica de un proyecto sociopolítico con el que se pretendía dar solución al problema colonial de la sociedad cubana, y que comprendía algo más que la simple independencia—, con su tesis doctoral asume la premisa de que José Martí tuvo una coherente concepción del mundo de profunda sustentación axiológica, la cual adopta su más acabada forma en una doctrina sociopolítica de esencia liberadora, concebida sustancialmente para la emancipación colonial y neocolonial de los pueblos que él llamó Nuestra América¹⁵.

El tercero de los escritos publicados de José Antonio Escalona es “Reflexiones sobre la trascendencia de la filosofía mar-

¹² *Ibíd.*, p. 62.

¹³ *Del Caribe*, no. 41, 2003.

¹⁴ En *José Martí. Ciencia y Conciencia*, Ediciones Santiago, 2006, pp. 48-79.

¹⁵ José A. Escalona: *José Martí. Ciencia y Conciencia*, p. 3.

tiana de la liberación” —incluido en el libro *José Martí, Ciencia y Conciencia*—, en el cual toma partido ante la polémica intelectual de que si existe o no un pensamiento latinoamericano afirmado a la existencia de una filosofía cubana. Su posición es la siguiente:

Creemos que reflexión filosófica se ejerce sobre problemas muy concretos que centran la atención de sociedades, y que no son idénticos ni en el tiempo ni para todas ellas, de lo cual no puede inferirse de ninguna manera, que se postule el desconocimiento de la contribución que puede hacer una filosofía a la solución de determinadas problemáticas futuras, pues este es el destino de toda verdadera filosofía, si ha sido un reflejo científico de su época, y sobre todo, si los problemas que se propuso resolver permanecen parciales o totalmente irresueltos y desbordan las fronteras nacionales o regionales.¹⁶

Sitúa entonces como parte del proceso de consolidación de una filosofía latinoamericana y cubana las percepciones martianas. Las que —como apunta— no se desgastan en abstracciones ni cuestiones ontológicas, sino que prestó atención a los problemas más sensibles y neurálgicos de los pueblos latinoamericanos. Este fue uno de los rasgos que definió el constructo teórico regional. No puede menos que reconocer en José Martí

[...] la existencia de una concepción del mundo, que en otras ocasiones hemos denominado, también, prospectiva, en tanto, en ella hay una indagación en las raíces, esencias y causas de la realidad social colonial o neocolonial en que vivió y para cuya transformación liberadora, fundamentó una praxis política, desde una posición protagónica. Por regla general, la reflexión filosófica se ejerce sobre problemas muy concretos que centran la atención de sociedades, y que no son idénticos ni en el tiempo ni para todas ellas, de lo cual no puede inferirse

¹⁶ José A. Escalona: “Reflexiones sobre la trascendencia de la filosofía martiana”, en *José Martí. Ciencia y Conciencia*, p. 48.

de ninguna manera, que se postule el desconocimiento de la contribución que puede hacer una filosofía a la solución de determinadas problemáticas futuras, pues este es el destino de toda verdadera filosofía, si ha sido un reflejo científico de su época, y sobre todo, si los problemas que se propuso resolver permanecen parciales o totalmente irresueltos y desbordan las fronteras nacionales o regionales.¹⁷

Con independencia de otros elementos cosmovisivos, el profesor universitario escoge tres conceptos —emancipación, identidad e integración— que considera rectores de su pensamiento y resultan de extraordinaria vigencia para el destino de “América Latina como comunidad histórico-cultural”,¹⁸ los que desde la óptica martiana son enunciados como conquistarnos, reconocernos y unirnos. Su análisis lleva a definir que, en el caso de la latinoamericana, su independencia radicaba “no solo en la libertad política [...] sino en la posibilidad real de desarrollarnos desde el punto de vista económico y cultural...”.¹⁹ Revela entonces que el futuro de América Latina está, como lo pensó Martí, en el desarrollo, porque solo superando el atraso se evitara caer en relaciones de dependencia.

Otro aspecto que Escalona Delfino destaca en la filosofía martiana y que resulta útil para la liberación regional, son sus ideas sobre el desarrollo científico-técnico. Muestra un Martí con una concepción dialéctica sobre el mundo, que considera al universo en su unidad e interpretando los procesos en su cauce dialéctico. Evalúa su apego o no al positivismo, filosofía que exalta el papel de la ciencia por encima del dogma. Para dejar claro que aunque no tiene una asunción plenamente positivista, sí otorga un papel principal al desarrollo científico para el desarrollo económico y social de los pueblos.

Asimismo, presenta el método martiano de interpretación de la realidad en la cual el ser humano tiene un papel decisivo en el destino del mundo y de la patria, reflexiones con un “alto

¹⁷ *Ibíd.*, p. 15.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 50.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 58.

rango metodológico en el abordamiento de la problemática social en su conjunto”.²⁰ De ahí que destaque el método martiano de intelegir y asumir la realidad, en el que “valorizaba el rol de la espiritualidad en el desenvolvimiento de la cultura humana”.²¹

“Reflexiones sobre la trascendencia de la filosofía martiana de la liberación” se distingue, como ningún otro, por evaluar la posición filosófica martiana. Retoma una idea que enunció en su tesis doctoral y que después de años de estudios, en plena madurez intelectual desarrolla: lo importante no está en intentar salvar a Martí del idealismo, ni marcarlo como socialista y materialista. Para él, “Martí fue un hombre en tránsito hacia posiciones cada vez más acertadas en la comprensión del proceso universal del desarrollo, en particular, de la dinámica histórico social.” Fruto del estudio de las ideas teóricas en boga, desarrolla un arsenal teórico que le permitió interpretar la realidad cubana y Latinoamérica, y que constituye paradigma “[...] de cómo realizar la reflexión, de cómo pensar. Enjuiciar y trazar derroteros ante las variaciones sucesivas del organismo social”.²²

Llegado a este punto podemos concluir que la mirada desde la filosofía en los trabajos de Escalona Delfino distinguen los estudios realizados sobre el pensamiento y la acción de nuestro Héroe Nacional. Sus valoraciones sobre la cosmovisión martiana revelan la esencia del pensamiento cubano y de su universalidad. En Martí —señaló— está la síntesis de todos los principios y valores sociales, políticos y éticos que han acompañado el proceso de construcción, desarrollo y consolidación de nuestra nacionalidad e identidad.

Todos estos resultados científicos, además de ser publicados, fueron expuestos en espacios de reflexión científica y constituyeron materiales de apoyo a la docencia en la enseñanza de pre- y posgrado, donde siempre encontró espacios para promover el estudio del pensamiento martiano. En particular, como miembro del claustro de la maestría Ciencias Sociales y Pensamiento martiano, preparó e impartió la asignatura Hermenéutica

²⁰ *Ibíd.*, p. 68.

²¹ *Ibíd.*, p. 72.

²² *Ibíd.*, p. 77.

y axiología en el pensamiento martiano, elaborada con el objetivo de revelar el contenido político y sociofilosófico de los principales escritos de José Martí, en especial de sus Crónicas, en su sucesión cronológica, para que los estudiantes pudieran, al mismo tiempo, percibir su dinámica e integralidad.

Fueron muchas las condecoraciones y reconocimientos recibidos. El Comité Provincial de la Unión de Jóvenes Comunistas, a solicitud del Movimiento Juvenil Martiano, en 2000, lo distinguió como Personalidad que en nuestra provincia ha contribuido al desarrollo del movimiento juvenil martiano por más de un cuarto de siglo. En 2007, la Dirección Nacional de la Sociedad Cultural José Martí le otorgó la distinción Honrar, Honra; y el Movimiento Juvenil Martiano el premio Abdala, por la obra de toda la vida en el estudio, investigación y promoción del pensamiento martiano.

Otros muchos premios científicos distinguen a quien en 2011 fue reconocido por la Academia de Ciencias como Personalidad de las Ciencias en Santiago de Cuba,

[...] condición especial centrada en la consideración profesional en la que la comunidad científica reconoce los aportes, actitud sistemática y coherente de los investigadores y los asume como paradigmas científicos. Son figuras que trascienden a su época, porque sus resultados científicos y la manera de enfrentar la ciencia con altos valores éticos, entrega a la investigación y la calidad de sus aportes, lo hacen merecedor de tales deferencias”.²³

Dr.C. Lídice Duany Destrade

Profesora e Investigadora Titular
Departamento de Marxismo Leninismo
Universidad de Oriente, Cuba

²³ Giovanni Villalón: Suelto Informativo del CITMA Santiago de Cuba, año 1, no, 2, 6 diciembre de 2014..

Introducción a la primera edición

Como es bien conocido, Martí no dejó obra filosófica alguna, excepto el nombre de una que pensaba escribir “El concepto de la vida”, pero que su dedicación total a la causa revolucionaria, a la labor organizadora de nuestra gesta independentista impidió realizar. De aquí que sus ideas acerca del mundo no se encuentran expuestas en forma organizada ni metódica, aunque la cronología de sus escritos ayuda a encontrar la conformación y evolución de sus ideas y cierta sistematización.

La papelería del Maestro no está exenta de contradicciones de orden conceptual, lo cual a veces puede desanimar la labor investigativa, pero sería ilógico suponer que quien no dedicó ninguna obra especial a perfilar su concepción del mundo, a dejarla adecuadamente establecida pueda ofrecernos sus ideas filosóficas con la limpieza y la pureza que deseamos. Al mismo tiempo pensamos que muchas de estas contradicciones ubicadas correctamente en el tiempo constituyen en algunos casos, más que contradicciones formales, momentos de redefiniciones e incluso de superación, que ameritan ser detenidamente estudiados.

Definir a Martí desde el punto de vista filosófico, ubicarlo en una u otra escuela, no deja lugar a dudas que no es una cuestión sencilla ni fácil, lo cual no ha sido óbice para que en uno u otro momento, determinados investigadores o estudiosos de su pensamiento lo hayan catalogado de materialista, idealista, espiritualista o ecléctico.

Nosotros no nos hemos planteado encontrar la existencia de un sistema filosófico en Martí, solo nos hemos limitado a buscar

aquellos elementos conceptuales que referidos a la naturaleza o a la sociedad nos permitan formarnos una imagen general de cómo Martí veía el mundo, objetivo que aunque nos ha permitido arribar a algunas consideraciones, estas distan mucho de ser concluyentes y acabadas. No hay nada más ajeno a esta exposición que la pretensión de establecer criterios definitivos o absolutos respecto.

A nuestro juicio, lo característico de sus ideas filosóficas fue la evolución progresiva que experimentaban hacia las posiciones del materialismo, proceso que fue interrumpido por una prematura muerte. Fue un idealista en tránsito hacia posiciones cada vez más exactas y científicas del universo.

Estos problemas a los cuales nos dedicamos hoy, no ocuparon su atención principal. Tal y como se ha dicho, interpretando científicamente la realidad social de su tiempo, se dedicó más que todo a transformar su mundo, a luchar por una sociedad mejor, que a concebirlo filosóficamente, en lo cual influyeron las características del medio y de la época que le correspondió vivir.

Lo anterior nos permite explicarnos quizás porqué en su concepción se mezclan enfoques idealistas con razonamientos sumamente profundos, sobre la sociedad y su devenir.

Este estudio no incluye sus trascendentales ideas que conforman su teoría de la revolución anticolonialista, antimperialista e internacionalista, por ser lo más investigado y conocido, y que es esencia medular de sus apreciaciones sociopolíticas.

Algunas consideraciones acerca del proceso de formación del ideario martiano: Cuba, España, América Latina y Estados Unidos

José Julián Martí Pérez, nació el 28 de enero de 1853 en La Habana. Fue el primer y único hijo varón de Mariano Martí y Navarro, sargento primero del Real Cuerpo de Artillería, natural de Valencia, y de Leonor Pérez y Cabrera, natural de Santa Cruz de Tenerife.

Obtiene sus primeros conocimientos en una escuela de barrio. A los nueve años de edad asiste al colegio San Anacleto, de Rafael Sixtó Casado y, más tarde, cursa estudios en el colegio San Pablo del poeta y patriota cubano Rafael María Mendive, quien ejerció una extraordinaria influencia en la formación ideológica del joven Martí.

Contando solo con 15 años, se produce el estallido de la primera guerra por la libertad da Cuba, el 10 de octubre de 1868, con la cual identifica de inmediato. Publica clandestinamente su soneto “El 10 de octubre”, y a principios de 1869, sus primeros trabajos políticos a favor de Cuba en *El Diablo Cojuelo* y en el periódico *La Patria Libre*, en el que aparece su drama patriótico *Abdala*.

Luego de los incidentes acaecidos el 4 de octubre de 1869, cuando estando Martí en casa de su amigo y condiscípulo Fermín Valdés Domínguez un grupo de voluntarios españoles al efectuar un registro encuentran una carta en que se calificaba al compañero de estudios Carlos de Castro y de Castro de apóstata, por haber ingresado en el cuerpo de voluntarios, y tras haber asumido Martí la absoluta autoría del documento, es enjuiciado bajo el delito de infidencia y condenado a seis años de trabajo

forzado en canteras. El 15 de enero de 1871 tras conmutársele la pena por destierro a España, sale deportado hacia esta nación.

En Cuba, hasta los 18 años, Martí recibió a través de su maestro Mendive una educación política basada en las ideas anticolonialistas e independentistas, que profundiza en estos años debido a su propia actividad patriótica y a la actividad revolucionaria del pueblo en la guerra del 68; pero además, recibió de él, una educación filosófica basada en lo más progresivo del pensamiento cubano pasado, principalmente, en las ideas de Luz y Caballero. Esta visión filosófica que recibe dejará en su ser una huella profunda y contribuirá a que él también se convierta en un continuador de las mejores tradiciones antiescolásticas y antiespiritualistas del pensamiento filosófico cubano anterior, representado por José A. Caballero, Félix Varela y José de la Luz y Caballero.

Durante la época en que vivieron estos eminentes representantes, la educación en Cuba era prácticamente en su totalidad religiosa. Tenía como fundamento la filosofía escolástica, combinada con alguna que otra idea extraída de la Física aristotélica. Era una educación limitada, que solo abarcaba a los sectores pudientes de la sociedad y que predicaba la ciega obediencia a los dogmas y a las autoridades eclesiásticas, condenándose todo intento de ejercer el conocimiento en forma independiente.

San Agustín y Tomás de Aquino, componían la cima de la jerarquía de las autoridades que señalaban los causes principales de la instrucción.

Como sabemos, este fenómeno, que se expresaba en el dominio de la enseñanza escolástica en la educación elemental y superior, bajo los auspicios de la iglesia Católica que monopolizaba la impartición de la educación intelectual, era algo que habían conocido y experimentado muchos de los países europeos, en donde la escolástica como filosofía oficial, había imperado hasta los siglos xvii y xviii, en que la artillería ideológica de la burguesía la había socavado bajo el movimiento de la Ilustración.

En Europa la escolástica había encontrado un sólido refugio en la España feudal y católica. En ella perduró, como en

Cuba, hasta comienzos del XIX, aunque su influencia se dejara sentir durante el decurso de este siglo.

La filosofía cubana que tuvo su iniciador en José Agustín Caballero logró no solo derribar de su sitio a la escolástica medieval, sino que propinó serios golpes a la filosofía ecléctica, centrada sobre todo en la figura de Víctor Cousin y a la filosofía espiritualista de Royer-Collard y Maine de Biran. En el fragor de estas polémicas, esta figura cimera del pensamiento cubano fue creando las bases de una filosofía autóctona y progresista apoyado en concepciones de Locke y Bacon

De José Agustín Caballero, Martí expresara:

El sublime Caballero, padre de los pobres y de nuestra filosofía, había declarado, más por consejo de su mente, que por el ejemplo de los enciclopedistas, campo propio y cimiento de la ciencia del mundo, el estudio de las ciencias naturales.¹

A nuestro juicio, Martí encuentra las fuentes ideológicas que inspiraron su exaltación al papel de las ciencias en la obtención del conocimiento verdadero, no como plantean algunos autores, en el positivismo, que será la atmósfera filosófica que encontrará en América Latina y Estados Unidos, sino en nuestra propia herencia filosófica. Es muy significativo que él considere a Caballero como el punto de arranque de esta nueva valoración acerca de la importancia del conocimiento científico para el desarrollo social, porque de esta manera, es precisamente Martí quien nos da uno de los elementos que expresa la continuidad del pensamiento filosófico cubano, del cual él mismo forma parte.

El segundo gran representante de esta línea progresiva de la filosofía cubana fue Félix Varela, cuya reforma filosófica estuvo dirigida a expulsar la escolástica y la metafísica de la enseñanza y a propagandizar las nuevas ideas filosóficas y los últimos logros de las ciencias naturales. Varela se opuso firmemente al método escolástico absolutizador de la deducción y el silogismo, como únicas vías para obtener el conocimiento;

¹ José Martí: *Obras completas*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1965, t. 15, p. 145.

a la primacía de la fe sobre la razón abogando por el deslinde entre filosofía y teología.

Como maestro, enseñó a sus alumnos la filosofía europea de vanguardia de Locke y Condillac. Su actividad ilustrada ejerció una fuerte influencia en la formación de las concepciones políticas y filosóficas de José de la Luz y Caballero. Este último es el que, a nuestro juicio, ejercerá una mayor influencia sobre Martí a través de su maestro Mendive, que había sido discípulo de Luz.

Luz y Caballero fue un gran pedagogo, un reformador de la enseñanza y un difusor de las ideas filosóficas del siglo XIX. Su doctrina filosófica giraba alrededor de la enseñanza y del papel de la educación y la moral en la modificación de la vida social, concediéndole una gran importancia al estudio experimental de la naturaleza y al método para su investigación. Su pensamiento se nutrió de lo mejor del materialismo de Bacon y el sensualismo de Locke. Ambos filósofos proporcionaron, en lo fundamental, el instrumental teórico y metodológico para la formulación de sus ideas sobre la naturaleza y de su interpretación de la importancia que tienen las sensaciones y la experiencia en el proceso del conocimiento.

Luz, convencido de la inconsistencia de la escolástica para penetrar en el conocimiento de la naturaleza, planteó la necesidad de crear un método apropiado para estudiarla y para enseñar la filosofía sobre la base de su unión con las ciencias naturales.

Es interesante observar, que la cuestión del método la aborda Luz, tomando como punto de partida el problema acerca de por dónde iniciar el estudio de la filosofía y de la enseñanza en general. En su opinión, el estudio de la filosofía debía comenzar por la Física y luego, por la Lógica. Esta discusión sobre el método no se reducía a la simple determinación del lugar que debían ocupar las ciencias, sino que era mucho más profundo. Se trataba de determinar, si el conocimiento humano debía o no iniciarse con el estudio de la naturaleza o partir del espíritu.

Este problema en su tiempo, tenía una gran importancia ontológica, porque tras la discusión acerca del método se ocultaba el problema capital de la filosofía. Luz resolvía este problema

fundamentando a favor del método experimental inductivo, siguiendo la línea o Bacon. A su entender, la naturaleza debía estudiarse experimentalmente, buscando sus nexos y relaciones. El método experimental, del cual es partidario Luz, y que exigía que todo el conocimiento comenzase por la observación y de ahí la experimentación, tuvo un carácter significativamente progresista en este período colonial, pese a ser mecanicista.

Creemos que esta, concepción de Luz tuvo determinada connotación en la conformación de las ideas gnoseológicas de Martí. Este, igual que aquel, también piensa que el conocimiento debe tener como punto de partida la observación. Pero donde se observa esta influencia especialmente, es en lo concerniente al concepto de práctica martiana y a su papel en el proceso del conocimiento. Como veremos, Martí, en general, concibe la práctica como práctica experimental.

A juicio de Luz, con el conocimiento de la naturaleza puede el hombre conocer mejor a Dios. Este criterio, en su época estuvo dirigido contra la dogmática del catolicismo. Martí comparte el mismo al expresar: “No es necesario fingir a Dios desde que se le puede probar. Por medio de la ciencia se llega a Dios”.² Pero la concepción que tiene Martí de Dios es diferente de la que tiene Luz, realmente la supera, pues no es ningún ser personal, ni fuerza sobrenatural que está fuera del mundo, o que lo contiene, sino una esencia que encontrándose dentro de él, explica la perfección y la armonía de la naturaleza. Por eso añade a continuación: “No dios, como hombre productor; sino Dios como inmenso mar de espíritus, adonde han de ir a confundirse ya resueltas, todas las soberbia inconformidades de los hombres”.³

No obstante, queremos señalar que, a nuestro parecer, lo que lleva en última instancia a Martí a concebir la existencia de Dios es la gran admiración, casi veneración, que siente ante la majestuosidad de la naturaleza, por su diversidad, por su riqueza, por su grandiosidad, y que lo hace concebir algo extramaterial, aunque no extraterrenal. De aquí que considere la naturaleza

² *Ibíd.*, t. 19, p. 361.

³ *Idem.*

como la única fuente filosófica, y a la filosofía como “el conocimiento de las causas de los seres, de sus distinciones, de sus analogías y de sus relaciones”.

En la esfera de lo moral, en donde Luz sigue el camino ya abierto por Varela, nos interesa destacar la estrecha relación que ve este filósofo entre las cosas que forman el mundo físico y las del mundo moral; en el sentido de que un mundo físico, del cual forma parte el hombre, está regido por leyes que imponen a este el deber de actuar en correspondencia con ellas para alcanzar el bien general, o lo que es útil y provechoso para la humanidad.

Esta idea es retomada por Martí, al atribuirle un carácter moral y educativo a la naturaleza, a la que considera no solo como fuente de instrucción y sabiduría, sino además, proporcionadora de lo útil y lo bello.

Hay en Luz tres ideas de su doctrina ético-pedagógica, que remodeladas e impregnadas de un contenido propio, es decir, ajustadas a una nueva óptica constituyeron también rico manantial para las simientes del pensamiento martiano. Estas son: la idea de que el interés individual es la fuente de los males y del egoísmo; la idea de que la felicidad a la que debe aspirar el ser humano debe cifrarse en hacer mejor a los hombres, enalteciendo su espíritu con el conocimiento de las ciencias; y la fundamentación del papel de la educación como medio para formar un hombre nuevo. Esta última idea llevará a Martí, por diferentes vías, a la concepción marxista de la combinación del estudio con el trabajo.

Mediante estos iniciadores del quehacer filosófico cubano, Martí recibió de manera indirecta elementos valiosos de lo mejor que el pensamiento europeo había cosechado desde filiales del siglo xvi hasta el xviii. Nos referimos principalmente al Materialismo inglés del xvii y a la Ilustración europea del xviii.

Esta asimilación aumentó sobremanera al estudiar Martí, posteriormente, las obras de estos clásicos, sobre todo de los ilustrados franceses. Le prestó especial atención a Descartes, Montesquieu, Voltaire, Condillac y Rosseau, aunque también penetró en la producción de Goethe. La Ilustración le ofreció un horizonte amplio de ideas y propósitos, tales como la exaltación

del Bien y la Justicia; la oposición a la influencia de la ideología eclesiástica en la vida del hombre; su rechazo a la Iglesia, al dogmatismo religioso y a los métodos escolásticos en el pensamiento; su exhortación a renunciar a la superstición y a fomentar el conocimiento científico; la lucha contra el despotismo y por el libre desarrollo de la personalidad humana, etcétera.

Por esta vía directa creemos que Martí asimiló también algunos elementos dialécticos del Mateteralismo francés del XVIII. Hay constancia que lee a Holbach y especialmente a Diderot a partir de su estancia en Guatemala y posteriormente en los Estados Unidos.

De Holbach debió serle muy útil la idea de que el hombre es parte inseparable de la naturaleza; y de Diderot, sus nociones acerca de la conexión entre materia y movimiento.

Pensamos que la mayor significación que tuvo para el pensamiento martiano el análisis de estas filosofías fue ahondar en la problemática gnoseológica, de indudable beneficio para el arribo a un criterio claro de que el conocimiento es resultado de un proceso único sensitivo y reflexivo.

En 1871 llega Martí deportado a España, en donde permanecerá hasta 1874. En el primer año publica su importante trabajo *El presidio político en Cuba*, donde denuncia el inhumano régimen a eran sometidos los presos políticos cubanos. Aquí termina su bachillerato y estudia Derecho, Filosofía y Letras en las universidades de Madrid y Zaragoza. Su estancia en este país coincide con los últimos tres años del período preparación ideológica de la revolución burguesa de 1868-1874. En este contexto histórico, en el cual se manifestó la fuerza del naciente proletariado español, se desarrollaron dos corrientes filosóficas que constituyeron el reflejo ideológico de los dos sectores de la burguesía española de entonces: el liberal conservador y el republicano radical.

En la primera corriente filosófica se agruparon los representantes de la vertiente liberal-conservadora, partidarios de la doctrina del filósofo alemán, Federico Krause, cuyo conjunto de ideas filosóficas no era más que una mezcla ecléctica de la filosofía de Fichte, Kant, Schelling y Hegel. En su concepción se combinaba el panteísmo con el teísmo y se perseguía el descubrimiento de

la verdad absoluta, en la cual —supuestamente— se borrarán las diferencias entre el materialismo, el idealismo y la religión.

Hay que señalar que la importancia que cobró la doctrina krausista importada residió en las conclusiones político-morales a que arribaron sus partidarios dentro del contexto social español de la segunda mitad del XIX y que da origen a un krausismo español de caracteres típicos.

El krausismo español divulgado por Julián Sainz del Río, Francisco Giner y Salmerón y Patricio Azcarate adoptó una posición moralista. Su tendencia liberal y democrática, su sentido orgánico de la sociedad, su actitud espiritual ante el mundo y la vida, su alabanza de las virtudes ciudadanas, su defensa de la libertad de conciencia, el desprecio a las tiranías, en una palabra, su alto contenido moral, debió de atraer a Martí.

Los krausistas españoles denunciaban al régimen monárquico feudal y a la Iglesia católica. Su crítica tenía como punto de partida el criterio de que todo el sistema jurídico-estatal de la monarquía española atentaba contra el libre desarrollo espiritual y social de los ciudadanos. Para remediar este mal ofrecían recetas reformistas que proporcionaran una reorganización de la vida social de la nación.

El máximo representante de esta tendencia fue Julián Sainz del Río (1817-1869), autor de *Lecciones sobre el sistema de filosofía analítica de Federico Krause* (1850) y de *Sistema de filosofía* (1860). Fue un defensor de la idea de que la liquidación de las concepciones escolásticas de la enseñanza era una premisa esencial para el progreso científico de España. A la labor de los krausistas se debieron numerosas medidas progresistas dirigidas contra el monopolio clerical en la enseñanza y a liberar a la ciencia de la Iglesia. Sin embargo, no creemos como plantean algunos autores, que Martí sea un seguidor de Krause, ni siquiera que haya tomado de esta doctrina elementos de carácter ético, filosófico o político. Nos basamos en que el sistema de Krause se erigía sobre la idea de Dios como ser absoluto, susceptible de ser captado mediante la razón pura a través de un movimiento analítico; y de cuyo seno, a su juicio, brota la ciencia fundamental que, a su vez, origina cuatro ciencias particulares: la teoría de la esencia original, la ciencia de la naturaleza, la ciencia de la razón, y la teoría de la esencia integral.

Para Martí, pese a que Dios está en la naturaleza, este no constituye el núcleo central de la investigación filosófica. Lo anterior no conduce a negar que durante su estancia en España y en contacto con la corriente krausista, se consolidaran algunos elementos éticos o políticos que ya estaban presentes en él, heredados de la tradición filosófica cubana y que, incluso estimulado por este medio, los desarrolle aún más. Al respecto, el propio Martí plantea: “Krause no es todo verdad. Este es simplemente lenguaje simplificador, divisor, castellano del que me valgo y uso porque me parece más adecuado para realizar la expresión exterior (expresar) mis ideas”.⁴

La segunda corriente se hallaba representada por los partidarios de la dialéctica hegeliana. Sus ideólogos eran los representantes del sector de la burguesía republicana radical que luchaba por amplias transformaciones económico-sociales.

En los años 60 y 70, a la cabeza de esta tendencia estuvieron los demócratas republicanos Emilio Castelar y Francisco Pi y Margall. A ambos los une su crítica al régimen monárquico, a la Iglesia y su apego a las ideas democráticas y humanistas.

Emilio Castelar (1823-1899) refutaba la concepción escolástica de la historia y la visión caótica del mundo; explicaba todos los cambios de la realidad mediante la dialéctica hegeliana. Veía la evolución histórica como fruto del desarrollo de las contradicciones, pero rechazaba la necesidad de llevar a cabo transformaciones revolucionarias radicales de la sociedad, es decir, era partidario de las transformaciones nacidas exclusivamente de las reformas. Esta posición suya le valió los juicios más severos de Martí.

Desde los años 70 hasta el 1894, lo considerará como un individuo que no supo interpretar el momento histórico que vivió. Lo califica de conciliador, pues la realidad española reclamaba la utilización de la violencia revolucionaria. En 1882 indirectamente caracteriza la posición política de Castelar al expresar:

Los secuaces de Castelar que esperan cuerdamente a que, a manos de sus propios mantenedores, venga a

⁴ José Martí: ob. cit., t. 21, p. 98.

tierra la casa monárquica, para sentarse sobre las ruinas, con rostro afable y manos no cansadas.⁵

Martí, al analizar las condiciones en que debía desenvolverse la revolución española, se da cuenta de lo utópico de lograr la república mediante reformas.

A diferencia de Castelar, Francisco Pi y Margall (1824-1901) fue uno de los participantes más activos de estos años. Trató de sacar, de la dialéctica hegeliana, conclusiones prácticas para la lucha revolucionaria contra el feudalismo. En busca de una teoría revolucionaria estudió las obras de los pensadores europeos más avanzados y, en particular, las de los materialistas y socialistas utópicos franceses y la doctrina de Hegel. Aunque sus ideas sociales tenían muchos elementos del materialismo, no lograron rebasar las fronteras del idealismo.

Opuestamente, si Castelar se mereció la crítica más dura de Martí, los juicios que nos encontramos en la obra marciana acerca de Pi y Margall están llenos de admiración y respeto: “Pi y Margall severo, que da a la lengua solidez y la pureza del granito, y a literatura de su patria obras nuevas, honradas jugosas”.⁶

No tengo dudas al expresar que esta figura benefició la formación ideológica de Martí con sus ideas referidas a la interpretación histórica de la religión, instrumento que le sirvió para fustigar a la Iglesia católica; su reconocimiento del papel decisivo de las masas populares en la historia y su visión de la necesidad de la lucha política organizada. Esto lleva a este político a oponerse a las tendencias anarquistas, en su vertiente bakuninista, que predominaban en España por entonces.

Engels, en su trabajo “Los bakuninistas en acción”, señala: “Pi era, de todos los republicanos españoles el único socialista, el único que comprendía la necesidad de que la república se apoyase en los obreros”.⁷

⁵ *Ibídem*, t. 14, p. 458.

⁶ *Ídem*, p. 405.

⁷ Carlos Marx y Federico Engels: *La Revolución española*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, pp. 189-190.

En esto, Martí también encontró algo muy afín a su pensamiento, pues siempre pensó en la fuerza, el papel y el futuro de las masas trabajadoras. No solo concibió una república que aportaría el contexto idóneo para la plena realización de los “hombres de labor”, sino que los esfuerzos revolucionarios que llevaron al 95, tuvieron como sostén económico fundamental, los aportes de los obreros tabacaleros cubanos radicados en Tampa, Cayo Hueso y otros centros de la inmigración cubana. Martí tuvo conciencia de la necesidad de contar con el apoyo de la clase obrera cubana en formación, tanto en el período de la Guerra Necesaria —en la que participarían todas las clases en un frente común para obtener la liberación de España— como en el período en donde, a su juicio, se desenvolvería la verdadera revolución, en el momento de la república.

La simpatía de Martí por Pi se alimentó en la comprensión de que esta personalidad había orientado toda su lucha hacia la transformación democrática y revolucionaria de la sociedad española en interés del pueblo.

Martí, a pesar de que durante su estancia en este país, hace causa con los liberales españoles al producirse la caída de la República (1874) y sale hacia Centroamérica defraudado por sus inconsecuencias con respecto al problema colonial de Cuba. Convencido de que las libertades democráticas y constitucionales a que estos liberales aspiraban, las querían solo para sí y no estaban dispuestos a concedérselas a Cuba.

En España, Martí conoció también de cerca el fenómeno del anarquismo que, desde los años 60 del siglo XIX, había irrumpido en la palestra política e ideológica de esta nación y que ejercería una fuerte influencia en el movimiento obrero español. Martí vive en la etapa en que Paul Lafargue, por encargo de la Internacional Comunista, dirigía la lucha contra el bakuninismo en ese país. Son los años en que España era escenario de una aguda lucha entre el anarquismo y el marxismo en el seno del movimiento obrero. Todo parece indicar que el predominio del anarquismo era tan fuerte que Martí no llegó a conocer las posiciones teóricas del marxismo.

España será el puente principal por el que llegarán a Cuba las ideas anarquistas a partir de 1880. Aproximadamente diez

años después de haber conocido Martí a esta corriente ideológica, tendrá que enfrentarse a ella, en virtud del peligro que representaría para la causa independentista, incluso, un peligro más grande que la corriente ideológica reformista.

Martí combatió la actitud negativa de los anarquistas frente a la política porque, a su juicio:

Quando la política tiene por objeto poner en condiciones de vida a un número de hombres a quienes un estado inicuo de gobierno priva de los medios de aspirar por el trabajo y el decoro a la felicidad, falta al deber de hombre quien se niegue a pelear por la política que tiene por objeto, poner a un número de hombres en condición de ser felices por el trabajo y el decoro.⁸

Con relación a la independencia de Cuba, los anarquistas pensaban que esta solo beneficiaría a la burguesía cubana y que los obreros no tenían nada que ganar con ella. De aquí que solo llamaran a la lucha internacional de los obreros contra la burguesía. En pocas palabras, le negaban al incipiente proletariado cubano la posibilidad de unirse a otras clases y capas de la población para la lucha común por la liberación de Cuba.

De esta manera, Martí —como señalara el compañero Fabio Grobart— sin ser marxista coincidió con los clásicos del marxismo en su lucha contra el apoliticismo y el nihilismo nacional⁹.

Esta lucha desarrollada por Martí ejerció una gran influencia en los trabajadores cubanos, lo cual quedó evidenciado en 1892, cuando el primer congreso celebrado bajo la hegemonía de los líderes anarcosindicalistas, declaró que el socialismo revolucionario no constituía un obstáculo para los ideales independentistas del pueblo cubano.

Luego del fracaso de la revolución burguesa de 1868-1874, la participación en ella de las masas populares determinó un quebrantamiento de la dominación de la Iglesia católica en España. El escolasticismo en las nuevas circunstancias resurgió

⁸ José Martí: ob. cit., t. 1, p. 355.

⁹ Fabio Grobart: “Discurso”, *Islas*, no. 69, Universidad Central Marta Abreu de Las Vilas, p. 6.

bajo la forma del neoescolasticismo, orientación sutil que había brotado en los años 40 para combatir el pensamiento sociológico y filosófico que se apoyaban en los adelantos científicos.

Este movimiento fue dirigido por Jaimes Balmes (1810-1848), sacerdote que había tomado parte activa en la vida política y social del país. Su reforma constituía una modernización del tomismo y reflejaba el intento de sustituir los viejos dogmas por tesis nuevas, que permitieran combinar armónicamente la concepción filosófico-religiosa del catolicismo con los nuevos avances científicos. Dedicó toda su actividad a combatir el materialismo y la teoría de Darwin.

Los hombres de ciencia y los filósofos avanzados españoles opusieron a esta tendencia concepciones materialistas de la naturaleza. En su enfrentamiento a la pretensión de compatibilizar la ciencia y la religión recurrieron a la obra del filósofo inglés J. M. Draper —*Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*.

Vivir parte de esta lucha contribuyó también a la evolución ideológica de Martí. Durante su estancia en España, criticó a Balmes en muchos aspectos importantes de su doctrina. Por ejemplo, en sus ideas gnoseológicas, Balmes creía que la certeza estaba desvinculada en su determinación de la realidad exterior, lo cual es negado por Martí pero, sobre todo, critica su idealismo religioso y su clericalismo reaccionario. En *Cuaderno de apuntes*, no. 2, escribe: “Balmes y Sto. Tomás [...] sienten que la esfera de lo ininteligible inmediatamente está por encima de lo inteligente. ¡Raza humana amante de lo servil! Yo concibo bien a Dios sin sentir la necesidad de ser su esclavo”.¹⁰

Sin embargo, de Draper, en su artículo del 7 de enero de 1881 para el diario *La Opinión Nacional*, escribe:

El profesor Draper, ha muerto. Nació en Inglaterra y vivió en los Estados Unidos. Sus obras están traducidas al francés, al italiano, al alemán, al polaco, al ruso...

¹⁰ José Martí: ob. cit., t. 21, p. 60.

Y se lamenta,

¡Una apenas, está traducida al castellano! ¡Los conflictos de la religión [...]. Bajo su frase se sentía el hecho que la fundaba. No preconcebía sistemas, ni laboraba ofuscado por ellos. Su oficio era buscar verdades y revelarlas.

A continuación, hace un atisbo genial al expresar:

Este siglo prepara la filosofía que ha de establecer el siglo que viene. Este es el siglo del detalle: el que viene será el siglo de síntesis.¹¹

Aunque solo hemos encontrado referencias concretas a Draper en los años 80, todo parece indicar que trabó conocimiento con sus trabajos ya desde su estancia en ese país. En este mismo artículo demuestra que domina toda su obra, pues cita, caracterizándolas, otras como: *Tratado de Fisiología, Historia de la Guerra Civil americana, El desarrollo intelectual en Europa, Pensamiento sobre la política civil en América y Filosofía Natural*.

La estancia de Martí en España, no solo le permitió conocer la realidad político-social existente en aquel país en los convulsos años 1871-1874, sino que también le permitió presenciar el choque de corrientes como el marxismo y el anarquismo en el movimiento obrero, del neoescolaticismo español y el materialismo científico-natural. Este último dejará una profunda huella en su concepción y a él paulatinamente se acercará hasta el final de su vida.

Desde el punto de vista político, Martí se convence en España de que la independencia de Cuba tendrá que conquistarse por la vía de las armas. Ya el 15 de febrero de 1873, a solo cuatro días de proclamada la República, había planteado en su obra “La República española ante la revolución cubana”:

Hombres de buena voluntad, saludo a la República que triunfa, la saludo hoy como la maldeciré mañana cuando una República ahogue a otra República, cuando un pueblo libre al fin comprima las libertades de otro pue-

¹¹ *Ibidem*, t. 9, p. 226.

blo, cuando una nación que se explica que lo es, subyugue y someta a otra nación que ha de probar que quiere serlo...¹²

El arribo de Martí a México a comienzos de 1875, tuvo una importancia singular para su formación política y para la comprensión de la identidad de los pueblos latinoamericanos. Su estancia en ese país tendría una gran significación si tenemos en cuenta que:

En los primeros 120 años de vida independentista, México fue para Latinoamérica lo que Francia para Europa en el siglo XIX. Es aquí, donde las luchas de clases adoptaren sus formas más precisas y clásicas, donde las contradicciones peculiares de las sociedades latinoamericanas se ni manifestaron en grandes explosiones revolucionarias.¹³

Cuando Martí llega a esta nación la lucha de clases es intensa. Las condiciones sociales que prevalecían en México durante los años 1875-1876 —período en que vive allí— eran, en general, las siguientes. En 1867, el pueblo mexicano liderado por Benito Juárez había derrotado la invasión extranjera realizada con el apoyo de la reacción local, dando lugar a la denominada “República restaurada”. A pesar de que Juárez haría muerto en 1872 y sucedido por Sebastián Lerdo de Tejada, sus ideas se sentían con fuerza en la vida del país. Luego de 1867, en el seno de la burguesía nacional comenzaron a esbozarse dos tendencias que la escindieron: una, partidaria del fomento de un proceso de capitalización propio, nacional, que se agrupó en torno a la figura del presidente Lerdo de Tejada; otra, liderada por el general Porfirio Díaz, proclive a fortalecer aún más los vínculos con la burguesía norteamericana, en cuya alianza veía el éxito de su desarrollo.

El primer sector, caracterizado por un vivo liberalismo, contará con la simpatía de Martí, que abandonará el país tras el golpe

¹² Ibídem, t. 1, p. 89.

¹³ E. S. Fernández: “Las revoluciones en la historia de México”, *Historia y Sociedad*, nueva era, no. 8, 1975, p. 49.

militar de Porfirio Díaz. La realidad política mexicana conduce a Martí a comprensión de lo nefasto del caudillismo para el desarrollo armonioso de un país.

En México, conoce de cerca el positivismo, que fue el instrumento ideológico con que lucharon las burguesías latinoamericanas contra los rezagos feudales y esclavistas en sus sociedades y contra la teología y la escolástica. Especialmente percibe el positivismo de Comte, adaptado a las condiciones mexicanas y difundido por Gabino Barreda, a quien Martí llama “loable mantenedor del método de educación racionalista”.

Este representante del liberalismo de los sectores progresivos de la burguesía mexicana defendía la separación de la Iglesia y el Estado, y propugnaba que en la educación y la instrucción debían encontrarse las vías del progreso social. Conoció también el positivismo spenceriano representado por Justo Sierra, Pablo Macedo, Rosendo Pineda, Francisco Bulones y otros; de connotación más reaccionaria en virtud del menosprecio de los valores nacionales y del hombre latino que consolidará luego de la dictadura militar de Porfirio Díaz.

Como bien se ha dicho, en México como en otros países latinoamericanos el positivismo fue utilizado tanto para combatir las ideas del sucumbido régimen conservador como para frenar el radicalismo de las ideas liberales. Es indudable que Martí en estos años halló afinidad en hombres como Ignacio Ramírez (el nigromante), en cuanto a sus ideas con relación a la necesidad de estimular al desarrollo de la cultura nacional, libre de trabas religiosas, de la educación como derecho de todos, del mejoramiento de las condiciones materiales de vida de la nación, del rechazo a lo extranjerizante y el cultivo de lo propio y nacional.

En México, Martí deja constancia expresa de su filiación bolivariana. Con las ideas del Libertador debió trabar relación probablemente desde su adolescencia en Cuba y cuyo conocimiento se acrecentará durante su bregar por Latinoamérica, sobre todo durante su posterior visita a Venezuela en 1881.

El proyecto político-bolivariano de lograr la plena independencia de nuestros pueblos y fundar una gran nación unida y solidaria ejerció una gran influencia en la conformación de las ideas políticas de Martí, aunque no fue una asimilación pasiva.

La conciencia de nuestra latinoamericanidad que aportó Bolívar fue un formidable punto de arranque para la proyección del pensamiento martiano hacia lo universal, pasando por el reconocimiento de la identidad de nuestros pueblos.

Será en esta nación, además, donde Martí se vincula con los intereses de las masas trabajadoras, ya como periodista, ya como participante directo en la problemática obrera de la capital. Es aquí donde siente la pujanza de las masas obreras como clase y en donde, comprendiendo la justeza de sus luchas, hace causa con ellas al defender las huelgas que se suceden en estos años. Apoya una de las primeras huelgas mexicanas, la de los sombreros, a la que califica de “rebelión pacífica y necesaria”. Conoce aquí el embrión de un movimiento sindical que sustituiría a las antiguas sociedades de socorro mutuo, del cual hablaría con elogio en la *Revista Universal*. Martí escribe sobre la situación de los trabajadores en *El Universal* y en *El Socialista*, lo cual le da prestigio entre esta masa y que lo conduce a ser designado delegado de los empleados administrativos de México al primer Congreso Obrero del país efectuado el 5 de marzo de 1876.

En esta nación, Martí conoció la situación del trabajador asalariado, sus desgarraduras y sus anhelos. De estos años señala Carlos R. Rodríguez que:

México fue sobre todo, para José Martí, tierra de descubrimiento ideológico. Aquí llegó con la cultura hispánica acumulada en Zaragoza, y con la rebeldía criolla que le dejara en el tobillo la huella indeleble del presidio. Y aquí, en el escenario mexicano, conoció más profundamente a América, supo de la nueva esclavitud asalariada.¹⁴

Además, si en Cuba Martí había valorado el problema negro, que lo llevó desde muy temprano a rechazar los prejuicios raciales y a denunciar la opresión de esta clase, en México capta la presencia india en América y comienza a despertar su visión de que América Latina es una.

¹⁴ Carlos Rafael Rodríguez: *Martí: guía y compañero*, Editora Política, La Habana, 1979, p. 109.

El análisis martiano de nuestra América se hará más profundo durante su estancia en Guatemala (marzo 1877 - julio 1878) cuando concibe a esta, como una síntesis de lo europeo y lo autóctono, refutando la oposición entre la civilización y barbarie —tesis planteada en América por Sarmiento y apoyada por los intelectuales que difundieron las teorías del evolucionismo—. En 1877 en su trabajo “Los códigos nuevos” describe la síntesis de pueblos de América como un proceso antagónico que asimiló, por una parte, al pueblo conquistado interrumpido en su desarrollo natural; y por otra, a una civilización devastadora.

En Guatemala profundiza en su enfoque objetivo sobre la situación del indio. A diferencia, de los ideólogos positivistas, que solo destacaban en este sector de la población sus aspectos negativos, Martí analiza sobre todo sus causas que, a su juicio, radican en la marginación que sufren de los derechos ciudadanos, en la discriminación laboral que padecen, en su falta de instrucción y en la ausencia de atención y cuidados por parte de los gobiernos. Estos criterios están acompañados de una valoración de la grandeza de las sociedades precolombinas.

En este país se da cuenta de que, a pesar de la imagen democrática del gobierno liberal —que tiene como base la Reforma Liberal— de su interés por la instrucción pública sobre bases laicas, de su cierta preocupación por el desarrollo de la economía nacional, de la actitud positiva de su presidente Justo Rufino Barrios, frente a la lucha independentista del pueblo cubano, que llega al reconocimiento por parte de este gobierno del derecho a nuestra soberanía, dicho régimen, unipersonal, caracterizado por la arbitrariedad, el servilismo de la administración y la corrupción, no garantizaba la democracia, pues se hacía cada vez más despótico.

Igual experiencia vive en Venezuela, donde permanece desde fines de enero hasta julio de 1881, bajo el gobierno caudillista, corrupto y extranjerizante de Guzmán Blanco.

Su paso por estas tierras de América le permitió conocer la gran injusticia social que padecían las masas obreras; la discriminación y marginación a que era sometida la población indígena. Valoró, de esa última, su significación histórico-cultural, los peligros del caudillismo que tendrá muy en cuenta para concebir

la próxima contienda por la independencia. Pero, sobre todo, su estancia en estos países le reveló a Martí que, pese a sus diferencias, toda Centroamérica es una gran comunidad, lo cual constituyó el punto de partida de su visión americanista.

A partir de 1881, Martí se radica definitivamente en Nueva York. Su permanencia en este país se produce en el momento histórico en que el capitalismo en los Estados Unidos —y a escala mundial— experimentaba el tránsito de su fase premonopolista a imperialista.

Este proceso histórico que Martí vivió, repercutió de una manera extraordinaria en sus concepciones. Sus *Escenas Norteamericanas* y otros trabajos son testigos de la atención que dedicó a valorar este fenómeno, y de cómo su capacidad analítica le permitió descubrir la esencia de rasgos principales del capitalismo monopolista en una época en que no existía todavía una teoría científica que explicara la estructura económica y las leyes específicas de su desarrollo. Es Lenin quien la aporta en 1916, en su trabajo “El imperialismo: fase superior del capitalismo”. Pero lo más importante es cómo Martí se dio cuenta del peligro inminente que corría Latinoamérica frente al expansionismo norteamericano. A partir de aquí, Martí vinculará para siempre la independencia de Cuba a la de toda la América Hispánica, principio y fuente de sus ideas antimperialistas e internacionalistas.

Al arribar Martí a Estados Unidos, lo que caracteriza la dinámica del pensamiento filosófico norteamericano es la lucha de las concepciones idealistas y teológicas contra el materialismo en la filosofía y en las ciencias naturales, cuyos avances se relacionaban con los adelantos generados al calor del desarrollo industrial.

Es importante destacar que hasta los años 70, la filosofía oficial dominante en Estados Unidos se desarrollaba bajo la influencia de la teología. La enseñanza en las universidades era ejercida principalmente por representantes del clero. Es a partir de la década del 70 que la filosofía norteamericana comienza a separarse gradualmente de la teología y a preocuparse por los problemas que le son propios. Este proceso estuvo condicionado, tanto por las necesidades ideológicas de la burguesía

norteamericana de conformar su concepción del mundo, como por la no menor necesidad de enfrentar, con éxito, las conclusiones materialistas y ateas a que conducían los descubrimientos en las ciencias naturales. Ejerció influencia, además, en este proceso, la penetración de las ideas filosóficas europeas que se adaptaron a las condiciones específicas de la nación. En la segunda mitad del XIX, la preponderancia corresponde al idealismo alemán, cuya presencia se percibe en Emerson, uno de los filósofos que, a nuestro juicio, ejerció influencia en Martí; al positivismo de Mill y Spencer y a la teoría, de la evolución, tanto en el campo de las ciencias naturales —tal y como fue creada por Darwin— como en la forma de la concepción metafísica filosófica general del desarrollo que le dio Spencer.

Durante su estancia, Martí conoce las características de la corriente idealista de la filosofía burguesa norteamericana denominada trascendentalismo, a través del estudio de los principales trabajos de Rafael Waldo Emerson (1803-1882). El trascendentalismo, como corriente filosófica, había surgido en la década del 30, aunque los intelectuales pequeñoburgueses y burgueses que militaban en ella no poseían puntos de vista idénticos, los unía por sobre sus diferencias, su idealismo y su simpatía por los sistemas idealistas alemanes de fines del XVIII y principios del XIX, en especial la filosofía de Schelling y Kant.

Los trascendentalistas habían fundado en 1836 el Trascendental Club, organización de composición heterogénea, y a partir de 1840, comienzan a publicar la revista filosófica *La Esfera*, para la difusión de sus ideas. Independientemente de que en esta corriente participaban individuos simpatizantes con la abolición, con el socialismo utópico y otras tendencias progresistas, lo que tipificaba a este movimiento era su inspiración antimaterialista y su inclinación al eclecticismo. En general, sus partidarios anteponían los problemas morales a cualquier otro problema, incluidos los referentes al conocimiento científico.

Una influencia positiva que jugó esta tendencia filosófica en la sociedad norteamericana de la época, y que indudablemente llamó la atención de Martí, fue que no solo motivó el interés por el estudio de la filosofía, sino que en la práctica asumió una actitud escéptica hacia las autoridades eclesiásticas que

obstaculizaban el desenvolvimiento de las ideas progresistas. Por eso Martí —apenas radicado en Estados Unidos— escribe: “[...] la filosofía natural de Emerson, y la poesía panteística de Bryant, y el desenvolvimiento de la razón humana [...] han dado mortal golpe en este país a la fe en las ceremonias al culto”.¹⁵

Decíamos que Martí conoce esta corriente mediante Emerson, que había escrito algunas obras filosóficas que poseían cierta popularidad; entre ellas, las más significativas son *Naturaleza* (1835), *Ensayos* (1841-1844) y la *Conducta de la vida* (1860).

Emerson fue un filósofo no consecuente, lo que hace que en su concepción idealista afloren innumerables contradicciones. En filosofía es ecléctico. Combina el idealismo objetivo de Platón con el idealismo subjetivo de Fichte. Considerando el Yo como creador de la realidad, arriba a una conclusión que lleva al solipsismo, al manifestar que lo único que existe es el hombre, y que las fuentes de la naturaleza se encuentran en su propia alma. Emerson evade el solipsismo recurriendo al mundo platónico de las ideas, las cuales, afirma, tienen existencia objetiva. Dentro de estas ellas, opina que la principal de todas es la idea de la moral suprema, la de la justicia divina.

Emerson resuelve el aspecto ontológico del problema fundamental de la filosofía desde el punto de vista del idealismo objetivo, pero al convertir el principio moral en esencia espiritual del universo y considerarla como una actividad autónoma que no depende del mundo exterior del individuo, se inclina hacia el idealismo subjetivo.

En la esfera gnoseológica, este filósofo —a partir del agnosticismo kantiano— niega el contenido objetivo del conocimiento al admitir la “cosa en sí” incognoscible de Kant. En esta dirección existe un abismo entre él y Martí, ya que este último defenderá siempre —con vehemencia— la cognoscibilidad del mundo.

Hay que destacar que las concepciones del Emerson presentan también ciertas tendencias materialistas elementales que son las que, a nuestro juicio, ejercen una mayor influencia sobre Martí. Así, por ejemplo, en su tratado *Naturaleza*, contrario

¹⁵ José Martí: ob. cit., t. 9, p. 42.

a su concepción idealista, ve el mundo exterior como el principio básico, como el punto de partida de toda la actividad del hombre. El ser humano, según Emerson, es parte de la naturaleza, y por eso se encuentra en condiciones de influir sobre ella y comprenderla. Al producirse la muerte del este filósofo, Martí escribirá en un artículo para el diario *La Opinión Nacional*, el 19 de mayo de 1882:

Naturaleza se llama su mejor libro [...] ve al hombre señor y al universo blando y sumiso [...]. El no ve más que analogías: él no halla contradicciones en la naturaleza: él ve que todo lo que hay en el hombre lo hay en ella. El ve que la naturaleza influye en el hombre y que éste hace la naturaleza alegre o triste, o elocuente o muda, o ausente o presente, a su capricho. Ve la idea humana señora de la materia universal.¹⁶

Esto que dice Martí de Emerson, en una u otra forma, como elementos, se van a encontrar presentes en su concepción filosófica. Si descomponemos analíticamente el párrafo citado veremos que estos son:

- El predominio de la analogía en el universo.
- La concepción de la naturaleza como sierva del hombre.
- La interrelación dialéctica hombre-naturaleza.

Hay que señalar que el contenido de la última parte de la cita en donde se plantea: “Ve la idea humana señora de la materia universal”. Esta será asimilada por Martí con una significación distinta a la que tiene en Emerson, pues si para este tal principio es rector de su concepción general que postula a la idea o al Yo como creador del mundo; para Martí, solo significa el gran poder que tiene la razón a la hora de transformar y arreglar el mundo acorde con los intereses humanos. Tampoco implica, como en Emerson, la creación del universo, en última instancia, por un Dios; lo cual queda evidenciado cuando Martí escribe: “Su mente era sacerdotal [...]. El veía detrás de sí el Espíritu creador que a través de él hablaba a la naturaleza”.¹⁷

¹⁶ José Martí: ob. cit., t. 13, p. 23.

¹⁷ Ídem.

Otra postura positiva que adoptó Emerson en su concepción de la naturaleza fue el intento de encontrar cierta ley que rigiera los fenómenos naturales, rechazando toda pretensión de ver en su surgimiento y acción algo casual, producto exclusivo del azar.

Asimismo, a pesar de ser agnóstico, en su trabajo *Naturaleza*, al exponer sus ideas sobre el conocimiento se opone a la gnoseología idealista, al admitir que todas las representaciones y nociones humanas derivan, en última instancia, de la realidad.

Emerson reprochaba a los filósofos el desafecto que manifestaban por el mundo interior del hombre. Martí piensa así también, sobre todo en el ámbito de la sociedad norteamericana, donde se da cuenta cómo el sistema capitalista se inclina más a metalizar la conciencia popular que a crear las condiciones para el cultivo de los valores humanos. Pero Emerson predica una vida contemplativa, un ascetismo, que jamás comparte Martí, que concebía la política y la acción como lo fundamental para solucionar los problemas sociales de su tiempo.

Aspectos importantes que encontró Martí en Emerson fueron su crítica al egoísmo insaciable de la burguesía norteamericana, más preocupada por sus estrechos intereses de clase, que por los de su pueblo, y su crítica al espíritu del lucro y a la inmoralidad del régimen burgués. Esta crítica social que Martí halla en Emerson jugó un papel significativo en él, si se tiene en cuenta que había arribado a los Estados Unidos con la visión de que esta sociedad constituía el más logrado baluarte de la democracia; concepción que irá variando paulatinamente en la medida en que fue chocando con esta realidad social y conociendo sus oscuros resortes, en donde junto al poder del dinero reina la política demagógica y la discriminación.

Así escribe en 1884:

[...] en este pueblo revuelto, suntuoso y enorme, la vida no es más que la conquista de la fortuna; esta es la enfermedad de su grandeza. La lleva sobre el hígado; se le ha entrado por todas las entrañas; lo está trastornando, afeando y deformando todo. Los que imiten a este pueblo grandioso, cuiden de no caer en ella. Sin razonable prosperidad, la vida, para el común de las gentes

es amarga; pero es un cáncer sin los goces del espíritu. Tal sería la gran tarea de los hombres previsores de este pueblo; y tal fue, como si le hubiese vivido una estrella en el pecho, la tarea de Emerson: espiritualizarlo.¹⁸

Es interesante destacar que a partir de este año, la crítica al modo de vida norteamericano encontrará un reflejo sistemático en los trabajos de Martí.

También debió simpatizar con la inclinación de Emerson, hacia la defensa de la democracia como un factor importante de la felicidad de los pueblos y con su valoración objetiva acerca del papel de las personalidades en la historia, en la cual solo reconocía como tales, aquellas que reflejaran en su actividad los intereses del pueblo.

Una de las deficiencias fundamentales de Emerson es que concibe la ética como la fuerza motriz del desarrollo social y deducía de ello, que solo el perfeccionamiento moral de los individuos podía contribuir, o lograr, el mejoramiento de los sistemas sociales. La exaltación emersoniana de los valores morales, a nuestro juicio, ejerció influjo sobre Martí, pero este nunca desvinculará el papel de la moral de la necesaria transformación social.

En los inicios de la segunda mitad del XIX, el espíritu general del materialismo científico-natural predominaba en los círculos científicos de Norteamérica. Es interesante, que en el año en que Martí se radica en ese país, el filósofo y sociólogo norteamericano W. James exprese:

En nuestros días uno encuentra más fácilmente oyentes, si puede citar a Darwin o Helmholtz que si se comienza a citar palabras de Scheleiermacher o de Coleridge. Estoy casi convencido de que si en estos momentos os mostrase una rana y realizase en ella hábiles experimentos fisiológicos, lo escucharíais con más interés que lo que dispongo a deciros en esta hora.¹⁹

¹⁸ *Ibidem*, t. 10, p. 68.

¹⁹ W. James: *La fe y su independencia de la voluntad* (en ruso), San Petersburgo, 1904, p. 129.

En esta fuerza del materialismo científico natural había jugado un papel significativo la teoría de la evolución de Darwin y la filosofía de Spencer.

La teoría evolucionista de Spencer ganó en estos años muchos partidarios en los Estados Unidos. Los hombres avanzados de la ciencia y la literatura veían en sus ideas un instrumento para la emancipación de los dogmas de la Iglesia y para ejercicio de una investigación científica independiente.

Ahora bien, el positivismo como corriente filosófica tiene un carácter contradictorio. Surgido sobre la base de la necesidad que tenía el capitalismo de finales del XIX, de asimilar los descubrimientos científicos y técnicos que contribuían al desarrollo del sistema, la burguesía se veía ante la paradoja de que estos propios avances científicos confirmaban, irrefutablemente, la concepción materialista del mundo. Por eso, esta burguesía, mediante sus ideólogos, trataba de extirpar toda conclusión materialista o atea que de ellos se derivaran. De aquí que el positivismo, al tiempo que plantea la necesidad de las investigaciones concretas en la realidad, sostenga por el contradictorio, la incognoscibilidad de la esencia de los fenómenos.

No hay dudas de que Martí se identificó con algunos aspectos de la filosofía positivista, sobre todo, en lo concerniente a la exaltación del papel de la ciencia en la obtención del conocimiento y a la postulación del hecho por encima del dogma y la creencia. Por eso afirma: “El hombre no debe creer sino lo que puede demostrar. El mundo es bello, la humanidad adelantada. Comte ha dicho la verdad [...]. Le es lícito al hombre esperarlo todo, pero creer solo en lo demostrable le es lícito”.²⁰

Pero Martí no fue positivista, ni tomó nada de él, como plantean algunos autores. Valoró, de manera favorable, algunos de sus elementos porque los creyó útiles y beneficiosos en la lucha contra el idealismo clerical y la metafísica. En aquellos momentos en que la influencia de la filosofía religiosa predominaba o se hacía sentir con fuerza —como es el caso de Cuba, América Latina y los Estados Unidos—, el positivismo representó un

²⁰ *Ibíd.*, t. 13, p. 150.

paso adelante, en tanto constituía un arma para luchar contra el oscurantismo en la enseñanza y en la actividad científica. Pero Martí no se afilia a él. Incluso, el criterio martiano de que los fenómenos sociales están sujetos a leyes naturales —que parece tener cierto sello del positivismo evolucionista de Spencer—, no refleja más que su orientación hacia una explicación científico-naturalista de la sociedad, indicadora de su evolución hacia las posiciones del materialismo.

No hay nada mejor para argumentar el criterio anterior, que estas palabras suyas:

¡Novedad el positivismo! ¡pues si lo ha habido en toda la Filosofía, aún en las más remotas, como sana reacción de la inteligencia libre del hombre contra las imposturas o soberbias sacerdotales! Es un método permanente en la historia del hombre. Lo único que varía, y le da aire de novedad cada vez que aparece, es el mayor saber acumulado con el tiempo.²¹

En su artículo dedicado a Spencer, publicado en abril de 1884, al tiempo que le reconoce algunos méritos, le critica su superficialidad, su atención más a la descripción pura de los hechos, que a su elucidación. Y, en tal sentido, escribe:

Escarda cuidadosamente entre los hechos diversos, los análogos; y los presenta luego bien liados y en hilera, como soldados mudos, que van defendiendo lo que él dice. Anda sobre hechos [...]. De fijarse mucho en la parte, se le han viciado los ojos de manera que ya no abarca con facilidad natural el todo...²²

Para Martí: “El ver de nada me sirve, si no está la explicación de lo que veo”.²³

Martí comprendió que el rasgo esencial de la sociología de Spencer era la comparación de la sociedad con un cuerpo vivo; la consideración de la sociedad como un organismo que surge y se desarrolla por vía natural. De él nos dice: “Ve el flujo y reflujo

²¹ *Ibíd.*, t. 19, p. 368.

²² *Ibíd.*, t. 15, p. 338.

²³ *Ibíd.*, t. 19, p. 369.

periódico de la vida en los pueblos, como un anatómico ve en las venas el curso de la sangre”.²⁴ Pero mientras que en Martí esta concepción naturalista de los fenómenos sociales tiene como soporte fundamental el reconocimiento de la objetividad de los mismos, en Spencer se reviste de un carácter sumamente reaccionario, ya que la biologización de los fenómenos sociales que encierra conduce a la apología de la opresión y explotación capitalistas, al considerarlas como fenómenos naturales o inevitables. Además, le sirvió para extender a la sociedad el principio de la “lucha por la existencia”, que proporcionaría el fundamento teórico a la corriente reaccionaria de la sociología burguesa denominada darwinismo social.

Es interesante observar que el peso de los señalamientos que le hace Martí a Spencer en este artículo recae en las concepciones detractoras y hostiles que expone el autor acerca del socialismo. Y no es que Martí se afilie a las ideas socialistas. No. Su enfrentamiento se produce al descubrir que lo que predominaba en los razonamientos de Spencer era la defensa absoluta de los intereses de la burguesía y el menosprecio a los sectores populares. Comentando una obra de este sociólogo dice: “La futura esclavitud, se llama este tratado de H. Spencer. Esa futura esclavitud, que a manera de ciudadano griego que contaba para poco con la gente baja, estudia Spencer, es el socialismo”.²⁵

Nótese con qué ironía le echa en cara su desprecio a las masas populares y añade:

Y en todo este estudio apunta Hebert Spencer las consecuencias posibles de la acumulación de funciones en el Estado, que vendrían a dar esa dolorosa y menguada esclavitud; pero no señala con igual energía, al echar en cara a los paúperos su abandono e ignominia, los modos naturales de equilibrar la riqueza pública dividida con tal inhumanidad en Inglaterra, que ha de mantener naturalmente en ira, desconsuelo y desesperación a seres humanos que se roen los puños de hambre en las

²⁴ *Ibíd.*, t. 15, p. 387.

²⁵ *Ibíd.*, p. 338.

mismas calles por donde pasan hoscos y erguidos otros seres humanos que con la renta de un año de sus propiedades pueden cubrir a toda Inglaterra de Guineas.²⁶

Frente al temor que siente Spencer de leyes adicionales en beneficio de las capas laboriosas, pues a su juicio, “So pretexto de socorrer a los pobres [...] sácanse tanto tributos que se convierte en pobres a los que no lo son”, Martí expresa que:

[...] esto viene de que se quieren legislar las formas del mal, y curarlo en sus manifestaciones; cuando en lo que hay que curarlo es en su base, la cual está en el enlodamiento, agusanamiento y podredumbre en que viven las gentes bajas de las grandes poblaciones.²⁷

Es decir, que en este trabajo vemos a Martí —a pesar de no ser un socialista— defender indirectamente estas ideas, al hacer causa con los intereses de las masas trabajadoras y al criticarle a Spencer el no planteamiento de una solución al problema social sobre la base de la eliminación de la bochornosa desigualdad económica existente entre ricos y pobres.

Con relación a la teoría de Darwin hay que apuntar que acaparó gran atención en los Estados Unidos debido a su relación con un problema de mucha actualidad en aquel entonces: el de si toda la humanidad tenía un origen común, o si en un principio se vio dividida en razas distintas. En los años en que todavía el pueblo norteamericano se hallaba escindido por la lucha contra la esclavitud, esta controversia adquirió una gran significación. Para los partidarios más consecuentes de Darwin, la teoría de la evolución servía de fundamento para una filosofía materialista que empezaba a desplazar al ambiguo naturalismo de Spencer. Las conclusiones ateas y materialistas se desprendían con tal fuerza de la teoría de Darwin que, dentro de los Estados Unidos, el darwinismo fue durante largo tiempo sinónimo de ateísmo y materialismo.

Esta teoría y su propio creador contaron siempre con el reconocimiento y la admiración de Martí. A su juicio: “[...] Darwin

²⁶ *Ibíd.*, pp. 391-392.

²⁷ *Ibíd.*, p. 390.

con ojos seguros y mano escrutadora, no comido del ansia de saber a dónde se va, se encorvó sobre la tierra, con ánimo sereno, a inquirir de dónde se viene”.²⁸

La lucha de los científicos progresistas en pro de la teoría de Darwin, estuvo dirigida en Estados Unidos por el destacado naturalista Asa Gray (1810-1888), materialista espontáneo cuyo elogio no marginó la pluma de Martí, y a quien llamó el “teniente mayor de Darwin”. Este botánico, pese a que trató de combinar con la religión la interpretación materialista de la naturaleza, se opuso firmemente a aquellos naturalistas que, aliados con los teólogos, luchaban contra el darwinismo esgrimiendo el criterio de que todas las especies eran fruto de la creación divina.

En este período, frente a la propagación de la filosofía materialista y de las ideas inspiradas en los conocimientos científicos, surgen en ese país las corrientes idealistas. Por ejemplo, el llamado “Evolucionismo Teísta”, que constituía una interpretación idealista del proceso de desarrollo, al presentarlo como el cumplimiento de los designios de Dios. Aunque admite formalmente el desarrollo, no rebasa la concepción metafísica del mismo.

En general, fue una de las tendencias del idealismo objetivo más difundida y el primer intento de unir la teoría evolucionista con la doctrina teológica. Entre sus más destacados representantes se encuentran Alexander Winchell, James Mac Cosh, Joseph Le Conte y John Fiske. Otras corrientes fueron el personalismo, de George Holmes Howison y B. P. Browne; y el pragmatismo en su fase inicial, que constituyó una ofensiva contra las premisas filosóficas materialistas sobre las que se asentaban las ciencias naturales, y un intento de tergiversar los principios y métodos fundamentales de la investigación filosófica. Entre sus representantes están Chauncey Wright y Charles Sanders Pierce.

Además, aparece en estos años el idealismo absoluto de Josiah Royce, que no solo fue un intento de refutar el materialismo científico, sino también contra las teorías sociopolíticas que, en cierta medida, condenaban al régimen capitalista. Por ejemplo, a fines del XIX fueron famosas las obras: *Progreso y miseria*

²⁸ *Ibíd.*, p. 380.

(1879) de Henry George y *Mirando hacia atrás* (1888) de E. Bellamy, en la que junto a la exposición de proyectos utópicos, en esencia pequeñoburgueses, de un Estado perfecto se hacía una dura y justa crítica a la desigualdad social y a la polaridad de las riquezas.

Es importante destacar que en la vasta obra martiana no hemos encontrado referencia alguna a estas cuatro tendencias reaccionarias e idealistas, mencionadas antes, ni a ninguno de sus representantes. Todo parece indicar que Martí, conscientemente, las ignora. Sin embargo, hay referencias de admiración a Bellamy y a George. En su artículo comentando los funerales de Marx escribe:

[...] leen carta de Henry George, famoso economista nuevo, amigo de los que padecen, amado por el pueblo de Inglaterra famoso. Y entre salvas y aplausos tronantes y frenéticos hurras, pónese en pie en unánime movimiento, la ardiente asamblea, en tanto que se leen desde la plataforma en alemán e inglés [. . .] las resoluciones [...] en que Karl Marx es llamado el héroe más noble y el pensador más poderoso del mundo del trabajo”.²⁹

Como dijimos antes, Martí no reparó mayor atención en esta filosofía decadente, reflejo de la descomposición del pensamiento burgués norteamericano, sino que, fundamentalmente a partir de 1885, cuando ha profundizado en el conocimiento de esta sociedad. Percibe cómo en esa nación se habían perdido los principios que inspiraron su histórica Declaración de Independencia y su Constitución y solo primaba el culto a la riqueza. Dirigirá su mirada hacia atrás, a los grandes pensadores progresistas e ilustrados norteamericanos de la segunda mitad del XVIII: Benjamín Franklin, Thomas Jefferson y Thomas Paine.

De Benjamín Franklin, no solo le impresionó el ser uno de los paladines de la independencia norteamericana, sino también su oposición a la moral escolástica y a la intervención de la teología en la ciencia; su ensalzamiento al trabajo junto a la crítica al parasitismo, expresada esta última, sobre todo en su

²⁹ José Martí: ob. cit., t. 9, p 389.

obra *Consejos a un comerciante*. También vio con simpatía su concepción de la naturaleza según la cual esta —luego de creada— posee realidad objetiva y leyes propias de desarrollo, y su posición materialista sensualista en teoría del conocimiento.

En Jefferson encontró algo que tempranamente hallamos en su pensamiento: la idea de que, por nacimiento y por derecho natural, todos los hombres son iguales y libres; así como, su anticlericalismo.

De Paine bebió en su concepción de que el hombre puede vivir de un modo racional y feliz si basa su actividad en el conocimiento de las leyes de la naturaleza; y también en su creencia del poder ilimitado de la razón humana.

Durante su permanencia en Estados Unidos creemos que Martí recibió una beneficiosa influencia de lo más progresivo del pensamiento sociológico norteamericano, en especial de los trabajos de Lewis H. Morgan, el que, estudiando la vida de los indios —en particular de los iraqueses—, arribó a la conclusión de que el desarrollo de la sociedad viene determinado por las condiciones materiales de su existencia. Morgan señaló el carácter histórico de la propiedad privada y puso de manifiesto las vías que habían llevado a la aparición de las relaciones basadas en tal propiedad primitiva. Un aspecto que debe haber influido mucho en Martí fue su concepción monogenética, en la que demostraba que la sociedad tiene un origen único y constituye una sola especie desde el punto de vista biológico y antropológico; y su crítica a las concepciones racistas de los sociólogos reaccionarios de ese país.

No podemos terminar sin referirnos a Martí y la propagación del marxismo durante la segunda mitad del siglo XIX en Estados Unidos.

El marxismo comienza a difundirse en el país en la década del 50. En sus inicios, esta divulgación estuvo muy vinculada a la labor de los emigrados alemanes de la Liga de los Comunistas: Joseph Weydemeyer y Friedrich Sorge. En el último cuarto de este siglo contribuirán también a su difusión Joseph Dietzgen, Eugene Debs, William Haywood y Daniel de León.

A nuestro juicio, Martí no llegó a conocer en profundidad al marxismo, al socialismo científico. Creemos que conoció de

Marx y Engels a través de las caracterizaciones que hacían de ellos los anarquistas, lo cual lo lleva en ocasiones a identificar al socialismo con el anarquismo, que había conocido durante su estancia en España.

Martí tampoco tuvo durante estos años en Estados Unidos un clima propicio para comprender la teoría marxista. Es revelador, en este sentido, la carta que envía J. Dietzgen a Engels el 14 de noviembre de 1884, en donde se refiere a la gran confusión existente en ese momento desde el punto de vista ideológico y le solicita su colaboración en el órgano del Partido Obrero Socialista, *Der Sozialist*, que dirigía como ayuda para la labor unificadora.

Hay que recordar que el Partido Obrero Socialista Norteamericano se había constituido al unirse los obreros marxistas y los partidarios de Lasalle, los que no tardaron en hacerse con la dirección. En la fila del partido había quienes luchaban por el acercamiento de la organización a las masas del proletariado, pero se hallaban en minoría y el sectarismo triunfó repetidas veces sobre la tendencia marxista. Esto hace que Engels critique a los socialistas y anarquistas alemanes de Estados Unidos quienes pretendían aplicar forzosamente en América, con condiciones sociales diferentes, los mismos principios teóricos de un modo dogmático, demostrando no saber “[...] hacer de su teoría la palanca que pudiese poner en movimiento a las masas americanas [...] considerando que aprenderla de memoria es suficiente para todos los casos de la vida”.³⁰

Lenin también opina que en ese tiempo los socialistas norteamericanos habían convertido al marxismo en un dogma y no en una guía para la acción y que no supieron “[...] al poderoso movimiento de masas que marchaba a su lado, teóricamente impotente, pero vivo”.³¹ Por ello dudamos, incluso, que sea casual el calificativo de dogma socialista que Martí aplicó al hablar so-

³⁰ Federico Engels: “Carta de Engels a Sorge, 29 de noviembre de 1886”, en *Correspondencia de Marx y Engels*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957, p. 294.

³¹ V. I. Lenin: *Obras completas*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1960, t. 12, p. 342.

bre los socialistas norteamericanos, aunque claro, no con toda la implicación marxista del término.

A nuestro entender, esta realidad alejó mucho más a Martí del marxismo, pues no podía coincidir con estos anarquistas cuando pensaba que el desarrollo social era un proceso histórico-natural que no podía ser resuelto sin una teoría y una acción revolucionaria adecuada. Hay que señalar que la crítica de Martí al anarquismo no fue superficial, lo consideró como un resultado de la indignación de las masas, fruto de su terrible situación social. Por eso plantea: “Al anarquismo que es la hoja del árbol, no hay que estirparlo, porque las hojas vuelven a salir, sino a la raíz del anarquismo que es el abuso insoportable de los privilegios injustos”.³²

De aquí que sea lógico inferir que muchas de las opiniones de Martí sobre Marx y el socialismo hayan estado condicionadas por la imagen que daban los anarquistas de uno y otro. Eso quizás nos permitiría explicarnos porqué con motivo de la muerte de Marx escribe: Karl Marx ha muerto. Como se puso del lado de los débiles merece honor. Pero no hace bien el que señala el daño y arde en ansias generosas de ponerle remedio, sino el que enseña remedio blando al daño”.³³

Pero como Martí siempre pensó en los trabajadores y tomó partido al lado de ellos —porque son “los que tienden, levantan y sajan en los quehaceres recios de la vida” y “los que abren al hombre el camino” y son “la avanzada de los Hombres”— no se quedó simple en el señalamiento crítico de lo que él consideraba no adecuado en el pensamiento de Marx, sino que pasó al elogio:

[...] no fue sólo un 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 [...]. Karl Marx estudió los modos de asentar al mundo sobre

³² José Martí: ob. cit., t. 12, p. 365.

³³ *Ibíd.*, t. 9, p. 388.

nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos.³⁴

Además, Martí no podía encontrar en el socialismo una vía adecuada para resolver el problema que se había propuesto. Las características de las condiciones económico-sociales existentes en Cuba en esos años eran diferentes a las de Europa y a las de los países desarrollados. A esto se añadía el insuficiente desarrollo de las contradicciones de clase en la sociedad cubana de la época, en donde la contradicción fundamental era la de colonia-metrópoli. Debemos tener en cuenta, además, que la debilidad numérica, ideológica y organizativa del proletariado cubano (cuyos núcleos más fuertes se encontraban fuera del país —en Tampa y Cayo Hueso—), no le permitía liderar una revolución y mucho menos de carácter socialista.

En Cuba, el problema fundamental no era la explotación obrera, sino la conquista de la liberación colonial en donde la cuestión social principal era el problema de la tierra, la discriminación del negro y la explotación brutal de las masas trabajadoras en su mayoría no proletaria.

Para Martí, en la primera fase de la revolución que comprendía la liberación de la metrópoli española, la tarea principal consistía en aglutinar a todos los cubanos interesados en la independencia, sin distingo de clases, en un bloque monolítico que garantizara la obtención de los objetivos trazados.

³⁴ Ídem.

Concepción general del mundo

“Y hay verdad [. . .] más en lo que toca a construcción de mundos, no hay modo para saberla mejor que preguntársela a los mundos”.

José Martí (O. C., t. 15, p. 380)

Uno de los rasgos principales de la cosmovisión martiana es el reconocimiento del carácter objetivo del universo, su independencia con respecto a nuestra conciencia.

El concepto que Martí tiene del mundo posee un marcado contenido dialéctico. En él cristaliza un esfuerzo por considerarlo en su unidad y diversidad; en la interrelación de sus múltiples nexos y aspectos: “Universo es la palabra admirable, suma de toda filosofía: lo uno en lo diverso, lo diverso en lo uno”.³⁵

Interpreta la dinámica universal como un proceso en donde todo lo existente está sujeto a variaciones en el curso de su desenvolvimiento “[...] todo se vierte y convierte, pero todo en acuerdo con cada uno de los seres y objetos, y con todos”.³⁶ Es decir, concibe al mundo como un todo íntegro sujeto a movimiento, en donde los disímiles elementos que lo componen —fenómenos objetos— se encuentran interrelacionados en un gran sistema. Lo considera como una inmensa trama de causas y efectos que se derivan infinitamente unos de otros.

La inmensidad y riqueza de la naturaleza lo lleva muy cerca del reconocimiento del carácter infinito e inagotable de la materia, lo cual puede observarse cuando plantea: “[...] permanente y solemne la naturaleza [...] cuyos actos son océanos, cuyo conocimiento augusto se pierde en lo intangible e invisible”.³⁷

³⁵ José Martí: ob. cit., t. 7, p. 250.

³⁶ *Ibíd.*, t. 13, p. 426.

³⁷ *Ibíd.*, t. 19, p. 361.

El movimiento universal lo valora no como un hecho anárquico, exento de regularidad, sino vinculado a leyes internas y necesarias. “En el sistema armónico universal, todo se relaciona con analogías y asciende todo lo análogo con leyes fijas y comunes”.³⁸

En lo análogo, Martí ve el nexo esencial que une a todas las cosas y a cuyo descubrimiento debe estar dirigida la actividad del hombre con el auxilio de la razón y la ciencia.

Esta sistemática renovación y transformación del mundo es analizada en toda su profundidad por Martí. En oposición a las nociones metafísicas que interpretan de una manera simplista y mecánica los fenómenos que ocurren, señala: “La vida es sutil, complicada y ordenada, aunque parezca brusca, simple; y desordenada al ignorante. La vida es una agrupación lenta y un encadenamiento maravilloso. La vida es un extraordinario producto artístico”.³⁹

En los marcos de esta imagen de un universo real, objetivo, percibido como un todo armónico y unitario, Martí nos enuncia su concepto de naturaleza:

¿Qué es la Naturaleza? El pino agreste, el viejo roble, el bravo mar, los ríos que van al mar como a la Eternidad vamos los hombres: La Naturaleza es el rayo de luz que penetra las nubes y se hace arco iris; el espíritu humano que se acerca y eleva con las nubes del alma, y se hace bienaventurado. Naturaleza es todo lo que existe, en toda forma, —espíritus y cuerpos; corrientes esclavas en su cauce; raíces esclavas en la tierra; pies, esclavos como las raíces; almas, menos esclavas que los pies, el misterioso mundo íntimo, el maravilloso mundo externo, cuanto es, deforme o luminoso u oscuro, cercano o lejano, vasto o raquítrico, licuoso o terroso, regular todo, medido todo menos el cielo y el alma de los hombres es Naturaleza.⁴⁰

³⁸ *Ibíd.*, t. 6, p. 233.

³⁹ *Ibíd.*, t. 13, p. 426.

⁴⁰ *Ibíd.*, t. 19, p. 364.

Independientemente del lenguaje poético, rico en adjetivos calificativos que usa y del sabor idealista que denotan algunos términos, creemos que lo más importante a destacar es su sustrato progresivo.

Basándonos en el razonamiento que hacía Engels cuando valorando el pensamiento antiguo planteaba que

[...] no se trata, ni mucho menos, simplemente de rechazar todo el contenido de pensamientos de aquellos dos mil años, sino de criticarlo, de desentrañar por debajo de esta forma caduca, los resultados obtenidos bajo una forma idealista...⁴¹

Significamos que lo más valioso de esta concepción martiana es que dentro de la naturaleza se sitúa todo, fuera del ella, nada. En esta definición no se plantea ni su creación divina por un Dios, ente o fuerza sobrenatural; ni su sujeción en el desarrollo a fuerzas extraterrenales o antinaturales. Se encuentra aquí, además, implícita la idea de que la fuente del movimiento en la naturaleza hay que buscarla en la naturaleza misma.

Hacia 1894, recordándonos a Heráclito, Martí nos da una idea que revela un paso importante en su comprensión materialista de la naturaleza: “Creo en el fuego y en el movimiento. Su generación y sus trances explican tal vez toda la vida universal”.⁴²

Para Martí, “La naturaleza observable es la única fuente filosófica”.⁴³ Por eso considera que la “Filosofía es el conocimiento de las causas de los seres, de sus distinciones, de sus analogías y de sus relaciones”.⁴⁴ Esto implica, a nuestro juicio, la comprensión de la filosofía como el instrumento científico que debe ser capaz, no solo de explicar lo esencial que yace en todos los fenómenos de la naturaleza sino, además, la realidad en su conjunto. De esta manera, la filosofía, al analizar los objetos y procesos del mundo, no de una manera aislada sino en

⁴¹ Federico Engels: *Dialéctica de la naturaleza*, Editorial Grijalbo, México, 1961, p. 168.

⁴² José Martí: ob. cit., t. 21, p. 414.

⁴³ *Ibíd.*, t. 19, p. 360.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 359.

su interdependencia recíproca, proporcionaría una visión única, totalizadora del universo, sobre la base de un método racional y lógico de análisis. En la relación mundo exterior-conciencia enfatizará en la necesidad de conocer profundamente y justipreciar en toda su magnitud la trascendencia de esta última en el proceso de transformación social.

El conocimiento de la naturaleza lo comprende como el movimiento que va de lo conocido a lo desconocido. En correspondencia con lo anterior señala: “Conocer las causas posibles y usar los medios libres y correctos para investigar las no conocidas, es ser filósofo”.⁴⁵

Un rasgo de su concepción, que como hemos visto parte de la afirmación de la objetividad de la naturaleza y de su sujeción a leyes que presiden su movimiento y desarrollo, radica en situar dentro de la naturaleza a Dios, entendido como esencia que está presente en todas las cosas.

Desde nuestra perspectiva, el reconocimiento de la existencia de Dios solo se justifica en el pensamiento martiano debido a la grandiosidad y majestuosidad de la naturaleza, porque Martí ve como un artista las maravillas que esta encierra, la cual concibe como una obra de arte perfecta. Para él, Dios no engendró al mundo. El origen del mundo trata de explicárselo Martí desde las posiciones de las teorías científicas en boga, lo cual queda claro cuando escribe en 1884:

Se sabe ya suficiente sobre la manera y condiciones de producción de la vida para tener derecho a esperar que se sabrá más, y no quedará en Biología más misterio que el de la producción de los seres primitivos, aquel misterio que irrita y desafía a la mente humana. Pero la Biología no resolverá los problemas, ni desvanecerá la confusión que aún ofrece la formación de la vida, si no busca las respuestas a sus preguntas por las vías que derivan de la teoría de la Evolución.⁴⁶

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 362.

⁴⁶ *Ibíd.*, t. 13, p. 426.

De aquí, que al margen de la concepción que hace Martí al idealismo en su idea de Dios, nos parece justo exclamar, como lo hizo Engels en *Dialéctica de la Naturaleza* refiriéndose al criterio que tenían los naturalistas del siglo pasado acerca de Dios: “¡Qué abismo de distancia con respecto a aquel viejo Dios, creador del cielo, sin cuya intervención no podía moverse ni la hoja de un árbol!”.⁴⁷

Por eso podemos afirmar que esta concepción de Martí, en donde se vincula a Dios con la naturaleza en un esfuerzo de acercar lo divino a lo natural, lo sitúa en la posición del panteísmo naturalista.

Uno de los aspectos en donde se manifiesta su idealismo es en el tratamiento que da a la relación materia-espíritu. Si bien plantea que la vida es una y que se caracteriza por la relación constante entre lo material y lo inmaterial, trata el problema de la primacía de una forma ambigua y en algunas ocasiones claramente a favor de un espíritu de ribetes hegeliano. En 1882 escribe:

Que cada grano de materia traiga en sí un grano de espíritu, quiere decir que lo trae, más no que la materia produjo el espíritu; quiere decir que coexisten, no que un elemento de este ser compuesto creó el otro elemento.⁴⁸

Hasta 1894, nosotros hemos encontrado indicios de esta idea del paralelismo del surgimiento de la vida material y espiritual y de elementos animistas.

Los rasgos idealistas en la interpretación del ser y la conciencia se manifiestan desde los primeros trabajos del joven Martí. En un debate acerca del espiritismo realizado en el Liceo Hidalgo, en México, el 5 de abril de 1875, expone esta definición:

Es lo que piensa, lo que nos induce a actos independientes de nuestras necesidades corpóreas, es lo que nos fortalece, nos anima, nos agranda en la vida [...]. Ese algo nos da la propia convicción de nuestra

⁴⁷ Federico Engels: *Dialéctica de la naturaleza*, p. 170.

⁴⁸ José Martí: ob. cit., t. 23, p. 317.

inmortalidad, nos revela la nuestra preexistencia y nuestra sobreexistencia.⁴⁹

Aquí nos encontramos una alusión al problema de la inmortalidad del alma, aspecto que trataremos más adelante.

En esta discusión, defendiendo el valor del espíritu, Martí se lleva los lauros con su hermosa oratoria que conquista las mentes de los participantes. Sin embargo, su oponente, Gustavo Baz, es más profundo en el análisis de la relación materia-conciencia, lo cual se evidencia cuando expresaba:

Yo no he negado la inteligencia en el hombre, he dicho que la encontramos siempre unida a la materia orgánica, sujeta por esta misma materia, y que es suponer que este fenómeno existe después de la descomposición química que sigue a la muerte, sobreviviendo independiente del cuerpo en que se manifestaba, es una hipótesis no demostrada experimentalmente.⁵⁰

En esta discusión Martí defiende con rigor la fuerza del espíritu, inspirado en la necesidad que ve de una teoría que estudie la esencia de los fenómenos síquicos pero, sobre todo, guiado por su rechazo a las ideas del materialismo vulgar al respecto, las que conoce, al parecer ampliamente, a través de los trabajos de Luis Büchner.

Martí conoció —desde temprano— este tipo de materialismo y a sus figuras principales: Büchner, Vogt y Maleschott quienes en su afán de defender, a ultranza, el concepto materialista de la vida, apoyados en las teorías científico-naturales, aplicaron enfoques simplistas y mecanicistas a la relación materia-conciencia, vulgarizando la comprensión de la naturaleza del pensamiento, al que consideraban engendrado por el cerebro de manera similar a como el hígado segrega bilis.

Por eso, ante los enfoques unilaterales acerca de la materia y la conciencia expresa en este debate:

⁴⁹ *Ibíd.*, t. 28, pp. 326-327.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 327.

Yo vengo a esta discusión con el espíritu de conciliación que norma todos los actos de mi vida. Yo estoy entre el materialismo que es la exageración de la materia y el espiritismo que es la exageración del espíritu”.⁵¹

En sus *Juicios de filosofía*, que aunque sin fecha, pueden haber correspondido al período 1877-1878, cuando enseñaba estos conocimientos en Guatemala, encontramos un criterio semejante al referirse a las dos líneas en filosofía:

Al estudio del mundo tangible, se ha llamado física; y al estudio del mundo intangible, metafísica.

La exageración de aquella escuela se llama materialismo; y corre con el nombre de espiritualismo, aunque no debe llamarse así, la exageración de la segunda.

Todas las escuelas filosóficas pueden concretarse en estas dos [...]. Las dos unidas son la verdad: cada una aislada es sólo una parte de la verdad, que cae cuando no se ayuda de la otra.⁵²

En ellos, Martí continúa refutando al materialismo vulgar exigiendo que: “Si el desarrollo espiritual depende del cuerpo, lo que hay que probar es que conforme se va desarrollando el cuerpo, se va desarrollando el espíritu”.⁵³

En su reseña del 15 de junio de 1882, para el diario *La Opinión Nacional* acerca del libro del italiano Tito Vignoli *El mito y la ciencia* señala, que aunque la historia natural descubriese lo que él supone lógico, pero aún no demostrado, el paralelismo del surgimiento de la vida espiritual y material en los seres vivos.

[...] estaría demostrado a lo sumo que las dos manifestaciones de la vida, lo espiritual y lo material, aparecen a la vez y se desarrollan paralelamente en los seres vivos. Más, ¿qué demuestra en eso que el espíritu sea una mera secreción de la materia, como quieren los materialistas? Valdría tanto como afirmar que la material es una mera obra del espíritu [...] tan metafísico son los que por

⁵¹ *Ibíd.*, p. 236.

⁵² *Ibíd.*, t. 19, p. 361.

⁵³ *Ídem.*, p. 369.

ignorancia o soberbia espiritual, niegan la importancia indiscutible del elemento material en la vida y la dependencia de la materia a que está sujeto el espíritu, como aquellos que, por ignorancia también, y también por espiritual soberbia, niegan la importancia visible del espíritu a que la materia está también sujeta.⁵⁴

Independientemente que los señalamientos que Martí hace al materialismo no son válidos para la concepción dialéctico-materialista —elaborada ya por Marx y Engels—, sino más bien el materialismo vulgar —criticado también por los fundadores del marxismo—, se pueden distinguir ya aspectos principales de la óptica martiana. Estas son:

1. Existe interrelación entre la materia y el espíritu, interdependencia recíproca, pero no derivación una de otra.
2. No concibe que el espíritu sea una mera secreción de la materia (a lo materialista vulgar) pero tampoco lo considera como un resultado del alto grado de desarrollo de la materia.
3. Lo que caracteriza al espíritu y la materia es su coexistencia.

Pese a que esta interrelación de la materia y el espíritu no indica hegemonía o predominio de una forma sobre otra, Martí se la da en última instancia al espíritu, como elemento de gran dinamismo y actividad.

El espíritu sumergido en lo abstracto, ve el conjunto, la ciencia insecteando por lo concreto no ve más que el detalle. Cuando el ciclo de las ciencias esté completo y sepan cuánto hay que saber no sabrán más que lo que sabe hoy el espíritu, sabrán lo que él sabe.⁵⁵

Presente en estos criterios está la idea de que, si bien el espíritu no tuvo existencia previa a la materia y solo existe vinculado a ella —por ser precisamente el espíritu integrante del todo— mantiene una jerarquía sobre este, en el sentido de que en el espíritu universal se contienen los secretos y la esencia de

⁵⁴ *Ibidem*, t. 23, p. 316.

⁵⁵ *Ibidem*, t. 13, p. 25.

la naturaleza. Este punto de vista es muy importante, pues solo él nos permite explicarnos por qué a veces Martí denomina a Dios, que identifica con el espíritu universal, ser creador.

No queremos terminar este aspecto sin añadir lo siguiente: a pesar de que para Martí en este trabajo de 1882, acerca del científico Tito Vignoli, se ve el materialismo a través del prisma del materialismo vulgar, ya está presente en él una concepción acertada de lo que representa el materialismo en el campo de las ciencias naturales, pues en este mismo trabajo, refiriéndose al autor del libro, comenta, que es “[...] un escritor de importancia ya reconocida, por más de que algunas de las teorías que mantiene, a pesar de ser materialistas, sean meras elaboraciones metafísicas e hipótesis osadas no comprobables con hechos”.⁵⁶ Este “a pesar de ser teorías materialistas”, implica un reconocimiento de la importancia del materialismo en la investigación científica.

Para 1884 tendrá una idea más exacta de la diferencia entre el materialismo como concepción general del mundo y materialismo vulgar, como uno de sus tipos histórico-concretos.

La filosofía materialista, que no es más que la vehemente expresión del amor humano a la verdad, y un levantamiento saludable del espíritu de análisis contra la pretensión y soberbia de los que pretenden dar leyes sobre un sujeto cuyo fundamento desconocen; la filosofía materialista al extremar sus sistemas, viene a establecer la indispensabilidad de estudiar las leyes del espíritu. De negar el espíritu —la cual negación fue provocada en estos tiempos, como ha sido en todos, por la afirmación del espíritu excesiva— viene a parar en descubrir que el espíritu está sujeto a leyes y se mueve por ellas, aceleradas o detenidas en su cumplimiento por las causas mecánicas y circunstancias rodeantes que influyen en la existencia y suelen ser tan poderosas que la tuercen o determinan.⁵⁷

⁵⁶ *Ibíd.*, t. 23, p. 315.

⁵⁷ *Ibíd.*, t. 15, p. 395.

Y continúa afirmando:

La vida espiritual es una ciencia, como la vida física. Esta época nuestra es grande, no por lo que ha aprendido, sino porque ha descubierto lo que se tiene que aprender.⁵⁸

Resumiendo lo anterior, podemos decir que la reacción materia-espíritu que ve Martí se basa en una concepción idealista del ser universal en donde, en última instancia, de los dos elementos, el espíritu es el que tiene la fuerza rectora. En este aspecto discrepamos con el serio investigador Oleg Ternovoi, cuando señala que Martí no comprendió cuál era la cuestión cardinal de la filosofía y por eso no pudo asumir una posición precisa en su valoración⁵⁹.

Opinamos que Martí sí conoció la cuestión del problema fundamental de la filosofía, que deslindaba a los filósofos en dos grandes campos: materialismo e idealismo. Sencillamente, Martí resolvió el primer aspecto del problema, según lo comprendió, como idealista. Con esto no pretendemos —como plantea Ternovoi— “salvar” a Martí del materialismo (aunque sabemos que esta frase la maneja el autor para enfrentarse a las concepciones burguesas que tergiversan el pensamiento martiano sin destacar lo progresivo que hay en él), pues entendemos como Ternovoi que *el rasgo principal de la concepción martiana es su evolución hacia el materialismo*, al cual no arribará por morir en la etapa más importante de la radicalización de su pensamiento.

Lo que nos inspira, no es demostrar que Martí fue un idealista en filosofía, sino revelar, sobre todo, los elementos progresivos que hay en este idealismo y las inconsecuencias de carácter materialista en las que cae Martí con respecto a su idealismo, que son expresión de un pensamiento en tránsito hacia posiciones más correctas y científicas. Precisamente, esto se nos revelará con fuerza más adelante, en la manera acertada con que Martí resuelve el aspecto gnoseológico y en sus concepciones políticas y sociales.

⁵⁸ Ibídem, t. 15, p. 396.

⁵⁹ Oleg Ternovoi: *José Martí*, Editorial Pensamiento, Moscú, 1906 (en ruso).

Dualismo alma-cuerpo

La concepción idealista del ser universal, que tiene como eje la coexistencia e interdependencia mutua de la materia y el espíritu, conduce a Martí a analizar de manera semejante la relación alma-cuerpo.

Para él, alma y espíritu son una misma cosa, lo cual se corrobora en esta afirmación: “El alma es espíritu y se escapa de las redes de la carne”.⁶⁰

El alma humana como parte componente y la más importante del espíritu universal, al morir el hombre regresa al seno de este, en el cual encuentra su identidad. Por eso esta interpretación plantea el problema de la inmortalidad del alma.

En 1871 en su folleto *El presidio político en Cuba*, en donde denunciaba la opresión colonial y los horrores de esta institución, escribió: “El que sufre por su patria y vive para Dios, en éste o en otros mundos, tiene verdadera gloria”.⁶¹

En su *Cuaderno de apuntes* no. 2 escrito entre 1870-1874 señala: “El alma en la tierra no tiene existencia propia, porque separada del cuerpo, parece que muere. Y se sabe que no muere”.⁶²

Esto también se evidencia en 1871, cuando refiriéndose a su oposición a la pena capital por considerarla poco educativa y edificante, apunta: “Pero si al matar el cuerpo habéis dejado libre el espíritu inmortal, sin haberlo corregido, sin haberle hecho más que enconarlo y enfurecerlo durante algún tiempo ¿qué consecuencia moral, qué utilidad trae vuestra pena?”.⁶³

En 1882 en “Muertos en el polo” plantea: “[...] han de seguir viviendo los que mueren: pues ¿qué es el hombre, sino vaso quebrable del que se desbordan fragantes y humeantes, esencias muy ricas?”.⁶⁴

⁶⁰ José Martí: ob. cit., t. 21, p. 130.

⁶¹ Ibídem, t. 1, p. 54.

⁶² Ibídem, t. 21, p. 67.

⁶³ Ídem, p. 23.

⁶⁴ Ibídem, t. 9, p. 304.

Y en 1888, describiendo el funeral de Li-In-Du para el diario *La Nación* afirma: “Morir ¿no es volver a lo que era en principio? La muerte es azul, es blanca, es color de perla, es la vuelta al gozo perdido, es un viaje. ¡Para eso lleva bastante provisiones! [se refiere a sus méritos patrióticos]”.⁶⁵

Martí considera que el cuerpo, portador del alma y a través del cual esta participa y se realiza en la sociedad, constituye una cárcel transitoria de la misma. En su *Cuaderno de apuntes* no. 4, escrito entre 1878-1880, dice:

El alma, como un ave, bate el ala
Presa en el cuerpo, se revuelve, azota
Revuelve; clava, hiriente grito exhala
y en la cárcel carnal su fuerza embota.⁶⁶

Para Martí: “Cada hombre es la cárcel de un águila: se siente el golpe de sus alas, los quejidos que le arranca su cautividad, el dolor que en el seno y en el cráneo nos causan sus garras”.⁶⁷

Hay que señalar, que esta vieja creencia de la inmortalidad del alma —muy difundida en las filosofías y religiones de Oriente y Occidente— en cierto modo está conjugada filosóficamente —en la noción martiana— en dos variantes esenciales: una que viene de los órficos, los pitagóricos y Platón, y que consiste en el reconocimiento de la inmortalidad de la persona individual, del alma en su conjunto, con todas sus vivencias humanas; otra, que arranca de Aristóteles, fundada en la convicción de la inmortalidad de lo que la persona tiene de común con un principio eterno y divino. Es decir, solo de la parte no personal del alma misma —está, en cierto modo, conjugada en la noción martiana; aunque la segunda variante es la que con mayor fuerza se revela. Esta última había sido incorporada por los estoicos a su metafísica, según la cual el alma del hombre es una parte del Espíritu Cósmico y, como rete, es inmortal. O sea, el alma es eterna en cuanto modo o manifestación de la sustancia divina. Esta concepción de la inmortalidad del alma, que aparece también en

⁶⁵ *Ibíd.*, t. 12, p. 79.

⁶⁶ *Ibíd.*, t. 21, p. 135.

⁶⁷ *Ibíd.*, t. 9, p. 304.

Spinoza y que en realidad significa la eternidad de un principio que solo parcial o temporalmente encarna en el hombre y que se encuentra presente en todas las formas antiguas y modernas de panteísmo, también se encuentra en Martí.

Si en la relación materia-espíritu plantea que este último es el agente activo, semejante análisis ejerce sobre la relación alma-cuerpo: “En el ser humano, el cuerpo es la sustancia [...]. La materia es sustancia pasiva. El alma es más que sustancia [...]. Para mi es más, es esencial, es activa”.⁶⁸

Como vemos, su concepción idealista que se basa en la coexistencia de la materia y el espíritu, se extiende al análisis del hombre, que es el centro de todo el pensamiento martiano en la relación alma-cuerpo. Porque para él “La vida es doble. Yerra quien estudia la vida simple”.⁶⁹

Es decir, Martí se adhiere a la doctrina del separatismo del alma, a su existencia independiente luego de la muerte, en donde ella como espíritu humano va a fundirse con el espíritu universal, luego de desprenderse de su veste corpórea. Es necesario decir que Martí considera que el espíritu humano como parte del espíritu universal contribuye activamente a su devenir.

Continuando el análisis, esta concepción del carácter doble de la vida se halla presente en la mayoría de sus escritos sobre Darwin, al cual admiraba por sus aportes a la antropología, y en los cuales, al mismo tiempo que le reconoce sus méritos, le critica —según su punto de vista— su unilateralidad. Así en 1882 escribe:

Bien vió, a pesar de sus yerros, que le vinieron de ver, en *la mitad del ser*, y no todo el ser, quien vió esto; y quien preguntó a la piedra muda, y la oyó hablar; y penetró en los palacios del insecto, y en las alcobas de la planta y en el vientre de la tierra, y en los talleres de los mares. Reposa bien donde reposa: en la abadía de Westminster, al lado de los héroes.⁷⁰

⁶⁸ Ibídem, t. 21, p. 66.

⁶⁹ Ibídem, t. 15, p. 373.

⁷⁰ Ídem, p. 380. [El subrayado es del autor de este libro. *Nota del Editor*]

En 1883, refiriéndose al libro de Darwin *El origen de las especies* escrito en 1859, destaca:

Leer aquel libro, sincero, ordenado, más lleno de deseos de saber que de generoso calor humano, más preocupado del modo con que los insectos vuelan que del modo con que vuelan las almas —es como entrar por los espacios vastos de aquel maravilloso cerebro, a cuya implacable lealtad no faltó acaso, para poner a su dueño entre los seres casi divinos de la tierra— más que el don de amor, lo que hace fecundo al genio.⁷¹

Mientras que en 1887 se nota en él la exigencia de una teoría, de una ciencia del espíritu, cuando comentando la celebración de la Asamblea Anual de la Asociación Americana para el adelanto de las ciencias en el Colegio de Columbia, comenta:

Unos olvidan que en la arrobadora armonía universal toda teoría sobre el cuerpo ha de ir comprobada por una correspondiente sobre el espíritu; otros, ensimismados y soberbios, desconocen aquella relación del alma al cuerpo que no es desemejante de la música sublime con el sentimiento que lo expresa; y con cuya cuerda perecedora se extingue la música: Todo se afina, se purifica y crece.⁷²

En la concepción martiana está presente, además, el problema de la metempsicosis o creencia en transmigración de las almas, lo cual se evidencia con claridad cuando expresaba en 1872: “El alma post-existe. Y si post-existe, y no nacemos iguales, pre-existe, ha pasado por distintas formas”.⁷³

Junto a esta creencia que lo acerca al pitagorismo y a la filosofía hindú de la transmigración de las almas, encontramos también vestigios de la tesis platónica de la anamnesis o reminiscencia que el alma posee de otra existencia anterior. En su *Cuaderno de apuntes* ubicado en los años 1880-1882 escribe:

⁷¹ *Ibíd.*, t. 8, p. 410.

⁷² *Ibíd.*, t. 11, p. 278.

⁷³ *Ibíd.*, t. 21, p. 143.

Allá, en otros mundos, en tierras anteriores, en que firmemente creo, como creo en las tierras venideras — porque de aquellas tenemos la intuición pasmosa que puesto que es conocimiento previo de la vida, revela vida previa— y a éstas hemos de llevar este exceso de ardor de pensamiento, inempleada fuerza, incumplidas ansias y desconsoladoras energías con que salimos de esta vida; —allá, en tierras anteriores, he debido cometer para con la que fue entonces mi patria alguna falta grave, por cuanto está siendo desde que vivo mi castigo, vivir perpetuamente desterrado de mi natural país, que no sé está...⁷⁴

Esta creencia nos parece que está presente incluso hasta fines de 1894 cuando en su artículo dedicado a la muerte del patriota Francisco Sánchez Betancourt, dice:

Hay diferentes modos de dormir, en la realidad de las tumbas: y en el orden largo y encadenado de la naturaleza, en que un árbol o una peña duran siglos, no puede en una sola vida acabarse el hombre que le es superior...⁷⁵

Para Martí el alma que “es la facultad de observar, juzgar y transmitir, en cuanto piensa, —recibir impresiones en cuanto siente— y causárselas, en cuanto se mueve”,⁷⁶ enlaza al hombre con Dios, en tanto a su juicio es: “Esencia, cadena entre el hombre y Dios, cuyos eslabones son espinazos y van siendo cada vez más cortos—. Larga cadena”.⁷⁷

Otro aspecto importante de su concepción del alma lo constituye su creencia en la existencia de una igualdad originaria de las almas. En 1891, en su significativo artículo “Nuestra América” escribe: “El alma emana igual y eterna de los cuerpos diversos y en forma y en color. Peca contra la humanidad el que fomite y propague la oposición y el odio entre las razas”.⁷⁸ Martí piensa que el hombre es libre e igual por naturaleza.

⁷⁴ *Ibídem*, t. 21, p. 246.

⁷⁵ *Ibídem*, t. 4, p. 478.

⁷⁶ *Ibídem*, t. 21, p. 17.

⁷⁷ *Ibídem*, t. 21, p. 68.

⁷⁸ *Ibídem*, t. 6, p. 22.

No obstante a todo lo antes expuesto, se hace necesario recalcar que Martí no se quedó en el análisis abstracto e idealista del hombre, de lo humano. En sus escritos nunca habla de la igualdad, la desigualdad, la dignidad, la virtud, el decoro, la bondad, la libertad y de otros valores de modo ahistórico, sino que siempre se encuentran referidos a una situación histórico-social concreta de Cuba y América en la segunda del siglo XIX y, sobre todo, puestos en función de la práctica revolucionaria.

Hombre universo

Martí establece una relación estrecha entre el hombre y el universo, en la que el hombre juega el papel principal. Para él, el universo no constituye simplemente lo que rodea y es al mismo tiempo medio de la existencia humana, sino que su esencia y todo lo que lo justifica como real está en función del hombre y para el hombre. El problema no lo plantea en los términos de hombre-universo, sino de hombre y su universo.

Esto, por supuesto, no quiere decir que Martí desconozca su carácter objetivo, su independencia respecto a nuestra subjetividad, sino que este universo del cual el mismo hombre forma parte, existe para servirle, desde el punto de vista material y espiritual. A su juicio:

La Naturaleza se postra ante el hombre y le da sus diferencias, para que perfeccione su juicio, sus maravillas, para que avive su voluntad a imitarlas; sus exigencias, para que eduque su espíritu en el trabajo, en las contradicciones, y en la virtud que las vence.⁷⁹

No hay dudas que estos razonamientos martianos pueden denotar, si son analizados formalmente, cierto determinismo de carácter teleológico, ante afirmaciones tales como que: “El Universo ha sido creado para la enseñanza, alimento, placer y educación del hombre”.⁸⁰

Sin embargo, es necesario resaltar que en el fondo de la cuestión lo que existe es la fe sin límites que tiene Martí en la

⁷⁹ *Ibidem*, t. 13, p. 25.

⁸⁰ *Ídem*, p. 26.

capacidad humana, como agente universal, capaz de proyectar, ejecutar y realizar todos sus objetivos; de modificar, adaptar y crear en función de sus necesidades, porque como él mismo señala: “El Universo es siervo y rey el ser humano”.⁸¹

Realmente lo que hay oculto en estas expresiones es una exigencia a que los hombres sean los creadores de su propio mundo en la naturaleza, que sean mediante su actividad socioproductiva los forjadores de una existencia en términos de calidad y derecho, verdaderamente humana.

No es atrevido decir que aquí Martí indirectamente se acerca a Marx al comprender que el dominio consciente de la naturaleza por los hombres es lo que, en efecto, los lleva a dicha condición esencial. Es decir, que es en este proceso de apropiación, es en esta relación práctica donde se configura la naturaleza humana del hombre. Mientras más se humaniza la naturaleza, más humano es el hombre, comprensión que de por sí entraña un rechazo al idealismo.

El vínculo hombre-naturaleza Martí siempre lo interpretó como una interrelación en la cual si bien el hombre es su producto supremo, este mediante su quehacer diario influye también sobre ella.

El Universo va en múltiples formas a dar en el hombre, como los radios al centro del círculo, y el hombre va con los múltiples actos de su voluntad, a obrar sobre el universo, como radios que parten del centro. El Universo con ser múltiple es uno...⁸²

Martí está convencido de que los hombres pueden “acomodar” el mundo tanto natural como social a los intereses fundamentales de la especie humana. Desde el punto de vista natural, con una finalidad utilitaria, para su mejor aprovechamiento y explotación, para impulsar el progreso científico-técnico de la sociedad; desde el ángulo social, para acabar con las injusticias y lograr la plena libertad del hombre.

⁸¹ Ídem, p. 27.

⁸² Ídem, p. 26.

De aquí podemos inferir el gran optimismo y la esencia revolucionaria que encierra el ideario político-filosófico martiano.

Esta fe que tiene Martí en el hombre y sus posibilidades posee una connotación realista, basada en el análisis de su actividad creadora frente a la naturaleza y la sociedad, y no una connotación mística o religiosa como plantea, por ejemplo, Félix Lizaso en su obra *Martí y la utopía de América*, donde señala que Martí: “[...] abre caminos para que el hombre se encuentre a sí mismo y halle su reino [...] para crear su obra de elegido”.⁸³ Esto es un desacierto que tergiversa el contenido progresivo y humanista de su concepción del hombre y su mundo. Martí lo que hace es exaltar constantemente a la voluntad humana, como un factor importante que tiene el hombre para cambiar su destino.

La relación tan estrecha que ve entre el hombre y el universo: “El hombre es el Universo Unificado. El Universo es el hombre varificado”,⁸⁴ llevó a Martí a identificar aspectos de la dinámica propia de cada uno de ellos. En este sentido escribe:

Y en todo ese universo múltiple, todo acontece a modo de símbolo del ser humano, como acontece en el hombre [...] se mueven y encrespan las aguas de los mares como los afectos en el alma. Cada cualidad del hombre está representada en un animal de la naturaleza.⁸⁵

Pero lo más importante de estas intelecciones es el sentido orgánico de asumir la realidad, el cual emerge límpidamente cuando expresaba: “El Universo es lo universo. Y lo universo, lo uni-vario, es lo vario en lo uno. La Naturaleza ‘llena de sorpresas’ es toda una”.⁸⁶

⁸³ Félix Lizaso: *Martí y la utopía de América*, Editora Mirador, La Habana, 1942, p. 13.

⁸⁴ José Martí: ob. cit., t. 21, p. 261.

⁸⁵ *Ibíd.*, t. 13, p. 26.

⁸⁶ *Ibíd.*, t. 11, pp. 164-165.

El problema de la cognoscibilidad del mundo

Los criterios acerca de la cognoscibilidad del mundo ocupan una posición de vanguardia en el conjunto de ideas que integran el pensamiento filosófico martiano.

Tal y como se expuso, Martí resuelve de manera idealista el llamado aspecto ontológico del problema cardinal de la filosofía. Sin embargo, el fundamento principal de su concepción del mundo descansa en el reconocimiento de un orden universal, inmerso en un constante devenir y atrapado en sus propias leyes de desarrollo, en donde el hombre es el todopoderoso y su inteligencia la que descubre las particularidades esenciales del ser mediante la utilización de la ciencia.

Esta posibilidad real del hombre de conocer el mundo exterior —a cual argumenta repetidas veces dejando establecida su factibilidad— es uno de los elementos más progresivos de su interpretación de la vida, en especial porque se plantea en los términos de una comprensión materialista del proceso de conocimiento. Así se pone de relieve una singular característica de este ideario: la contradicción existente entre las ideas gnoseológicas de corte materialista y el idealismo subyacente en sus nociones ontológicas.

Esta contradicción que emerge del seno del propio núcleo filosófico de sus ideas, para nosotros es una consecuencia del proceso de evolución que experimentaba su visión filosófica bajo el influjo de su actividad práctico-revolucionaria, puesto que sus ideas gnoseológicas no están dirigidas a la contemplación del mundo, sino a su transformación.

El enfoque que da Martí a la relación sujeto-objeto no es idealista. Este plantea la posibilidad real de apropiación teórica del objeto por parte del agente cognoscente. “La naturaleza da al hombre sus objetos que se reflejan en su mente, la cual gobierna su habla, en la que cada objeto va a transformarse en su sonido”.⁸⁷

⁸⁷ *Ibíd.*, t. 13, p. 25.

Este fragmento contiene implícito el reconocimiento de que si bien el cerebro es el órgano del reflejo consciente como actividad psíquica superior, no es su fuente. Este reflejo es entendido como un resultado del sistema de acciones o influencias que se producen entre el hombre y el mundo que lo rodea.

Si en sus valoraciones ontológicas Martí, por su carácter activo, le da en última instancia la primacía al espíritu con respecto a la materia, cuando analiza el proceso del conocer deja bien claro la objetividad de lo reflejado y su primacía.

El sujeto no puede pensar sin que existiese antes la cosa sobre la que piensa. La cosa pensada es una y anterior: el pensamiento del sujeto sobre ella es posterior y otra: He aquí la dualidad inevitable que destruye la imposible identidad.⁸⁸

Se desprende de este juicio que para Martí la imagen en su contenido gnoseológico no puede divorciarse, aislarse del objeto que existe independiente de ella, pero tampoco coincide con el objeto de manera inmediata y directa. Es decir, la idea de una cosa no agota todo el contenido de lo que es reflejo, el objeto real es mucho más rico.

Lenin, refiriéndose a la filosofía idealista subjetiva del machismo, en su obra *Materialismo y empiriocriticismo* planteaba:

Ahora no se trata en manera alguna de tal o cual fórmula del materialismo, sino de la oposición del materialismo al idealismo, de la diferencia existente entre las dos líneas fundamentales en la filosofía ¿partir de las cosas para ir a la sensación y al pensamiento? ¿o bien del pensamiento y de la sensación para llegar a las cosas?⁸⁹

Añade que la primera línea es la materialista, y la segunda la idealista. Incuestionablemente, Martí es partidario de la primera línea. Para él, los cuerpos y objetos del mundo exterior no son “complejos de sensaciones”, tal y como afirma la filosofía machista, o “combinaciones de sensaciones”, como afirmaba el

⁸⁸ *Ibidem*, t. 21, p. 57.

⁸⁹ V. I. Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*, Editorial Progreso, Moscú, p. 37.

filósofo idealista subjetivo inglés Berkeley, sino son manifestaciones del mundo material con existencia independiente.

Nada hay más ajeno a su pensamiento que la famosa teoría machista de la “coordinación de principio”, nacida frente a la necesidad de encubrir la esencia idealista subjetiva de esta filosofía según la cual la existencia del objeto presupone la del sujeto. Por ejemplo, para Avenarius —continuador de la línea Berkeley-Fichte— sin el “yo”, es decir, sin la conciencia, sin el sujeto, no existe el “medio”; o lo que es lo mismo, el mundo exterior, o “no yo”, para expresarnos en su terminología. De aquí que tanto para él, como para el conjunto de los empiriocriticistas, no existía la realidad objetiva fuera de la conciencia, como algo independiente.

En el trabajo antes indicado, en el epígrafe “¿Existía la Naturaleza antes que el hombre?”, Lenin evidenciaba la flagrante inconsistencia de esta doctrina y su contradicción con lo que las ciencias naturales habían demostrado.

Las Ciencias Naturales afirman positivamente que la tierra existió en un estado tal que ni el hombre ni ningún otro ser vivo la habitaban ni podían habitarla. La materia orgánica es un fenómeno posterior, fruto de un desarrollo muy prolongado. Por tanto, no había materia dotada de sensibilidad, no había “complejos de sensaciones”, ni yo alguno supuestamente unido de un modo “Indisoluble” el medio, según la doctrina de Avenarius. La materia es lo primario; el pensamiento, la conciencia, la sensación son un producto de un desarrollo muy alto. Tal es la teoría materialista del conocimiento adoptada por las Ciencias Naturales.⁹⁰

Para Martí, el mundo exterior es la fuente del conocimiento, lo cual se revela al expresar que “[...] la naturaleza observable es la única fuente filosófica y el hombre observador el único agente de la filosofía”.⁹¹

⁹⁰ V. I. Lenin: ob. cit., p. 79.

⁹¹ José Martí: ob. cit., t. 19, p. 360.

En el proceso del conocimiento ve dos niveles o fases:

1. La observación (o nivel sensorial), en el cual los sentidos humanos intervienen como agentes de los actos reflejos. “Los sentidos nos transmiten las sensaciones. Las sensaciones son producidas por los objetos exteriores”.⁹²

Fíjese cómo para Martí las sensaciones por su contenido son objetivas, nos dan las propiedades de los objetos, por lo tanto, aquí se aparta también de toda comprensión subjetivista de lo psíquico.

2. La reflexión (o nivel racional) que es el análisis de lo observado, su ordenamiento, el que se ejerce, según su criterio, sobre la base del método inductivo que lleva de lo heterogéneo, de la multiplicidad de lo singular a lo general.

El ver de nada me sirve, si no está la explicación de lo que veo, si mi entendimiento no convierte en elemento de juicio la visión. El objeto está fuera de mí, pero la inteligencia del objeto está en mí. Yo me comunico con él. El conocimiento del orden de las comunicaciones es la filosofía...⁹³

Martí reconoce dos niveles, porque para él la fase sensitiva no agota el camino del conocimiento. De aquí que plantee:

La sensación es lo que va de lo exterior al yo pensante. Y ¿lo que va del yo pensante a lo exterior [...] No puede existir, pues, una sensación, ni el conjunto de las sensaciones es suficiente para hallar la verdad fundamental”.⁹⁴

La primera parte de la cita es significativa. A nuestro juicio, rompe un poco las fronteras de lo que él persigue: fundamentar la importancia de la fase reflexiva, pues enuncia una acción de lo reflexivo hacia lo exterior.

Si asociamos esta idea con otra, en la cual señala que “cada hombre si se mira atentamente, construye el mundo”,⁹⁵

⁹² *Ibíd.*, t. 21, p. 53.

⁹³ *Ibíd.*, t. 19, p. 365.

⁹⁴ *Ídem.*

⁹⁵ *Ibíd.*, t. 21, p. 221.

estamos en presencia de un esbozo de la idea de que el conocimiento no es solo resultado de la acción del mundo exterior sobre nosotros, sino además de nuestra acción sobre él.

Ahora bien, cómo se vinculan estas ideas acertadas con la tesis leninista en donde se señala que: “El punto de vista de la vida, de la práctica, debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento”.⁹⁶

Martí considera también que la práctica juega un papel importante en la confirmación del conocimiento. Pero posee un concepto estrecho y limitado, al considerarla única y exclusivamente como práctica experimental y no como práctica social.

Yo no afirmaré que debo existir superiormente a como existo yo, si no tuviese en mí, razones prácticas para comprobarlo. Razón práctica no quiere decir razón material, sino razón experimental. Yo no afirmaré la relación constante y armónica del espíritu y el cuerpo, si yo mismo no fuera su confirmación.⁹⁷

Pero aún teniendo en cuenta las limitaciones de sus ideas gnoseológicas, creemos que supera en sentido general la concepción sensualista del materialismo del XVIII y de Feuerbach que Marx y Engels habían criticado en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y que encuentra su expresión sintética en las “Tesis sobre Feuerbach”.

En ellos, Marx señalaba el carácter contemplativo del materialismo anterior, el cual pese a que defendía la idea de que el hombre adquiere sus conocimientos a partir de los sentidos — proporcionadores de sus impresiones y sobre cuya base nacen los conceptos—, no consideraba que la relación sujeto-objeto era mucho más compleja e integral. Es decir, no llegaban a entender la estrecha interrelación dialéctica existente entre ambos factores del proceso del conocimiento y del papel primordial de la práctica humana, concebida como la diversidad de las formas de la actividad material del hombre, en el curso de la cual, tiene lugar la modificación de los objetos y fenómenos de la realidad.

⁹⁶ V. I. Lenin: ob. cit., p. 144.

⁹⁷ José Martí: ob. cit., t. 19, p. 362.

A esta limitación le era inherente otra: la no comprensión de que esta interacción en la cual el hombre actúa sobre la naturaleza, transformándose, este modifica al mismo tiempo su propia naturaleza y que, como resultado de este proceso, son formados y desarrollados los sentidos humanos.

Es decir, que este materialismo sensualista, cuyo aporte histórico consistió en el reconocimiento de la idea del reflejo —a partir de que el conocimiento tiene como única fuente nuestras sensaciones—, no valoró la importancia del lado racional del conocimiento, lo cual sí está presente en Martí.

Existe en Martí la preocupación de encontrar lo esencial de las cosas del mundo, el nexo existente entre ellos, tarea para la cual plantea la necesidad del instrumento científico adecuado. “Conocer las causas posibles y usar los medios libres y correctos para investigar las no conocidas, es ser filósofo-pensar constantemente con elementos de ciencia, nacidos en la observación...”⁹⁸

Martí señala la necesidad para la obtención del conocimiento científico de llegar a lo general mediante lo particular, que en su lenguaje se expresa reiteradas veces como la necesidad del paso de lo relativo a lo absoluto. En sus razonamientos al respecto reposa una crítica a la posición del relativismo vulgar en teoría del conocimiento. Martí critica el relativismo filosófico, sobre todo el positivista, con el que choca a través de Spencer, quien admitía la relatividad simple del conocimiento humano y la incognoscibilidad de la verdad absoluta.

En *Materialismo y empiriocriticismo*, al estudiar Lenin la dialéctica del proceso del conocimiento, desarrollando la idea de que la teoría del reflejo tiene como fundamento el movimiento y el cambio constante del mundo material. Definía el conocimiento como un proceso complejo de penetración cada vez mayor del pensamiento en el interior de la materia, de la naturaleza.

Plantea, además, que la esencia de los objetos es relativa, que entre la “cosa en sí” y su manifestación, no existe discrepancia de ningún tipo y que el pensamiento humano se desa-

⁹⁸ Ibídem, t. 19, p. 362.

rolla sin límites sobre la base de la infinitud de la materia y de su movimiento.

El relativismo científico se diferencia del relativismo metafísico en que el primero reconoce en lo relativo una porción de lo absoluto; mientras que el segundo descarta totalmente la existencia en lo relativo de lo absoluto y lo muestra en una dimensión “pura”. Para Martí:

[...] menguada cosa es lo relativo que no despierta el pensamiento de lo absoluto. Todo ha de hacerse de manera que lleve la gente a lo general, y a lo grande [...]. La filosofía no es más que el secreto de la relación de las varias formas de existencia.⁹⁹

En toda la obra martiana, principalmente a partir de 1880, hay una defensa rigurosa de las capacidades cognoscitivas del ser humano, de las posibilidades de su pensamiento. Considera al pensamiento al igual que Engels “soberano e ilimitado en cuanto a su naturaleza y a su vocación, a su posibilidad, a su meta histórica final”.¹⁰⁰ De aquí que en muchos de sus escritos esté formulada una crítica al escepticismo y al agnosticismo.

Existe la necesidad racional de dudar, pero sobre ella está la más importante y viva y victoriosa de creer. Existe la duda de esto o aquello, y en algún alma desolada y poco enérgica, la duda de todo. Pero esa duda compacta, destenzada [...] esa duda universal, es falsa.¹⁰¹

Martí no piensa como un David Hume para quien la existencia del mundo exterior constituía un problema insoluble y el hombre solo podía conocer sus estados psíquicos, pero no podía saber si existía algo más. No piensa como este filósofo inglés para el que la causalidad es un hecho subjetivo y niega la existencia de un orden en la naturaleza y su sujeción a leyes. No, Martí piensa que la cognoscibilidad del mundo descansa en el hecho de que regido por leyes objetivas y constituyendo algo

⁹⁹ *Ibidem*, t. 7, p. 323.

¹⁰⁰ Federico Engels: *Anti-Dühring*, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1973, p. 81

¹⁰¹ José Martí: ob. cit., t. 19, p. 356.

exterior al hombre, puede ser reflejado en su pensamiento. Por eso exige encontrar las leyes del mundo no en el pensamiento, oponiéndose a toda construcción mental de las mismas, sino en el propio mundo. Por eso se pregunta: “¿Deben darse leyes para el mundo real y palpable por las intuiciones del individuo? [Y se responde] Es irracional, puesto que las leyes de las cosas deben deducirse de la observación de las cosas: he aquí el error de la metafísica”.¹⁰²

La crítica al subjetivismo se expresa nítida en la siguiente alusión martiana: “Estos místicos con la mirada vuelta adentro, quieren conformar locamente el mundo al concepto que en sí tienen”.¹⁰³

Es interesante observar la referencia que hace Martí a la no confiabilidad de las intuiciones en el proceso del conocimiento y que, siendo una crítica a la filosofía espiritualista, adelanta al mismo tiempo la crítica al intuicionismo de Bergson, filósofo que demostraba que la inteligencia no servía para conocer el movimiento y la vida. Bergson suplantaba el movimiento objetivamente existente y los procesos de la vida por el flujo de vivencias de la conciencia, al tiempo que rechazaba toda vía de conocer la vida, ya que la consideraba irracional.

Martí estima que “La intuición es un auxilio muchas veces poderoso, pero no es una vía científica e indudable para llegar al conocimiento”.¹⁰⁴ Si para Bergson la intuición es el órgano propio de la filosofía, para Martí: “La naturaleza observable es la única fuente filosófica [...] el hombre observador el único agente de la filosofía”.¹⁰⁵

Martí ve con bastante claridad la dialéctica sujeto-objeto. Parte de que los objetos ponen en marcha los sentidos humanos, generan una acción sin la cual no es posible el paso de lo externo material a lo interno ideal.

¹⁰² Ídem, p. 361.

¹⁰³ Íbidem, t. 11, p. 277.

¹⁰⁴ Íbidem, t. 19, p. 362.

¹⁰⁵ Ídem.

Reconoce el papel activo del sujeto cognoscente, pero no lo absolutiza, lo cual se pone de manifiesto al señalar que “El yo no es un principio absoluto de los conocimientos humanos. *Es un agente dispuesto a conocer*”.¹⁰⁶ Lo señalado en la cita —que refleja el carácter activo del hombre— distingue también la concepción martiana del materialismo mecanicista que entendía al hombre como un simple registrador pasivo.

Martí, en sentido general, rechaza toda vía dogmática o religiosa del conocimiento. Atacando la vieja tradición escolástica que durante tantos años reinara en la enseñanza dentro de la sociedad cubana, exalta la vía natural racional, en tanto el universo es considerado como el punto de partida de los conocimientos humanos; sobre lo cual apunta: “El examen es el ojo de la razón”.¹⁰⁷ Y continúa diciendo: “[...] para conocer es necesario examinar: que la fuente más creíble de verdad es nuestro propio examen; medio seguro de conocer la aplicación de nuestra aptitud de conocer a la cosa conocible”.¹⁰⁸

En su manuscrito “Libros nuevos” que parece ser un borrador para alguna revista centro o sudamericana, se encuentra la expresión más acabada que hemos encontrado, y al mismo tiempo la más tajante de su oposición al escolasticismo y a las vías no científicas del conocimiento.

En este documento, además de encontrarse en una forma limpia y elocuente una enérgica refutación a los dogmas y a la revelación como fuentes del conocimiento, Martí destaca la influencia negativa que en el desarrollo de los pueblos tuvieron y tienen estas concepciones idealizantes. Como símbolos caducos de una época plantea la necesidad de su erradicación del seno de la sociedad, por cuanto ya en la práctica lo estaba haciendo el empuje arrollador de las ciencias naturales y sociales.

El problema de la cognoscibilidad del mundo llevó a Martí a plantearse la relación esencia-fenómeno. Es interesante observar cómo él distinguió la compleja unidad de los aspectos internos

¹⁰⁶ *Ibíd.*, t. 21, p. 56.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, t. 9, p. 364.

¹⁰⁸ *Ídem.*, p. 362.

y externos de los objetos y procesos de la realidad objetiva y cómo resolvió muy cerca de las posiciones del materialismo dialéctico esta cuestión que en la historia de la filosofía, hasta el advenimiento del marxismo, había sido siempre una fuente de discrepancias entre materialistas e idealistas, entre empiristas y racionalistas en la esfera de la teoría del conocimiento.

Martí, como vimos, se opone a toda construcción mental del mundo; por lo tanto, se distancia de los idealistas racionalistas que supervalorando el papel del pensamiento en la esfera del conocimiento, lo concebían como el Demiurgo de la realidad. Por otro lado, se diferencia de los idealistas empiristas que absolutizaban la fase sensitiva, reduciendo a agrupaciones sensitivas los objetos del mundo exterior, al valorar como necesaria la fase reflexiva o del entendimiento para la obtención del conocimiento.

Los agnósticos como Kant, negaban en general la posibilidad de llegar a conocer la esencia y la separaban del fenómeno como dos cosas contrapuestas, limitando el objeto del conocimiento al mundo de los fenómenos.

Martí considera que: “Hay hechos de flor de tierra y de subsuelo, y a veces, así como el rostro suele ser diverso del hombre que lo lleva, así la forma superficial y aparente del hecho es contrario a su naturaleza más escondida y verdadera”.¹⁰⁹

Adviértase cómo se da cuenta de que independiente de la unidad que existe entre ambos aspectos, los dos no coinciden nunca en su totalidad, puesto que el fenómeno, aunque contiene la esencia, no la expresa en su totalidad de rasgos fundamentales. De aquí que plantee al igual que el materialismo científico, que es esta no coincidencia de la que brota la necesidad del auxilio de la Ciencia.

Veámoslo ahora con toda claridad y sin lugar a dudas en estas palabras: “No podemos conocer las causas de las cosas en sí mismas. Las causas no se revelan a nosotros directamente [...] la investigación como medio de llegar a la verdad”.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibíd.*, t. 23, p. 44.

¹¹⁰ *Ibíd.*, t. 19, p. 363.

Es decir, para Martí no existe la “cosa en sí” incognoscible kantiana, sino la “cosa en sí”, en tanto esencia de las cosas susceptibles de ser conocidas, en tránsito constante en “cosas para nosotros”, como decía Engels.

En 1887, elogiando a ese gran hombre de ciencia que fue Edison, Martí nos reafirmaba con bellas palabras su criterio de la posibilidad y la necesidad del conocimiento del mundo, al expresar: “El mundo despierta una sed que solo la muerte apaga. El hombre que conoce bien el mundo cae en la muerte, como un trabajador cansado cae en los brazos de su esposa”.¹¹¹

El idealismo en el aspecto ontológico de su concepción filosófica radica en gran medida en la absolutización del carácter relativo de la oposición entre materia y conciencia. Hay falta de abstracción filosófica en el análisis del problema fundamental. Destaca más la interrelación viva que existe entre ambas categorías. De aquí que, por sus particularidades, el idealismo de Martí no contenga una fundamentación mística o subjetiva del origen del mundo, al que considera objetivo y cognoscible por el hombre. Para transformar al mundo hay que conocerlo bien. Por eso Martí sitúa en su real dimensión al hombre como sujeto cognoscente y como sujeto histórico.

De esta manera, si bien Martí resuelve en forma idealista el aspecto ontológico del problema fundamental de la filosofía; el aspecto gnoseológico es abordado por él desde el punto de vista materialista y en lucha contra el agnosticismo y el clericalismo.

Esta especificidad que encontramos en su concepción no es casual, constituye a nuestro juicio una expresión del proceso de evolución hacia las posiciones del materialismo que estaba experimentando su pensamiento hasta su caída en Dos Ríos, en los marcos de una estrecha vinculación con la práctica revolucionaria y con los últimos adelantos científicos.

Los criterios acerca de la cognoscibilidad del mundo ocupan una posición de vanguardia en el conjunto de ideas que integran el pensamiento filosófico martiano.

¹¹¹ *Ibíd.*, t. 11, p. 164.

Tal y como se expresó antes, Martí resuelve de manera idealista el llamado aspecto ontológico del problema cardinal de la filosofía. Sin embargo, el fundamento principal de su concepción del mundo descansa en el reconocimiento de un orden universal, inmerso en un constante devenir y atrapado en sus propias leyes de desarrollo, en donde el hombre es el todopoderoso, y su inteligencia la que descubre las particularidades esenciales del ser mediante la utilización de la ciencia.

Esta posibilidad real del hombre de conocer el mundo exterior —la cual argumenta repetidas veces dejando establecida su factibilidad— es uno de los elementos más progresivos de su interpretación de la vida, especialmente, porque se plantea en los términos de una comprensión profunda del proceso de conocimiento. Así se pone de relieve una singular característica de este ideario: la contradicción existente entre las ideas gnoseológicas de corte materialista y el idealismo subyacente en sus nociones ontológicas.

Esta contradicción que emerge del seno del propio núcleo filosófico de sus ideas, para nosotros, es una consecuencia del proceso de evolución que experimentaba su visión filosófica bajo el influjo de su actividad práctico-revolucionaria, puesto que sus ideas gnoseológicas no están dirigidas a la contemplación del mundo, sino a su transformación.

El conocimiento científico

“Palabras sobre ciencia borran la impresión desagradable que produce emplear la inteligencia creativa en ideas sobre destrucción”.

José Martí (O. C., t. 6, p. 257)

Hay mucha verdad en el planteamiento del científico Oleg Ternovoi cuando afirma que el rasgo fundamental de la concepción de Martí es el culto al saber científico.¹¹² Ese constituye un ingrediente básico de su ideario democrático-revolucionario. En toda la obra martiana está presente no solo la divulgación y simpatía por los adelantos de las ciencias naturales y sociales que se sucedieron durante la época que le tocó vivir sino, además, hay una defensa militante y combativa del pensamiento científico libre en contra de la escolástica y la metafísica, tanto en la investigación, como en la formación y educación de las nuevas generaciones.

Para Martí, la ciencia desempeña un papel fundamental en el bienestar, la felicidad y el progreso de los pueblos, en tanto es el instrumento idóneo con el cual el hombre puede conocer y dominar las leyes que rigen el curso de la naturaleza, circunstancia esta que le permite su apropiación, explotación y disfrute. Esta visión está muy relacionada a la noción objetiva que posee Martí de la naturaleza, que parte de no reconocer ni su creación divina, ni su sujeción en el desarrollo a fuerzas extraterrenales o antinaturales.

Es decir, Martí reconoce la objetividad de la naturaleza, su atadura a leyes que presiden su movimiento y desarrollo. El

¹¹² Oleg Ternovoi: “Pensar es servir a la humanidad”, *Anuario martiano*, no. 6, La Habana, 1976, pp. 55-94.

mundo, la vida, son concebidos como resultado de un proceso natural sujeto a leyes que le son propias.

El desarrollo para él es una ley que en su realización tiene carácter universal. Incluso la inmensidad y riqueza de la naturaleza lo lleva muy próximo al reconocimiento del carácter infinito de la materia, lo cual puede constatarse en algunas ideas suyas¹¹³.

Se hace interesante destacar cómo Martí se aproxima a una interpretación unitaria del mundo basada en su unidad material. En 1887 escribe:

Tortura la ciencia y pone al alma en el anhelo y fatiga de hallar la unidad esencial [...]. La naturaleza llena de sorpresas es toda una. Lo que hace un puñado de tierra, hace al hombre y hace al astro. Los elementos de una estrella enfriada están en un grano de trigo. Lo que nos mantiene sobre la tierra está en la tierra.¹¹⁴

Hay en estas palabras, además, un acercamiento a una comprensión materialista espontánea de la naturaleza que tiene como base el criterio de que la unidad de todo lo que existe en ella, objetos y seres vivos, radica en que los elementos (químicos) de que están compuestos son en todos, por lo general, los mismos elementos básicos. Es decir, los componentes de un pedazo de piedra los podemos encontrar en el cuerpo humano. A esta visión arriba Martí gracias a su estrecha vinculación con el desarrollo científico. En 1887, comentando la actividad científica de Tomás A. Edison afirma:

Quien ha estudiado los orígenes de la vida animal, quien ha visto cuán poco desemejantes son el hombre y los animales rayanos en su primer estado de existencia, no se asombra de oír decir a Edison que puede hacer plátanos y chocolate de las mismas sustancias primas, sin más que variar su composición ligeramente [...]. Son asombrosos los fenómenos del anamorfismo: no hay fin

¹¹³ José Martí: ob. cit., t. 19, p. 361.

¹¹⁴ *Ibidem*, t. 11, pp. 164-165.

para el mundo de las cosas diversas que pueden hacerse, combinando elementos semejantes.¹¹⁵

Esta actitud correcta de Martí frente a los adelantos de la ciencia y la técnica, a los cuales se enfrenta no solo motivado por su preocupación cultural individual, sino como profesional, como periodista, abrió ante él un inmenso horizonte que puso en sus manos el conocimiento más pleno de la naturaleza.

Esta convivencia que tendrá Martí con las investigaciones científicas de su época ejercerá una gran influencia en el desarrollo de su pensamiento y lo hará adquirir determinadas características que lo aproximan a los materialistas científicos naturales de su tiempo, aunque hay que aclarar que Martí no fue un científico de las ciencias naturales, sino solo un difusor de sus avances. En la obra martiana encuentran importante lugar los grandes naturalistas de todos los tiempos: Newton, Pascal, Edison, Faraday, Lamarck, etc. Particular atención dedicó a Darwin, Agassiz, Haeckel, Helmholtz y Huxley, cuyos trabajos conoce principalmente durante su estancia en EE.UU. Con ellos se identifica atendiendo a sus criterios científicas de la realidad, de la naturaleza, con todo lo que en ellos revelaba lo nuevo, expresión de los grandes secretos de este universo que lo vislumbra.

Así, por ejemplo, escribe en 1883, criticando la enseñanza dogmática que hacen falta hombres nuevos que estudien “en vez de Homero, Haeckel, en vez de griego, alemán, en vez de artes metafísicas, artes físicas”.¹¹⁶ Pero si simpatiza con ellos atendiendo a la labor positiva que juegan en el campo de las ciencias naturales, esta identificación no va más allá. Se diferencia, en general, de estos científicos, en su posición acertada frente a la cognoscibilidad del mundo y, sobre todo, en la cuestión social y en la política. Si muchos de ellos no lograron comprender los fenómenos de la sociedad y asumieron en lo político posiciones reaccionarias, Martí en estos aspectos es un revolucionario radical, asunto que tendremos la oportunidad de tratar más adelante.

¹¹⁵ Ídem, p. 165.

¹¹⁶ Ibídem, t. 8, pp. 277-278.

No obstante, hay que destacar que este amor por el saber científico y el reconocimiento de su trascendencia actúa en el pensamiento martiano como un factor que lo acercará espontáneamente a criterios materialistas y científico-naturales. Así escribe en “Libros Nuevos”:

Dos grandes exámenes ocupan hoy a los filósofos: el examen de la tierra, y el examen de la vida. Lyell en aquél, Darwin en éste, han echado abajo orgullosas o incorrectas intuiciones de Cuvier y Linneo. El mundo no es una serie de actos, separados por catástrofes, sino un acto inmenso, elaborado por una incesante obra de unión. Se hace viejo mejorando, pero natural y regularmente. El hombre es un soberbio ser central, individuo de especie única, a cuyo alrededor giran los seres del cielo y de la tierra, animales y astros; sino la cabeza de un gran orden zoológico, implacable en sus semejanzas, riguroso en sus comparaciones, invencible en sus reglas taxonómicas. Han muerto la teoría de las catástrofes, concepción hueca de Cuvier, y la teoría antropocéntrica, concepción presuntuosa de la sistemática escuela espiritualista.¹¹⁷

Para evidenciar la fuerza que poseen las ideas de Martí, expresadas en la cita anterior, basta compararla con otra escrita por Engels en esos años, en donde dice:

La teoría de las revoluciones de la tierra formulada por Cuvier, era una teoría revolucionaria de nombre, pero reaccionaria de hecho. En vez de una gran creación divina, se admitía toda una serie de actos de creación, convirtiendo el milagro en una palanca esencial de la naturaleza, fue Lyell el primero que hizo entrar en razón a la geología, al sustituir las bruscas revoluciones debidas al capricho del creador por los resultados graduales de una lenta transformación de la tierra.¹¹⁸

¹¹⁷ *Ibíd.*, t. 15, p. 194.

¹¹⁸ Federico Engels: *Dialéctica de la naturaleza*, Grijalbo, México, 1961, p. 10.

Es decir, Martí tiene una fe extraordinaria en el poder de la ciencia; a su juicio, ella lo puede todo. En este sentido es que Martí afirma que la ciencia debe erigirse como la religión de la nueva época. Pero cuando Martí dice que es la religión de los nuevos tiempos, no lo dice con el contenido y la significación que le dieron los positivistas; en él solo tiene una significación de metáfora, para ilustrar el poder de la ciencia y la necesidad de eliminar todo lo que obstaculice su paso, especialmente los viejos prejuicios escolásticos y religiosos.

En su artículo “Invento muy útil” señala también que: “Hace daño a la inteligencia de los hombres quien les cuenta un hecho desnudo, y no lo engrana con los demás hechos humanos”.¹¹⁹

Martí rechaza al positivismo también como variante del cientificismo ingenuo que exagera el poder de la ciencia, desvinculándola de los objetivos reales que puede alcanzar en un tiempo dado y circunstancias específicas. En tal sentido, en el artículo sobre Edison comentado anteriormente señala: “De aquí a tres años —dice Edison— Nueva York no comerá carne ni hortaliza. Yo las haré más barato que la tierra.” [Ante lo cual expresa] ¡Tal parece que la naturaleza luego que los atrae a sus brazos trastorna a sus amantes!”¹²⁰

Martí reconoce el carácter objetivo de los conocimientos científicos y su importancia en el progreso social, en el desenvolvimiento multifacético de la actividad humana. No obstante, rechaza el ver en todo conocimiento un carácter absoluto y terminado. Exige ver en cada ciencia no un conjunto de verdades preestablecidas de por vida y de aplicación dogmática, sino algo en constante desarrollo y de aplicación dialéctica, atendiendo al caso concreto que se examina. Así, en su artículo “La polémica económica” escribe:

Examínese el caso concreto.

Bueno es que en el terreno de la ciencia se discutan los preceptos científicos. Pero cuando el precepto va a aplicarse [...] es necesario que se planteen para la discusión

¹¹⁹ José Martí: ob. cit., t. 8, p. 409.

¹²⁰ *Ibíd.*, t. 11, p. 365.

no el precepto absoluto, sino cada uno de los conflictos prácticos, cuya solución se intenta de buena fe buscar.¹²¹

Es decir, la objetividad del conocimiento científico no implica que ellos sean absolutamente verdaderos de por siempre, que sean válidos para todos los tiempos y para realidades distintas. De manera espontánea, Martí reconoce el carácter concreto de la verdad y se aproxima a la concepción marxista de la esencia dialéctica del conocimiento, la cual está determinada por el hecho de que el objeto del conocimiento se encuentra en un proceso permanente, infinito de movimiento y desarrollo, y que por tanto es inagotable.

Desde el punto de vista marxista, esto no significa que la verdad absoluta sea inalcanzable. Como sabemos, a ella nos vamos apropiando paulatinamente, ya que cada verdad objetiva contiene parte de la verdad absoluta. Esta idea está sintetizada por el filósofo Ivan Andreiev cuando señala:

Ninguna teoría científica, por perfecta que nos parezca, puede considerarse de forma metafísica, como terminada y definitiva, sin necesidad de seguir desarrollándose. El enfoque dialéctico del conocimiento consiste precisamente en interpretar cada ciencia no como una colección de conclusiones y fórmulas eternas e invariables, sino como sistema de teorías y tesis que reflejan aspectos, elementos de la realidad, y no de un golpe, íntegra y absolutamente, sino por grados, de manera parcial y relativa. Con el desarrollo de la ciencia y la práctica social, los elementos de relatividad que hay en nuestros conocimientos van reduciéndose, sin llegar jamás a desaparecer por completo. Cada nuevo descubrimiento científico, cada puntualización y corrección de los conocimientos es un escalón, una etapa, un paso por el camino del conocimiento más profundo de las leyes del mundo material y espiritual. Por ello, de hecho el proceso del conocimiento será eterno.¹²²

¹²¹ *Ibíd.*, t. 6, p. 335.

¹²² Ivan Andreiev: *La ciencia y el progreso social*, Editorial Progreso, Moscú, 1979, p. 48.

Martí combate las concepciones que en la teoría del conocimiento sustentan el dogmatismo o el relativismo idealista, así como el subjetivismo. Señalaba que para que la ciencia se convierta en la herramienta principal del quehacer diario del hombre, lo primero es comenzar por revolucionar el antiguo sistema de enseñanza, de tal forma que permita formar de una manera científica a las nuevas generaciones. De aquí que en su trabajo “Educación científica” exija:

[...] que halla escuelas buenas donde se pueda ir a aprender ciencia. Que se trueque de escolástico en científico el espíritu de la educación; que los cursos de enseñanza pública sean preparados y graduados de manera que desde la enseñanza primaria hasta la final, la educación pública vaya desenvolviendo, sin merma de los elementos espirituales, todos aquellos que se requieren para la aplicación inmediata de naturaleza.¹²³

Martí, además se opone a la enseñanza memorística y a la desvinculación de la teoría con la práctica. Comentando la importancia del desarrollo agrícola del país dice:

La enseñanza de la agricultura es aún más urgente; pero no en escuelas técnicas, sino en estaciones de cultivo, donde no se describen las partes del arado sino delante de él y manejándolo, y no se explique en fórmulas sobre la pizarra la composición de los terrenos, sino en las capas mismas de la tierra.¹²⁴

Vivir Martí el final del siglo XIX, escenario de relevantes descubrimientos, sobre todo en el campo de la Física, que señalaron el principio de una revolución en las Ciencias Naturales, le hizo comprender que una nueva etapa se abría para la humanidad, en donde el hombre elevaría a niveles insospechados su comprensión y dominio de la naturaleza, hecho que le permitiría entender y explicarse con mayor claridad su verdadera historia. Esta realidad lo hace exclamar: “Puede asegurarse que

¹²³ José Martí: ob. cit., t. 8, p. 278.

¹²⁴ Ídem, p. 15.

ya comienza la época de la verdadera revelación. La del hombre a sí propio”.¹²⁵

Ante la circunstancia del advenimiento de una nueva época, Martí señala que hay que adecuarse a ella y expulsar el oscurantismo y el misticismo de su último reducto: la enseñanza. Señala que en las escuelas para niños “[...] la enseñanza elemental sea ya elementalmente científica; que en vez de la historia de Josué, se enseñe la de la formación de la tierra”.¹²⁶ Y para la enseñanza superior y profesional exclama: “Al mundo nuevo corresponde la Universidad nueva [...]. En tiempos teológicos, Universidad teológica. En tiempos científicos, Universidad científica”.¹²⁷

Martí veía que la independencia de los pueblos latinoamericanos no solo radicaba en su libertad política, que entendía como punto de partida necesario, sino además en la posibilidad real de desarrollarse nacionalmente desde el punto de vista económico y cultural, de manera que el atraso económico y el subdesarrollo no los hiciera caer en relaciones de dependencia con otras naciones más poderosas. Para ello se basó en la propia historia de los países hispanoamericanos que, independizados de España, habían caído bajo la influencia de Estados Unidos y otras potencias europeas.

Martí explicaba la necesidad de convertirnos en un pueblo fuerte, en un pueblo culto, capaces de crear una sociedad que permitiera el libre desarrollo de la inteligencia de todos los hombres. En su artículo “Invenciones recientes” señalaba: “Aplicación para nuestros talentos, es lo único que necesitamos en Hispanoamérica; esto es, necesitamos levantar nuestros países a la altura de los hombres que viven en ellos”.¹²⁸

En Martí estaba muy arraigado el criterio de que iba pasando la hora del predominio del genio personal y que había que cultivar el talento de las masas. Para él, ser culto es la única manera de librarse de los prejuicios religiosos que impiden tomar el mundo y la vida tal y como es. Por eso escribe en su artículo “Educación popular”:

¹²⁵ Ídem, p. 410.

¹²⁶ Ídem, p. 278.

¹²⁷ Ídem, p. 281.

¹²⁸ Ídem, p. 439.

A un pueblo ignorante puede engañársele con la superstición, y hacérsele servil. Un pueblo instruido será siempre fuerte y libre. Un hombre ignorante está en camino de ser bestia y un hombre instruido en la ciencia y en la conciencia ya está en camino de ser Dios.¹²⁹

Para Martí, ser culto es la única forma de ser libre. En este juicio identifica la libertad con el conocimiento de la necesidad, tanto natural como histórica. Esto no quiere decir que Martí piense como los socialistas utópicos que la educación es la única vía para el establecimiento de una sociedad mejor, al margen de las luchas de clases. A lo que se refiere es que solo el conocimiento libra al hombre de la acción de las fuerzas ciegas de la naturaleza, de esa “esclavitud natural”. Desde el punto de vista social, ser culto implica para Martí, saber lo que reclama el momento histórico y hacerlo.

Los criterios martianos acerca de la ciencia y su desarrollo tienen el mérito histórico de no haberse inspirado solo en la lucha contra el oscurantismo, sino que descansaron también en gran medida en razonamientos acertados acerca de la relación existente entre el desarrollo científico y el avance social, en una comprensión del carácter universal de la ciencia y en una intuición hecha casi conciencia de los profundos cambios tecnológicos que se avecinan en ese entonces para la humanidad.

La vigencia tan extraordinaria de estas ideas las convierte en principios orientadores del proceso progresivo de elevación del nivel cultural y científico-técnico de nuestro pueblo.

¡Cuánta savia ideológica y fresca hay en estas ideas vertidas hace más de 100 años! La ignorancia mata a los pueblos, y es preciso matar a la ignorancia. El fanatismo contribuye al enervamiento, y es preciso extinguir el fanatismo. La creencia ciega en verdades no probadas, y que no tienen medio humano de probarse, destruye la dignidad de la inteligencia y la de carácter. Es preciso fomentar el estudio de las ciencias como vía única para el conocimiento de las verdades.¹³⁰

¹²⁹ *Ibíd.*, t. 19, p. 275.

¹³⁰ *Ibíd.*, t. 15, p. 192.

La noción de Dios y las religiones

Este apartado tiene como objetivo exponer algunas características esenciales de la concepción martiana de Dios y las religiones tradicionales. Enfatizaremos la significación progresista que tuvieron algunas de estas ideas en el entorno sociohistórico de nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX, donde todavía se libraba con fuerza la lucha contra el dominio de la influencia religiosa en la vida espiritual de la sociedad cubana de entonces. Advertimos que este conjunto de ideas no es representativo del nivel que en ese tiempo ya había alcanzado el pensamiento social más avanzado con respecto a la interpretación del fenómeno religioso, a cuyo frente se encontraban Marx y Engels. Abordaremos, lo más acerado de este núcleo de ideas: su anticlericalismo militante.

Antes de detenernos en el análisis de las cuestiones propuestas, se hace necesario recordar que la muerte de Martí se produce en los momentos en que su pensamiento iba cobrando una dimensión más amplia y profunda como concepción integral del mundo y de la vida, como consecuencia de su penetración cada vez más plena en la labor ideológica y revolucionaria a la que dedicó toda su existencia y en gran medida a la asimilación de los logros del quehacer científico de la época.

Como hemos planteado, Martí filosóficamente había venido experimentando —sobre todo en los últimos diez años de su vida— un proceso de evolución favorable a una concepción del mundo materialista, el cual pese a que quedó inconcluso no impidió sus trascendentales apreciaciones de la realidad política, social y cultural de nuestro país y de nuestro continente, ni el

arribar a posiciones avanzadas en lo relacionado con su visión de la naturaleza.

En su obra, aunque no existe una negación de Dios, hay un vigoroso rechazo a todas las interpretaciones vigentes en su tiempo. La noción que tiene Martí de Dios, y en la cual en algún que otro momento hace descansar la majestuosidad y armonía que ve en la naturaleza, no se aviene con la de ninguna religión o secta de las entonces concebidas. De aquí que este Dios, sea un Dios desconocido, un Dios de nadie, un Dios “libre”, sin atributos ni imposiciones y cuyas características diametralmente opuestas a las tradicionales, nos entregan más bien un anti-Dios.

Un espíritu deísta recorre esta noción de Dios, referido primordialmente al reconocimiento que hace la independencia que tiene en su desenvolvimiento lo natural y lo social con respecto a lo divino; al tratamiento que da al hombre como Dios mismo, con lo cual significaba la ilimitada capacidad de comprensión y actuación que tiene el ser humano en su medio; al esfuerzo por sacar los asuntos de la fe religiosa del campo de la filosofía, las ciencias y la educación; a su oposición a las religiones institucionalizadas y litúrgicas con su andamiaje de dogmas y ritos; y a su postura en favor de la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia.

Este espíritu deísta puede parecer tardío en su connotación progresista, si nos sujetamos esquemáticamente a las circunstancias históricas que lo engendraron como doctrina. El deísmo había surgido en el medioevo como sana reacción ante el yugo espiritual de la Iglesia que frenaba la interpretación científica de la sociedad. Aunque heterogéneo, constituyó en la mayoría de los casos, el velo con que se cubrieron valiosas ideas ateístas y materialistas frente a la terquedad constituida en poder del oscurantismo. Creemos, que los factores que explican su presencia en el enfoque que hace Martí de este problema hay que buscarlos también en las particularidades del desarrollo socioeconómico de nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX, en las agudas contradicciones que la aquejaban y, en particular, en la opresión política y espiritual imperante.

Otro rasgo de la noción de Martí sobre Dios es su panteísmo, lo cual puede observarse cuando escribía en 1882, en un

trabajo que se publicó como prólogo al “Poema del Niágara”, del venezolano Juan Antonio Pérez Bonalde. “Se llama a Dios que lo penetra y lo prevale todo”.¹³¹

Este hálito panteísta también encierra elementos progresivos por cuanto está destinado a sacar a Dios del “cielo” y a depositarlo en la tierra, a no ver su existencia como algo independiente y exterior, lo cual daba la cobertura suficiente para comprender la no creación del mundo por Dios en el tiempo. Esto, a nuestro juicio, está vinculado con su visión de la dinámica universal.

Martí concibe el mundo como resultado de un proceso natural sujeto a leyes que le son propias. Percibe un universo atrapado en un desarrollo constante, que se mueve por cauces dialécticos, que se *transforma*, que *envejece* mejorando.¹³²

Ahora bien, ¿qué contenido posee la idea de Dios en Martí? Acertadamente señala el investigador Toledo Sande que son varias las características que lo conforman.¹³³

En *El presidio político en Cuba* en 1871 escribe: “Dios existe [...] en la idea del bien, que vela el nacimiento de cada ser, y deja en el alma que se encarna en él, una lágrima pura. El bien es Dios”.¹³⁴ Esta determinación de que el bien es Dios, viene dada por el profundo humanismo del pensamiento martiano que exige que cada hombre en la sociedad actúe correcta y desinteresadamente con los demás. Podemos decir que el bien es uno de los principios fundamentales de la moral que preconiza Martí y que está impregnada de amor al género humano. Refleja la aspiración a eliminar todo lo que signifique humillación, discriminación, desigualdad, explotación; elementos que diferencian y separan a los hombres.

Martí exige al hombre que sea virtuoso y honrado, pero no para hacerlo mejor hijo de Dios, ya que sus ideas morales están divorciadas de los credos religiosos, sino porque opina que el

¹³¹ Ibídem, t. 7, p. 226.

¹³² Ibídem, t. 13, p. 426.

¹³³ L. Toledo Sande: *Ideología y práctica en José Martí*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1982.

¹³⁴ José Martí: ob. cit., t. 1, p. 45.

hombre es bueno por naturaleza y que, por tanto, para considerarse como tal hay que tener un razonable volumen de dignidad, decoro y bondad, con relación a los demás.

Es decir, el bien para Martí no es algo abstracto, sino una norma de conducta, algo que debe presidir la actuación de los individuos en la sociedad, lo cual expresa el gran anhelo de justicia social que recorre su pensamiento. Martí entendía que no era a los dioses a quienes valía la pena rendir culto, sino a los valores humanos. Por eso afirma en su trabajo “Cinco de Mayo”: “Extinguido el culto a lo místico, álcese, anímese, protéjase el culto a la dignidad y a los deberes”.¹³⁵

Hay que destacar también que el Dios de Martí no es el Dios castigador y sectario de la Iglesia católica, sujeto a culto externo. No, su Dios es bondadoso y comprensivo, pues es solo la convicción racional de que en la naturaleza existe algo superior que determina su armonía. Por eso sentencia: “Si mi Dios maldijera, yo negaría por ello a mi Dios”.¹³⁶ Y en su *Cuaderno de apuntes* no. 3, señala: “A Dios no se le ha de temer, sino de penetrar para igualarlo”.¹³⁷ Martí relaciona a Dios con el cumplimiento del deber ante la patria, lo cual se evidencia cuando afirma: “El que sufre por su patria y vive para Dios, en este u otros mundos tiene verdadera gloria”.¹³⁸

No estaríamos muy lejos de la realidad si afirmamos que Martí utilizó esta concepción de Dios para la lucha por la independencia. Nos parece que dada la gran labor que tenía que hacer para aglutinar y poner en movimiento hacia una misma dirección a diferentes clases y capas sociales, esta idea de Dios funcionaba como un elemento ideológico importante desde el punto de vista movilizador y unificador.

Entendido lo anterior, podremos comprender porqué insiste al expresar que: “El martirio por la patria es Dios mismo, como el bien, como las ideas de espontánea generosidad universales”.¹³⁹

¹³⁵ *Ibíd.*, t. 6, p. 195.

¹³⁶ *Ibíd.*, t. 1, p. 45.

¹³⁷ *Ibíd.*, t. 21, p. 122.

¹³⁸ *Ibíd.*, t. 1, p. 54.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 61.

Como puede apreciarse, Dios es *bien, deber, patriotismo*. No hay equívoco al decir que esta fundamentación descansa en principios éticos de evidente connotación política; que está alimentada y concebida para la consecución de objetivos eminentemente prácticos, independientes del ropaje idealista con que se visten dichos propósitos.

Sabemos que Martí planteaba que el hombre no tenía que mirar al cielo, pues allí no encontraría la solución de ninguno de sus problemas, que en las horas trágicas y convulsas no dirigiera su mirada a Dios, sino a sí mismo, entonces podemos concluir que lo que se persigue es que él mismo se reconozca en este concepto de Dios y sea en la tierra ese Dios que busca en las alturas. Pero no se trata de un intento místico de divinizar al hombre, sino de descubrirle, emparentándolo a Dios, sus posibilidades de transformar el mundo.

Señalamos también como rasgo de su concepción, la no contradicción entre el concepto que tiene de Dios, el saber científico y la razón pues, a su juicio, tanto la ciencia como la razón al descubrir los secretos de la naturaleza lo que hacen en definitiva es penetrar en Dios. Por eso escribe: “No dudes, hombre joven. No niegues, hombre terco. Estudia y luego cree. En cada edad ilustre cada hombre tiene su credo”.¹⁴⁰

Frente a la idea de un Dios dogmático y divorciado de la realidad, apunta:

[...] la fe mística, la fe en la palabra cósmica de los Brahmanes [...] en la palabra tradicional metafísica e inmóvil de los sacerdotes, la fe, que enfrente del movimiento en la tierra, dice que se mueve de otra manera [...], la fe que condena por brujos [...] a Bacon y Galileo; la fe que niega primero lo que luego se ha visto obligado a aceptar. Esa fe no es un medio para llegar a la verdad, sino para oscurecerla y detenerla; no ayuda al hombre, sino que lo detiene; no le responde sino que lo castiga; no lo satisfac-

¹⁴⁰ Ibídem, t. 7, p. 99.

ce sino que lo irrita. Los hombres libres tenemos ya una fe diversa. Su fe es la eterna sabiduría.¹⁴¹

De aquí que plantee en sus *Juicios Filosóficos*:

Nos han enseñado a creer en un Dios que no es el verdadero. El verdadero impone el trabajo como medio de llegar al reposo, la investigación como medio de llegar a la verdad, la honradez como medio de llegar a la pureza.¹⁴²

Esta idea que Martí tiene de Dios lo conduce a rechazar todos los tipos de religiones, a sus sacerdotes y dioses, y a asumir una combatiente posición anticlerical. Esta postura anticlerical fue asumida por Martí desde el punto de vista del dirigente revolucionario, basada en el conocimiento de que en la lucha revolucionaria nacional y continental que se había propuesto librar no podía dejar a un lado el problema religioso que tanto afectaba a los pueblos de nuestra región. En América, la Iglesia católica era un instrumento puesto al servicio del colonialismo español. Ya desde su primera deportación a España, Martí señalaba: “El sacerdocio católico es necesariamente inmoral”.¹⁴³

Durante su estancia en Guatemala (1877-1878) escribió el drama *Patria y libertad* en cuyos diálogos denuncia la alianza entre la Iglesia católica y el poder colonial: “Noble, cura y doctor: las tres serpientes que anidó en nuestro seno la Colonia”.¹⁴⁴

Pero donde su rechazo a las religiones adoptó su más alta manifestación fue frente al catolicismo. De él, despreció su Dios todopoderoso al cual el hombre se sujeta con temor como un esclavo a sus dogmas inflexibles, la comercialización del culto y su intromisión en los asuntos políticos en alianza con los sectores sociales más reaccionarios hostiles a los intereses de las clases trabajadoras.

¹⁴¹ *Ibíd.*, t. 19, p. 363.

¹⁴² *Ídem.*

¹⁴³ *Ibíd.*, t. 21, p. 16.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, t. 18, p. 144.

Su rechazo al catolicismo y al clero se aprecia en su trabajo *Hombre de campo*, donde le dice al campesino:

El cura te cobra por echar agua en la cabeza de tu hijo, por decir que eres el marido de tu mujer [...] por darte la unción, por casarte, por rogar por tu alma, por morir; como te niega hasta el derecho de sepultura sino le das dinero por él [...] y como es una injusticia que se explote así tu ignorancia, yo, que no te cobro nada por mi libro, quiero Hombre de Campo, hablar contigo para decirte la verdad.¹⁴⁵

En este mismo trabajo describe a Cristo humanamente, despojándolo de toda divinidad y solo resaltando su valor moral y su historicidad:

Fue un hombre sumamente pobre, que quería que todos los hombres se quisieran entre sí que el que tuviera ayudara al que no tuviera, que los hijos 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. Y como él 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 donde iba diciendo estas cosas, se iban tras él, los despotas que gobernaban le tuvieron miedo y lo hicieron morir en una cruz.¹⁴⁶

Es interesante cómo Martí explica al campesino lo absurdo de bautizar a su hijo, si con ello lo que persigue es su entrada al reino de los cielos, que dicho sea de paso, para Martí es una fantasía.

El cura [...] bautiza al recién nacido si le pagas dinero o granos, o huevos, o animales; si no le pagas, si no le regalas, no te bautiza. De manera que ese reino de los cielos de que él te habla vale unos cuantos reales, o granos, o huevos, o palomas. ¿Qué necesidad hay, ni

¹⁴⁵ Ibídem, t. 19, p. 381.

¹⁴⁶ Ídem, pp. 381-382.

qué intereses puedes tú tener en que tu hijo entre en un reino semejante? ¿Qué juicio debes de formar de un hombre que te dice que te va a hacer un bien, que lo tiene en su mano, que sin él te condena, que de él depende tu salvación, y por unas monedas de plata te niega ese inmenso beneficio? ¿No es ese hombre un malvado, un egoísta, un avaricioso? ¿Qué idea te haces de Dios, si fuera Dios de veras quien enviase semejante mensajero? 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!¹⁴⁷

Es importante, señalar que Martí valoró el fenómeno religioso desde su ángulo social. Así, en 1887 en *La Edad de Oro*, en su trabajo sobre *La Ilíada* argumenta, que:

[...] aunque no lo parece, hay mucha filosofía y mucha ciencia y mucha política y se enseña a los hombres como sin querer, que los dioses no son en realidad más que poesías de la imaginación, y que los países no se pueden gobernar por el capricho de un tirano...¹⁴⁸

Le explica a los niños:

Son los hombres, los que inventan los dioses a su semejanza, y cada pueblo imagina un cielo diferente, con divinidades que viven y piensan lo mismo que el pueblo que la ha creado y las adora en los templos; porque el hombre se ve pequeño ante la Naturaleza que lo crea y lo mata, y siente la necesidad de creer en algo poderoso, y de rogarle, para que lo trate bien en el mundo y para que no le quite la vida.¹⁴⁹

Como se nota, Martí ve en el fondo de todo sentimiento religioso la impotencia o miedo que siente el hombre ante los

¹⁴⁷ Ídem, p. 383.

¹⁴⁸ Íbidem, t. 18, p. 330.

¹⁴⁹ Ídem.

fenómenos de la naturaleza, en especial ante la muerte. En la primera parte de la cita, Martí se acerca a las raíces gnoseológicas de la religión en lo referente a la capacidad subjetiva de los hombres de crear algo conceptualmente que luego independiza y al cual se subordina.

Esta idea de que los dioses son un producto de la imaginación de los hombres, ya estaba bien definida en los años de la década del 70, lo cual se comprueba cuando comentando las intervenciones de distintas personalidades en un congreso antropológico efectuado en 1888, escribe:

[...] Ingersoll, que no es el orador ateo de fama, demostró con ayuda de láminas que el tipo de Cristo es en cada país diverso, y semejante al hombre de él, tanto que si al Jesús de Power lo visten a la norteamericana no quedará más que un yanqui vermontés, lo cual recuerda las enseñanzas de un joven profesor de historia de la filosofía en Guatemala, hará unos diez años, cuando paseando con sus discípulos por los pueblos antiguos, les enseñaba cómo los dioses no habían hecho al hombre a su semejanza, sino que el hombre había hecho a los dioses a semejanza de él, y donde no había más que un Dios, como entre los hebreos, éste mudaba de espíritu, aspecto y voz con cada cambio del pueblo hebreo.¹⁵⁰

Martí, que no admite la fe religiosa, en tanto no se puede confiar en lo que no se conoce, considera a la religión como un producto del poco desarrollo cultural de los individuos, de su ignorancia, aunque también la vincula con la existencia de concepciones mágicas del cosmos y la vida.

Martí precisa que la creencia en los dioses tiene como premisa, en determinados momentos, el engaño que los poderosos hacen a los pueblos para consolidar su poder:

Como los hombres son soberbios, y no quieren confesar que otro hombre sea más fuerte o inteligente que ellos, cuando había un hombre fuerte o inteligente que se hacía rey por su poder, decían que era hijo de dioses.

¹⁵⁰ Ibídem, t. 11, p. 479.

Y los reyes se alegraban de que los pueblos creyesen esto; y los sacerdotes decían que era verdad, para que los reyes les estuvieran agradecidos y los ayudaran. Y así mandaban juntos los sacerdotes y los reyes.¹⁵¹

Martí denunció los intereses clasistas ocultos bajo la gestión clerical. En 1887, en dos de sus trabajos en que trata los conflictos de la Iglesia católica en Nueva York “El cisma de los católicos de N. York” y “La excomunión del padre Mc Glynn”, asume posiciones claras y radicales con relación a los rejuegos políticos entre el clero y los poderosos en contra de los intereses populares. En la primera de estas crónicas escribe que la Iglesia se vale de

[...] las naturales agitaciones de la vida pública en una época de estudio y reajuste de las condiciones sociales, para presentarse ante los ricos alarmados como el único poder que con su influjo en los espíritus podían refrenar la marcha temible de los pobres [...]. [Y añade refiriéndose al protestantismo en los Estados Unidos] Los protestantes que aún representan aquí la clase rica y culta son los amigos tácitos y tenaces, los cómplices agradecidos de la religión que los tostó en la hoguera, y a quien hoy acarician porque les ayuda a salvar su exceso injusto de bienes y fortunas. ¡Fariseos todos!¹⁵²

A partir de la consideración anterior afirma en la segunda de estas crónicas: “Las religiones todas son iguales; puestas unas sobre otras, no se llevan ni un codo ni una punta”.¹⁵³ Por otro lado, en el trabajo “La excomunión del padre Mc Glynn” deja establecido este nexo al escribir:

Así hablaba la Iglesia al político: “Dadme esta tierra, esta ley, este derecho exclusivo, yo haré que vote por tu candidato mi rebaño”. Al rico: “Las masas se están echando encima, sólo la Iglesia prometiéndole justicia en el cielo, puede contenerla, es necesario hacer frente a las masas”.

¹⁵¹ *Ibíd.*, t. 18, pp. 328-329.

¹⁵² *Ibíd.*, t. 11, p. 143.

¹⁵³ *Ídem.*, p. 242.

Al pobre: “La pobreza es divina: ¡Qué cosa más bella que un alma fortificada por la resignación! Allá en el cielo se encuentra luego el premio y el descanso”.¹⁵⁴

Martí comprendió el carácter histórico de las religiones, su transitoriedad, al concebirlas en dependencia de las circunstancias histórico-concretas y de la transformación progresiva en la sociedad. Esto se evidencia con claridad en su trabajo “Henry Ward Beecher” cuando expresaba:

Quando las condiciones de los hombres cambian, cambian la literatura, la filosofía, y la religión que es una parte de ella, siempre fue el cielo copia de los hombres, y se pobló de imágenes serenas, regocijadas o vengativas, conforme viviesen en paz [...] o en la esclavitud y tormento, las naciones que las crearon [...]. Cada sacudida en la historia, de un pueblo altera su Olimpo.¹⁵⁵

Esta interpretación está muy relacionada con su comprensión de la esencia histórico-social del hombre. Así en este mismo artículo plantea:

Nada es un hombre en sí y lo que es, lo pone en él su pueblo. En vano concede la Naturaleza a algunos de sus hijos cualidades privilegiadas; porque serán polvo y azote sino hacen carne de su pueblo, mientras que si van con él, y les sirven de brazo y de voz, por él se verán encumbrados, como las flores que lleva en su cima una montaña.¹⁵⁶

Pero Martí no llegó a la total comprensión de las raíces sociales de la religión. Si bien fue meritorio el haber señalado como premisas del surgimiento y mantenimiento de las creencias religiosas: la ignorancia, la dependencia del hombre respecto a las fuerzas de la naturaleza, el engaño de las castas dominantes, los prejuicios, falsos valores y representaciones fantásticas mantenidas por la tradición y transmitidas de generación en generación por la educación familiar y pública; y al hecho de ser la religión

¹⁵⁴ Ídem, p. 245.

¹⁵⁵ Íbidem, t. 13, p. 33.

¹⁵⁶ Ídem, p. 34.

un excelente instrumento ideológico en manos de las clases hegemónicas para someter espiritualmente a los trabajadores. Sin embargo, Martí no llegó a concluir que en las sociedades antagónicas —como era el caso de Cuba colonial— el sentimiento religioso estaba condicionado por la opresión social que sufren las masas trabajadoras, los amplios sectores populares en una sociedad de poseedores y desposeídos, que originan un sentimiento de impotencia, de desesperación, de pesimismo y de desconfianza en sus fuerzas con relación a su presente y a su futuro.

Refiriéndose a esto, Lenin escribió:

La raíz más profunda de la religión en nuestros tiempos es la opresión social en las masas trabajadoras, su aparente impotencia total frente a las fuerzas ciegas del capitalismo que cada día, cada hora, causa a los trabajadores sufrimientos y martirios mil veces más horrorosos y salvajes que cualquier acontecimiento extraordinario, como las guerras, los terremotos, etc.¹⁵⁷

A nuestro juicio, es precisamente aquí donde hay que buscar la clave para comprender porqué Martí propone sustituir la vieja religión por una nueva que estuviera acorde con los nuevos tiempos que vivía la humanidad impulsada por los descubrimientos científicos. Martí, no pudo encontrar un medio más eficaz de luchar contra la religión que no fuera el establecimiento de otra —antítesis de las constituidas— en donde esa necesidad de fe que ve en el hombre encontrará su satisfacción en el campo de la razón y en el conocimiento de las verdades.

No hay dudas de que faltó un conocimiento más profundo de la esencia social de las representaciones religiosas y que, por tanto, esto constituye una limitación en la valoración del problema. Esta limitación también fue propia de todo el materialismo y el ateísmo premarxista, y afín a figuras importantes del pensamiento democrático-revolucionario dentro del cual está ubicado Martí.

¹⁵⁷ V. I. Lenin: "Actitud del partido obrero ante la religión", en *Obras completas*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1960, t. 15.

Una de las más grandes conquistas del ateísmo marxista radica en considerar a la religión como fruto de la opresión socioeconómica y espiritual, y el vincular su desaparición con la liquidación de las relaciones sociales que la engendran. Ahora bien, cuáles son los fundamentos de “esta nueva religión” que plantea Martí y que están acorde con su criterio de que “Hay un Dios: el hombre”.¹⁵⁸

En su folleto *Guatemala*, escrito en 1878, anunciaba que ya estaba surgiendo en América una nueva generación de hombres que llevaría a sus pueblos

[...] no la palabra desconsoladora del Espíritu Santo, sino la palabra de la historia humana, los reactivos de la química, la trilladora y el arado, la revelación de las potencias de la Naturaleza [...]. La nueva religión: no la virtud por el castigo y el deber; la virtud por el patriotismo, el convencimiento y el trabajo.¹⁵⁹

No hay dudas de que a Martí le es caro el término Dios, lo cual halla explicación no solo en el carácter inacabado de su comprensión de este fenómeno sino, además, en el hecho de que las creencias religiosas estaban extendidas dentro de las propias masas con quien tenía que realizar la labor política. Por tanto, sus conclusiones con respecto a la religión eran bastante subversivas.

Por eso es que Martí anticlerical, laico, defensor del libre pensamiento y de la libertad de conciencia —entendida en su sentido más amplio, es decir, como derecho inalienable a creer o no creer— señala que la búsqueda de Dios, en el caso de que alguien sienta esa necesidad, debe operarse libremente, sin sujeción a ningún sistema de dogmas; solo debe llegarse a Dios mediante la razón. Así, en 1890 escribe:

[...] buscará el hombre fuera de los dogmas históricos y puramente humanos, aquella armonía del espíritu de la religión con el juicio libre, que es la forma religiosa del

¹⁵⁸ José Martí: ob. cit., t. 6, p. 226.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, t. 7, p. 120.

mundo moderno, adonde ha de venir a parar como el río a la mar, la idea cristiana.¹⁶⁰

Este criterio unido a su consideración de un Dios no sujeto a verdades preestablecidas y libre de aspiraciones litúrgicas y eclesiásticas lo conduce a no reconocer a la Iglesia como el intermediario, o lo que garantiza la unión del hombre con Dios.

Es evidente que el aspecto más importante de sus nociones sobre la religión es su anticlericalismo militante, pero junto a ello esta concepción de Dios que, poseyendo muchos puntos de contacto con los pensadores de la ilustración, tuvo un carácter progresista en un medio donde predominaba la teología y la escolástica.

Entendemos que al margen de los aspectos débiles dentro de su concepción general, algunos de los escritos de Martí al respecto poseen una utilidad práctica importante aún no explotada para la propaganda ateísta, como es el caso de *La Ilíada*, *Hombre de Campo*, etcétera.

Si las enfocamos con el espíritu creador, creo que son válidas en este sentido las consideraciones hechas por Lenin en su obra sobre el significado del materialismo militante, en donde, valorando la necesidad de utilizar las obras ateas de los revolucionarios del siglo XVIII para la labor educativa con las masas, pese a los elementos no científicos e ingenuos que ellas tuvieran, plantea:

Es necesario dar a dichas masas el más variado material de propaganda atea, relacionarla con los hechos de las más variadas ramas de la vida, abordarlos de una u otra manera a fin de interesarlas, en sacudirlas en todos los aspectos, a fin de despertarlas del letargo religioso, empleando para ello, los más distintos procedimientos, etc.¹⁶¹

A lo que más adelante añade:

[...] las publicaciones agudas y amenas de los viejos ateos del siglo XVIII escritas con talento, que atacan ingeniosa y

¹⁶⁰ Ibídem, t. 12, p. 419.

¹⁶¹ V. I. Lenin: "Sobre el significado del materialismo militante", en *Obras Escogidas*, Editorial Progreso, Moscú, 1961, t. 3, p. 683.

abiertamente al oscurantismo clerical dominante, resultarán a cada paso, mil veces más adecuadas para despertar a la gente del letargo religioso que las exposiciones aburridas del marxismo...¹⁶²

Y prosigue:

No hay absolutamente motivo alguno para temer que el viejo materialismo y el viejo ateísmo queden sin complementar con las correcciones aportadas por Marx y Engels. Lo más importante [...] es saber interesar a las masas [...] en la actitud consciente ante las cuestiones religiosas y en la crítica consciente de las religiones.¹⁶³

A nuestro juicio, hay muchos elementos del anticlericalismo martiano que bien seleccionados y explicados contribuirán a esta labor ideológica. Independiente de que Martí nunca cedió ni un ápice en su rechazo a las religiones existentes, su enfoque político de la cuestión lo llevó, en determinadas circunstancias, a defender y considerar meritoria la actitud de algunos sacerdotes honestos que dentro de la iglesia criticaban sus desviaciones, su parcialidad a las clases dominantes y su insensibilidad ante los males que aquejaban al pueblo. Siempre valoró de positiva esta toma de posición al lado de los oprimidos o de aquellos abanderados de la lucha de sus pueblos. Así se explica el tratamiento que hace de personalidades religiosas tales como Bartolomé de las Casas, Félix Varela, Miguel Hidalgo, Mc Glynn, entre otros.

Hay, asimismo, algunas valoraciones realizadas en sus trabajos que tratan la problemática religiosa en la década del 80 del siglo XIX en Estados Unidos, que pueden ayudar a comprender el creciente proceso actual, donde cada vez convergen creyentes y comunistas en la lucha por la independencia nacional y por el socialismo, así como la llamada teología de la liberación, expresión del espíritu de un sector del clero —sobre todo de los curas párrocos— que forman la izquierda religiosa, opuesta al clero reaccionario que de espaldas al progreso his-

¹⁶² Ídem.

¹⁶³ Ídem, p. 684.

tórico continúa su maridaje con los intereses y doctrinas más retrógradas de la sociedad.

En la actualidad, los partidarios de la teología de la liberación destacan que lo más importante es la eliminación de las causas sociales que originan la explotación del hombre por el hombre y llaman a una acción práctica en esta dirección, lo cual los ha hecho blanco de la represión de los gobiernos reaccionarios y de las presiones por parte de la cúspide de la jerarquía eclesiástica, que los considera en general como desobedientes .

Es interesante conocer cómo Martí en su tiempo ya valoraba aspectos planteados en la actualidad por los partidarios de la teología de la liberación, al referirse a esta “desobediencia” o “deslealtad” a la Iglesia por parte de algunos de sus representantes, lo cual se puede entender cuando expresaba:

¿Quién peca, el que abusa de su autoridad en los casos del dogma para favorecer inmoralmente desde la cátedra sagrada a los que venden la ley en pago del voto que les pone en condición de dictarla, o el que sabiendo que al lado del pobre no hay más que amargura, lo consuela en el templo como sacerdote y le ayuda fuera del templo cómo ciudadano? ¹⁶⁴

Y refiriéndose a los curas párrocos de entonces, curas que hoy son los principales integrantes de la izquierda cristiana, por ser los más vinculados a la masa de trabajadores creyentes, apuntaba:

El párroco, es verdad, debe obediencia al arzobispo en materias eclesiásticas, pero en opiniones políticas, en asuntos de simple economía y reforma social, en materias que no son eclesiásticas. ¿Cómo ha de deber el párroco obediencia absoluta a su arzobispo, si las materias no pertenecen a la administración del templo ni al ejercicio del culto a que se limita su autoridad sobre el párroco? [...] ¿O no ha de tener el párroco más política que la que manda tener su arzobispo, que no es autoridad

¹⁶⁴ José Martí: ob. cit., t. 11, pp. 147-148.

suya política, y cura viene a ser tanto como esclavo que tiemble ante la ira del señor, porque se atreva a abogar con ternura por los desventurados?
¿O el cura ha de renunciar a tener patria?¹⁶⁵

En 1887, al analizar la escisión que se producía en el seno del clero católico como consecuencia de las diferentes posiciones adoptadas por el bajo y alto clero frente a la injusticia y la desigualdad social imperantes en esa sociedad —y pone en dudas “si cabrá de veras la doctrina católica en un pueblo sin dañarlo”, teniendo en cuenta que esta iglesia “ha venido a ser desdichadamente el instrumento más eficaz de los detentadores del linaje humano”—, advierte Martí a la masa de creyentes: “¡Sed católicos, pero hasta el instante en que para serlos tengáis que ser traidores a la patria!”¹⁶⁶

Había concluido que esta Iglesia o tomaba partido a favor del reclamo social de los humildes o vería acelerado su inevitable fin. Y en tal sentido indica:

Todo lo que atormenta o empequeñece al hombre está siendo llamado a proceso, y ha de sometérsele. Cuanto no sea compatible con la dignidad humana, caerá. *A las poesías del alma nadie podrá cortar las alas [...]*. Pero lo que quiera permanecer ha de conciliarse con el espíritu de libertad, o darse por muerto. Cuanto abata o reduzca al hombre, será abatido.¹⁶⁷

A nuestro juicio, Martí consideraba que el verdadero hombre es el que subordina todos los intereses, concepciones y creencias al bienestar y felicidad de su pueblo, al futuro digno de su patria. En aquel momento en que se encontraba enfrascado en las actividades concernientes a la transformación revolucionaria de nuestra sociedad, un profundo optimismo nos legó, cuando dijo, consciente de que en la obra revolucionaria tenían cabida todos:

¹⁶⁵ Ídem, p. 148.

¹⁶⁶ Ídem, p. 249.

¹⁶⁷ Ídem, p. 145.

Tal parece [...] que el ejercicio libre de la razón va a ahorrar a los hombres mucho tiempo de miseria y duda [...] Los hombres parecen determinados a conocerse y a afirmarse, sin más trabas que la que acuerdan entre sí para su seguridad y honra comunes.

Hay una gran trilla de ideas y toda la paja se la está llevando el viento.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Ídem, p. 144.

Elementos de una moral revolucionaria

Este punto no tiene como objetivo tratar el origen de las ideas éticas de Martí, cuya primera manifestación se refleja nítidamente en *El presidio político en Cuba* (1871), ni esbozar siquiera la evolución de sus ideas morales a la par que va evolucionando su pensamiento político-revolucionario. Más bien nos proponemos destacar el papel rector que desempeñó la idea del deber en esta faceta de su pensamiento, y que posee una extraordinaria importancia en el quehacer revolucionario de nuestro pueblo.

El ideario ético martiano tiene como principio fundamental, la realidad histórica que se propuso transformar; por eso propugna una moral práctica para la acción revolucionaria, con la peculiaridad de que entre sus principales objetivos estaba —como plantea el historiador cubano Le Riverend— el educar a unos y convencer a otros de que la revolución no era solo un cambio de nombre sino del hombre¹⁶⁹.

Resulta imposible analizar su concepto del deber, divorciado de su concepto de hombre. Ambos se definen en una relación estrecha. En idéntica situación caeríamos si tratáramos de estudiarlos al margen de su vinculación histórica de la que son reflejo. Por eso, el establecimiento de uno presupone el del otro.

El concepto que Martí tiene del hombre no es abstracto. Martí fue, sobre todo, líder revolucionario y eso hace que los elementos de los que se vale para definir lo que él entiende

¹⁶⁹ Julio Le Riverend: “Martí, ética y acción revolucionaria”, *Anuario martiano*, no. 2, 1970, p. 143.

por hombre, tengan una significación práctica concreta. Lo que define al hombre es el cumplimiento de las exigencias que su tiempo le impone. La exigencia fundamental era darlo todo por la independencia y en ello Martí puso el mayor acento:

Cuando todo tiende a la guerra en Cuba, deséese la o no, el deber de los cubanos es prepararse para la guerra”.¹⁷⁰ De aquí que plantee: “[...] hombre es el que le sale al frente al problema y no deja que otros le ganen el suelo en que ha de vivir y la libertad de que ha de aprovechar”.¹⁷¹

Pero, además, Martí que había vivido en los Estados Unidos —en donde comprueba cómo los valores humanos iban siendo sustituidos por los valores mercantiles, en donde la sinceridad, la honradez, el virtuosismo, el decoro, la dignidad, la solidaridad humana ocupaban cada vez más un lugar secundario en esta sociedad que se deshumanizaba—, pensando en el hombre nuevo que había que crear durante la República, destaca estos valores como principios inalienables de toda condición humana, frente al egoísmo e individualismo burgués.

Martí piensa que el hombre no alcanza su condición de tal encerrándose en sí mismo, contemplando pasivamente los problemas que afectan a los demás, sino proyectándose de manera activa en sociedad, contribuyendo con su esfuerzo a la solución de los problemas sociales. Por eso escribe:

Sólo en el cumplimiento [...] del deber está la verdadera gloria. Y aun ha de ser el deber cumplido en beneficio ajeno, porque si va con él alguna esperanza al bien propio, por legítimo que parezca, o sea, ya se empaña y pierde fuerza moral.

[...] El deber del hombre virtuoso no está sólo en el egoísmo de cultivar la virtud en sí, sino que falta a su deber el que descansa antes que la verdad no haya triunfado entre los hombres.¹⁷²

¹⁷⁰ José Martí: ob. cit., t. 2, p. 31.

¹⁷¹ Ídem, p. 377.

¹⁷² Ibídem, t. 4, p. 350.

Esta concepción está determinada, en gran medida, porque Martí, a pesar de que exalta lo individual en el hombre no lo antepone a lo social: “Nada es el hombre en sí, y lo que es, lo pone en él su pueblo [....]. Los hombres son productos, expresiones, reflejos. Viven en lo que coinciden con su época, o en lo que se diferencian marcadamente de ella”.¹⁷³

No hay duda que estas ideas se aproximan al concepto marxista del hombre como ser social; pero lo que queremos es destacar cómo este concepto constituye el fundamento esencial que utiliza Martí para exigir de cada hombre una preocupación profunda por el bienestar y la felicidad de los demás.

A través de fórmulas morales llama a realizar al hombre, lo que este puede hacer desde el punto de vista de la transformación social. Porque Martí supo que, a pesar de que la sociedad se desarrolla por leyes objetivas, estas no se cumplen al margen de la actividad de los hombres. Por eso plantea:

La humanidad asciende cuando adelanta. No es que la fuerza del progreso esté en la tierra escondida; no es que la recibamos por una ley lógica y fatal. Es fatal el progreso (entiéndase, regido por leyes) pero está en nosotros mismos. Nosotros somos nuestras leyes; todo depende de nosotros.¹⁷⁴

Incluso, a propósito de las relaciones existentes entre las grandes personalidades y la historia, Martí definió en sus trabajos acerca de Bolívar y San Martín, que estos pudieron dirigir los acontecimientos históricos en cuanto obedecieron las leyes de la historia.

Martí sabía que lo que se proponía como proyecto revolucionario era una tarea compleja; más que la independencia le preocupaba su ideal de República libre de explotación, democrática y antimperialista. Por eso utilizó preceptos morales con el objetivo de unificar acciones comunes de diferentes sectores sociales para lograr lo primero: la independencia. Así escribe en su artículo “Vengo a darte patria”:

¹⁷³ Ibídem, t. 13, p. 34.

¹⁷⁴ Ídem.

[...] los que en la vida verdadera se han graduado de hombres [...] ¡Defenderán la independencia primero, la república en la independencia, la independencia en la república. Porque no es que desconozcamos nuestros peligros: los peligros de la soberbia (de la minoría poseedora) [...] y los peligros del ejemplo funesto de la gloria personal (el caudillismo, la tiranía).¹⁷⁵

Para Martí, que siempre pensó que al decir hombre se habían dicho ya todos los derechos

[...] en este mundo no hay más que una raza inferior: la de los que consultan, antes que todo su propio interés, bien sea del de su vanidad o el de su soberbia o el de su peculio: ni hay más que una raza superior: la de los que consultan, antes que todo, el interés humano.¹⁷⁶

Porque para Martí “el verdadero hombre no mira de qué lado se vive mejor, sino de qué lado está el deber; y ése es el verdadero hombre, el único hombre práctico, cuyo sueño de hoy será la ley del mañana”.¹⁷⁷

Este deber consistía en los años gloriosos de la década del 90 —cuando el pueblo de Cuba derramaba la sangre de sus mejores hijos por liberarse del yugo español—, en prepararse para la contienda nacional-liberadora, en empujar sin flaquezas el carro de la guerra necesaria e inevitable sin escatimar esfuerzos, ni temerle a los sacrificios;

[...] porque el que haya puesto los ojos en las entrañas universales, y visto hervir los pueblos, llameantes y ensangrentados, en la artesa de los siglos, sabe que el porvenir, sin una sola excepción, está al lado del deber.¹⁷⁸

Martí no cesó de combatir a los vacilantes, indecisos, a los que desconfiaban del triunfo; pero consciente de que la labor era unir, fundir, no dividir en aquel momento decisivo de la independencia, propugna no la condena simple y anuladora, sino la

¹⁷⁵ *Ibíd.*, t. 2, pp. 256-257.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, t. 4, p. 325.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, t. 4, p. 247. [El subrayado es del autor de este libro. *Nota del Editor*]

¹⁷⁸ *Ídem.*

curación con el ejemplo. De ahí que en su artículo “La lección de un viaje”, publicado en *Patria*, el 23 de septiembre de 1893, nos revele la función educativa que debe desarrollar el Partido Revolucionario Cubano, además de ser el elemento aglutinador, organizador y rector de la Revolución.

Sin embargo, el cumplimiento del deber a que llama Martí no se limita a las tareas que se deben realizar ante la guerra y durante su desarrollo, sino que contiene futuro, alcanza el momento de la República, el escenario de la Revolución. Y esto posee una importancia singular, porque para Martí la Revolución ha de fundar una patria y ha de crear a un hombre diferente, que debe pensar diferente y que debe tener una moral diferente. Un hombre nuevo, que debe poner su inteligencia y su talento al servicio de los demás.

No hay duda, de que estas ideas contienen un mensaje ideológico de gran calibre. Nadie mejor para corroborarlo que el hombre de quien dijera Fidel que “constituyó por sus virtudes lo que puede llamarse un verdadero modelo de revolucionario”,¹⁷⁹ el Guerrillero Heroico. Decía el Che:

Martí nos enseñó esto a nosotros también. Nos enseñó que un revolucionario, un gobernante, no pueden tener ni goces, ni vida privada, que debe destinarlo todo a su pueblo, al pueblo que lo eligió, y lo manda a una posición de responsabilidad y de combate.¹⁸⁰

En general, este deber significa también la lucha contra la injusticia en cualquier parte donde esta se manifestara y por el triunfo de la verdad por encima de todas las cosas, verdad que se revela mejor, a su juicio, a los pobres, a los que padecen. Esto constituye una manifestación de la universalidad de su pensamiento, teniendo siempre en cuenta que para él, Patria es Humanidad.

¹⁷⁹ Fidel Castro: “Discurso pronunciado en la velada solemne en memoria del comandante Ernesto Guevara”, Plaza de la Revolución, 18 de octubre de 1967.

¹⁸⁰ Ernesto Guevara: “José Martí”, *Siete enfoques marxistas sobre José Martí*, Editora Política, La Habana, 1978, p. 75.

En muchos escritos de Martí está presente la crítica al hombre superfluo, al que no va a las esencias, a las raíces de las cosas. Y en esto, según él, debe distinguirse el revolucionario íntegro, ya que “radical no es más que eso: el que va a las raíces. No se llame radical *quien no vea las cosas en su fondo. Ni hombre, quien no ayude a la seguridad y dicha de los demás hombres*”.¹⁸¹

Hemos subrayado la última parte de la cita para destacar el criterio martiano de que el hombre debe ser capaz de luchar por el bienestar de sus semejantes y morir si es necesario, ya que el hombre que muere en el cumplimiento de su deber vive eternamente.

Morir no es nada, morir es vivir, morir es sembrar. El que muere, si muere donde debe, sirve. En Cuba, pues ¿Quién vive más que Céspedes, que Ignacio Agramonte? Vale y vivirás. Sirve y vivirás. Ama y vivirás. Despídate de ti mismo y vivirás. Cae bien y te levantarás.¹⁸²

Para Martí, “cuanto reduce al hombre, reduce a quien sea hombre”.¹⁸³ Estas ideas que reflejan un enorme sentido de la solidaridad humana son profundas raíces en su lucha contra el colonialismo español y la amenaza del naciente imperialismo yanqui, de su conciencia latinoamericanista. Porque Martí más que cubano se sintió hijo de América.

Para Martí, el deber ha de cumplirse sencilla y llanamente, ya que “es costumbre de esta época revolucionaria hacer lo que se debe y no alardear de ello”.¹⁸⁴ Y este criterio, en cuyo fondo se encuentra un llamado a la modestia, tiene como base el hecho de que el primer deber de un hombre, para él, es ser un hombre de su tiempo y, en correspondencia, enfrentarse a los problemas que le plantea su realidad con espíritu de resolverlos.

Por lo tanto, su noción del deber está exenta de abstracciones y le es ajeno todo matiz contemplativo. Basta recordar

¹⁸¹ José Martí: ob. cit., t. 2, p. 337.

¹⁸² *Ibíd.*, t. 21, p. 370.

¹⁸³ *Ibíd.*, t. 2, p. 337.

¹⁸⁴ *Ídem*, p. 436.

sus palabras cuando decía que “la mejor manera de decir es HACER”.

Este concepto del deber, así como su pensamiento ético en general, tiene una vigencia extraordinaria hoy, y la lógica de ello es demasiado evidente: la Revolución de Martí comenzó en el 95 y es la que vivimos actualmente.

Para los que defendemos nuestro proyecto social, nada mejor, fieles a ese gran legado ideológico, que pensar como lo hacía el Maestro: “Si de algo serví antes de ahora, ya no me acuerdo; lo que yo quiero es servir más”.¹⁸⁵

¹⁸⁵ *Ibíd.*, t. 7, p. 97.

Índice

- 5** **La pasión martiana de un filósofo**
- 15** **Introducción a la primera edición**
- 17** **Algunas consideraciones acerca del proceso de formación del ideario martiano: Cuba, España, América Latina y Estados Unidos**
- 51** **Concepción general del mundo**
 - 61** **Dualismo alma-cuerpo**
 - 66** **Hombre universo**
 - 69** **El problema de la cognoscibilidad del mundo**
- 81** **El conocimiento científico**
- 90** **La noción de Dios y las religiones**
- 108** **Elementos de una moral revolucionaria**

De 1995 es la primera edición de *Elementos de la cosmovisión martiana*, del Dr. C. Antonio Escalona Delfino; otra muestra de la presencia de los estudios martianos en el Alma Mater oriental. El autor explora en las *Obras completas* del Maestro elementos conceptuales referidos a la naturaleza o a la sociedad que permitan construir una imagen general de cómo Martí veía el mundo. Tiene aún mucho que decir el Apóstol en este tiempo y Escalona así lo demuestra. Afirma que lo característico de las ideas filosóficas de José Martí está en la evolución progresiva que experimentaban hacia las posiciones del materialismo, proceso interrumpido por una prematura muerte. Fue un idealista –afirma el investigador– en tránsito hacia posiciones cada vez más exactas y científicas del universo.

La publicación de este volumen fue resultado de un largo proceso en defensa de las posturas filosóficas de Martí. El texto llega a ser tan potable y claro como “el monte de espumas” de los *Versos Sencillos*, pero si esto no es suficiente para llegar al libro, el prólogo de la Dra. C. Lídice Duany Destrade ofrece las claves para su comprensión y estudio por estudiantes y especialistas.

ISBN:978-959-207-702-7



Ediciones UO