

La independencia del colonialismo: José Martí y los basamentos de la nación cubana

Ofelia Schutte

Profesora. Universidad del Sur de la Florida en Tampa, Estados Unidos.

Es imposible narrar la historia de Cuba como nación independiente sin resaltar la extraordinaria influencia de los ideales políticos y del compromiso revolucionario de José Martí. El papel fundacional de Martí se ha preservado en proporciones casi santificadas al honrarsele como el *Apóstol de la Patria*. Es indudable que el sacrificio de su vida en defensa de la independencia de Cuba del colonialismo español hace que su muerte se asemeje a cierta clase de martirio que se suele asociar con santos y mártires. Sin embargo, todo el mundo reconoce que Martí fue un brillante estratega político, el arquitecto de la batalla de una segunda generación cubana en la última década del siglo XIX por obtener la independencia política.

Siguiendo el enfoque de algunas recientes investigaciones sobre Martí, centraré mi atención en cuestiones más terrenales, como su genio político, su discurso y sus empeños, en un intento de ordenamiento de algunos de los elementos claves de su visión y filosofía políticas. En oposición a aquellas interpretaciones que ven a Martí fundamentalmente como estratega y organizador político, argumentaré que hay una base ontológica en la filosofía política de Martí, específicamente

una que se fundamenta en su estudio de la filosofía post-kantiana en la década de 1870. Mi propuesta es que, a medida que el pensamiento martiano maduraba en las siguientes décadas, ese pensamiento puede, en sentido general, considerarse compatible con un enfoque de la filosofía política y social a partir de la izquierda hegeliana, aunque no estrictamente circunscrito a él. A través de un estudio de las más tempranas convicciones filosóficas de Martí, su discurso fundacional, «Con todos y para el bien de todos», de 1891, y su artículo de 1893 «Mi raza», pretendo demostrar que hay suficientes elementos en la visión política de Martí para elaborar una interpretación desde la izquierda hegeliana.

Mi análisis expone tanto la coherencia del punto de vista filosófico de Martí con su práctica política, como la extraordinaria y hasta ahora insuficientemente explorada relevancia de la filosofía idealista post-kantiana para su pensamiento nacionalista anticolonialista. Gran parte de mi lectura se centra en cuestiones filosóficas que enlazan su ética con su pensamiento sociopolítico.

Con el fin de facilitar la comprensión del basamento filosófico de Martí en su visión de la nación cubana,

resulta útil distinguir dos tipos de interrogantes. La primera se refiere a la manera en que Martí entendía el liderazgo o gobierno legítimo, sus puntos de vista sobre la educación, la guerra y la paz, la raza y la etnicidad, los grupos sociales, y el carácter social del pueblo cubano tal y como él lo describe. La segunda refiere cuestiones de principios. Por ejemplo, ¿cuáles parecen guiar la visión martiana sobre el amor, la armonía, la creatividad, la belleza, el bien, la naturaleza, la ética del sacrificio y otros? Es el segundo tipo de interrogante la que orienta mi investigación, dado que el objetivo es presentar una perspectiva filosófica del pensamiento de Martí que, por su naturaleza política, exige que se relacionen los principios abstractos con la acción política.

Martí no era un pensador sistemático en términos de pensamiento disciplinario. Dicho de otra manera: no era, ni aspiraba a ser, un filósofo ni un teórico sociopolítico. A pesar de lo cual, parece haber una coherencia entre los principios que invocaba y las aplicaciones prácticas que ofrecía para varios problemas que encontraba a diario en su accionar político. Hay varias interpretaciones que se ofrecen como explicación de esta correspondencia. Dentro del bando de los escépticos, algunos creen que solo hay que explicarla a nivel retórico. En otras palabras, el escéptico puede llegar a reconocer que existe una correspondencia entre el reclamo metafísico de Martí por un universo armónico y el cuidado excepcional que tomaba en justificar la guerra contra el colonialismo español, de forma que no quebrantara este principio. Pero puede argumentar que esta correspondencia es, fundamentalmente, una actuación discursiva dirigida a convencer a su auditorio de lo justo y apropiado del esfuerzo en aras de la guerra.

Es también posible —sin intentar convertir a Martí en una figura santa o dogmática— sostener que, aunque su retórica estaba indudablemente dirigida a obtener resultados concretos con el fin de llevar a cabo una guerra y ganarla, él era esencialmente sincero en los principios y creencias que invocaba para justificar la organización y la acción políticas. O, dicho de manera menos subjetiva, puede decirse que las explicaciones discursivas de los principios en que se basa para justificar sus valores parecen ser relativamente consistentes a lo largo del tiempo. Este es el tipo de punto de vista que me gustaría defender, al menos en relación con algunas cuestiones que se revelan en su pensamiento social y político. Además, cuando consideramos que la consistencia de sus explicaciones no es algo fácil de alcanzar, ni siquiera para los filósofos, el hecho —si es un hecho— de que las explicaciones de Martí de lo bueno o de lo noble muestran cierta consistencia a lo largo del tiempo, al menos nos da derecho a desenterrar,

y a seguir hurgando en la base epistemológica de lo que pudiéramos llamar su filosofía política y social.

Comienzo por las cuestiones relacionadas con los principios, entendiéndose que, dada la vastedad y complejidad de la obra martiana, una vez que nos asomemos a algunas de las aplicaciones prácticas de sus políticas, puede que resulte apropiado volver a nuestras premisas y hacer algunas modificaciones, o añadir más calificadores. Para comenzar en este punto, el pensamiento de Martí necesita ser situado en el contexto de la filosofía idealista post-kantiana, a la cual estuvo expuesto mientras fue estudiante universitario principalmente en Zaragoza, España, donde estudió Derecho, Filosofía y Literatura entre los años 1873 y 1874. En el «Cuaderno de Apuntes» del volumen 21 de las *Obras Completas*, es fácil apreciar el legado de la Ilustración europea, en especial tal como era interpretada a través de una tradición idealista teísta (cristiana) y también racionalista (postescolástica). Las notas de Martí muestran la influencia de la filosofía del krausismo en España durante este período. Christian Frederick Krause (1781-1832) fue un filósofo alemán post-kantiano cuyas obras se difundieron en España por Julián Sanz del Río, quien impartió Historia de la Filosofía en la Universidad de Madrid, entre 1854 y 1869, pocos años antes de la llegada de Martí a España en 1871. El krausismo se conoce como la filosofía y metafísica del «racionalismo armónico».¹ La concibió Krause como alternativa a las filosofías de Kant, Fichte, Schelling y Hegel, aunque tomó, eclécticamente, de muchas de ellas. El krausismo se caracterizó por una fe extrema en la razón, junto con una fe en Dios como el principio rector del universo. En sus ramificaciones éticas estuvo marcado por una forma altamente idealista de humanismo (en última instancia, un humanismo deísta). Sin embargo, la Iglesia católica se le opuso, y en 1865 incluyó *El ideal de la humanidad*, de Sanz del Río en el *Índice de libros prohibidos*.²

Se sabe que Martí elogió tanto a Sanz del Río «el magno hombre don Julián Sanz del Río»³ como a *El Ideal...*, durante la década de 1870, aunque su pensamiento se movía en dirección más compleja y aplicada.⁴ Aun así, Martí identificaba y elogiaba a un krausista cuando lo encontraba. Por ejemplo, en un artículo publicado en Nueva York tan tardíamente como en 1889, describía al intelectual krausista conservador Antonio Bachiller y Morales, en Cuba, como «maestro al fin de su ciencia querida, donde él ve juntas, con la armonía de Krause, la razón del hombre y la autoridad de Dios».⁵ Según Sánchez de Bustamante, el krausismo cubano, a diferencia de la versión española, era conservador. Para poder ubicar en su perspectiva los comentarios de Martí tenemos que subrayar que en sus *Obras Completas* se encuentran diez veces más

referencias a Ralph Waldo Emerson que a Krause. En tanto que la admiración de Martí por algunos aspectos de la filosofía krausista resultaban evidentes durante la década de 1870, ya en las de 1880 y 1890 el sustrato filosófico de su pensamiento adquirió un carácter idealista más genérico, uno que él empleaba para tratar las cuestiones políticas que priorizaba.

No obstante, desde una perspectiva histórica y filosófica, resulta muy interesante observar la manera en que Martí respondía a la filosofía alemana kantiana y post-kantiana. En 1877, cuando enseñaba Historia de la Filosofía en Guatemala, escribió: «Yo tuve gran placer cuando hallé en Krause esa filosofía intermedia, secreto de los dos extremos, que yo había pensado en llamar Filosofía de relación».⁶ La referencia a los dos extremos es a una filosofía subjetiva y una objetiva. La primera atribuida a Fichte y la última a Schelling. Martí expresa admiración por el logro de Hegel al relacionar sujeto y objeto —estamos hablando de su metafísica y su epistemología—, pero la admiración que expresó por Krause la sobrepasa. Martí expresa:

Kant —Idealista platoniano— quiso el ciudadano universal.— /Elaboración del conocimiento.

Fichte examina el sujeto y se detiene en él./ Schelling lo identifica con el objeto. /Hegel —y esto es grande— los pone en relación. /Krause —y este es más grande y completo, estudia al sujeto, al objeto y la manera con que se unen: relación.⁷

Martí encuentra más aceptable la explicación de Krause de la unidad de sujeto y objeto, que la de Hegel. Para el fin que se propone la discusión siguiente, sin embargo, es importante señalar que él tenía una alta opinión de este último. Mi punto de vista es que, bien sea directa o indirectamente —y muy probablemente sea esto último— tenemos que tener a Hegel en mente, a medida que vayamos analizando con más detalle alguna de las corrientes de interpretación que caracterizan la recepción de la filosofía política de Martí hasta nuestros días, y que se contradicen unas a otras.⁸

Para volver a sus tempranos intereses filosóficos, un tema recurrente en las notas fragmentarias de Martí a partir de la década de 1870 es la unidad metafísica de conocimiento y ser, que a la vez, es la fuente y el punto final de la diversidad.

Lo común es la síntesis de lo vario y a Lo Uno han de ir las síntesis de todo lo común; todo se simplifica al ascender [...] Todo va a la unidad, todo a la síntesis [...] un sol se vierte en inúmeros rayos; de lo uno sale en todo lo múltiple, y lo múltiple se refunde y se simplifica en todo en lo uno.⁹

Para este tipo de metafísica deísta idealista, que pudiera aplicarse a Krause, todos los diferentes órdenes del ser y el conocimiento que cada uno evoca, conjuntamente se elevan hacia Dios en «el universal sublime armónico sintético conjunto».¹⁰

La unidad sintética de lo uno y lo múltiple, la idea de que lo común (o quizás lo que es común a través de las diferencias) es una síntesis de lo diverso, y de que hay diferentes órdenes de esta, de manera que de las muchas síntesis de lo común puede alcanzarse una unidad superior en lo Uno, llevan a Martí a señalar que la diversidad no tendría sentido por sí misma, sin la unidad, o la parte sin el todo. Si quitamos el nombre de Dios de las notas del joven Martí sobre metafísica, y simplemente dejamos las descripciones que atribuye al ser supremo, lo Uno, la verdad universal, etc., este es un tema metafísico que recorre toda la filosofía idealista alemana de la Ilustración, desde Kant hasta Hegel. En relación con la cuestión de la guerra y la paz, hay una diferencia de opinión entre las ontologías de Kant y Hegel. En tanto que el racionalismo crítico kantiano se adhiere a la paz universal —lo que tal vez fue lo que Martí caracterizara como «el ciudadano universal» en sus notas de 1877—, el idealismo dialéctico de Hegel pone en un primer plano la recurrencia de la lucha antitética a medida que la humanidad avanza hacia formas de síntesis más elevadas y racionales. Martí parece haber tomado de ambas perspectivas en sus últimos años mientras elaboraba la teoría de la *guerra necesaria*.

No estoy sugiriendo que podamos confiar totalmente en lo que queda de las notas filosóficas de Martí de la década de 1870 para explicar los principios que asumió en la de 1890 cuando forjó el Partido Revolucionario Cubano (PRC) con el fin de librar la guerra final por la independencia de Cuba. No es solo que la amplitud y profundidad de sus conocimientos crecieran exponencialmente a medida que pasaban los años, sino que, en realidad, ¿quién de nosotros querría que las acciones o decisiones de nuestros años de madurez se explicaran en términos de notas fragmentarias que datan de nuestros días de estudiantes o de recién graduados? Sin embargo, se adecua el Martí maduro, líder político y organizador del PRC, con el joven Martí y su afinidad con una visión del universo en la cual las partes no puedan ser comprendidas fuera del todo, y donde la diferencia y la diversidad, más que conducir a la fragmentación, ofrezcan una promesa de comunidad, síntesis o unidad que «elevatoria» sus significados individuales a un nivel digno de comprensión racional o universal. La idea que encontramos recurrentemente en el pensamiento político de Martí, la de que el universo político está desequilibrado y que es absolutamente urgente devolverle el equilibrio, puede apreciarse como una manifestación en la esfera de la política, de las prioridades que tenía dentro de su concepción del orden del cosmos y del orden moral.

En la actualidad, cuando el idealismo de la Ilustración ya no opera como ideología dominante, y cuando la totalidad, la universalidad y la síntesis son percibidas por

Cuando la totalidad, la universalidad y la síntesis son percibidas por muchos intelectuales (especialmente los posmodernistas) como instrumentos del terror ideológico, no sorprende que la síntesis que Martí elaboró en relación tanto con el significado de la nación cubana como con las formas de llegar a ella, les parezcan sin fundamento.

muchos intelectuales (especialmente los posmodernistas) como instrumentos del terror ideológico,¹¹ no sorprende que la síntesis que Martí elaboró en relación tanto con el significado de la nación cubana como con las formas de llegar a ella, les parezcan sin fundamento. Como producto de su tiempo, requiere de un esfuerzo especial leer a Martí —a pesar de la altura de su visión que le permitió trascenderlo y hablarnos hoy— y, a la vez, mantener una lectura crítica de lo que su locación histórica le impedía comprender cabalmente. (La misma reflexividad se aplica a nosotros, que lo leemos hoy a través de cristales del siglo XXI). No debemos apresurarnos demasiado en rechazar su idealismo o su inclinación por los conjuntos sintetizados. Más bien debemos recordar que, para Martí, mientras el todo parece evocar un nivel más alto de la realidad y de la unidad que el de las partes, aun así no hay todo sin que sus elementos se mantengan preferentemente en equilibrio armónico y equitativo. Y más importante aún: en su posición, si los elementos no están en equilibrio, su realineamiento requiere que se les preste especial atención a los particulares y a las relaciones entre ellos. Miremos entonces algunos de los particulares de sus programas sociales y políticos con respecto al lugar de Cuba en América, teniendo siempre en cuenta que estos no son fines en sí mismos, sino que, como él afirmara de vez en cuando, son parte de una visión cósmica que va más allá de América hasta alcanzar a toda la humanidad.

«Con todos y para el bien de todos»

Este famoso discurso se pronunció en Tampa, ante emigrados cubanos, el 26 de noviembre de 1891. Según palabras de la famosa poeta e investigadora cubana Fina García Marruz, este es «sin duda el más importante de sus discursos revolucionarios». ¹² De hecho, solo si miramos a los orígenes del PRC en Tampa y Cayo Hueso podemos comprender y apreciar a cabalidad la filosofía política de Martí.

El discurso es importante por distintas razones. En primer lugar, cronológica y psicológicamente, para Martí y para los cubanos en el extranjero, da inicio a la última etapa, de articulación de los objetivos que

movilizarían a los cubanos en un esfuerzo total, unido, para derrotar al gobierno de España sobre la Isla. En segundo lugar, el discurso está dirigido, entre otros, al ala más radical de la comunidad de emigrados, que incluía a los tabaqueros del área de Tampa, y esto le permite a Martí llevar su mensaje a los sectores más humildes de la comunidad, un grupo importante para él, porque sus necesidades políticas radicalizan las de los sectores con mejor situación económica. Las comunidades de emigrados de Tampa, Cayo Hueso y Ocala, en la Florida, daban así a Martí una energía que no le dio ninguna otra comunidad durante este período. Dos días después de su importante discurso, antes de su salida de esa ciudad, las «Resoluciones» fueron aprobadas por la comunidad de emigrados de Tampa, en aras de un esfuerzo conjunto para crear una república cubana «con todos y para el bien de todos». Estas resoluciones constituían el fundamento para el documento de gobierno conocido como «Bases del Partido Revolucionario Cubano», fundado por Martí y por los emigrados cubanos residentes en la Florida para llevar adelante la revolución.¹³ El PRC fue ratificado en Cayo Hueso el 5 de enero de 1892, y a él se le unieron formalmente las comunidades de cubanos y puertorriqueños de Nueva York, el 10 de abril de 1892. El propósito declarado del partido era alcanzar para Cuba la independencia de España y ayudar a la de Puerto Rico.¹⁴

En tercer lugar, y más significativamente desde un punto de vista filosófico, el discurso esbozó los principios morales y políticos que él consideraba guías para el esfuerzo por la liberación nacional. Como han señalado los historiadores, los cubanos de la Isla y de las comunidades de emigrados no estaban unidos en lo relativo a sus valores políticos, ni en sus concepciones del nacionalismo.¹⁵ Fue un reto fundamental para Martí crear un frente unido lo suficientemente fuerte para resistir una guerra de liberación nacional —o sea, lo suficientemente fuerte como para que personas de diferentes opiniones políticas estuvieran dispuestas a sacrificar sus vidas por una causa común. Si en verdad su perspectiva metafísica sobre la existencia lo había predisposto a buscar la unidad en la diversidad (incluso en elementos en oposición), y estaba profundamente

consciente de las diferencias políticas entre los cubanos, tenía sentido que escogiera un principio que, vinculando la ética y la política, le permitiera fundamentar su visión de la unidad. La ética, en este caso, era capaz de proporcionar un principio de unidad más universal que la política, así como una máxima universal para la acción.

El bien mayor, el objetivo final que Martí declara como la base y principio de la sociedad cubana que la comunidad de emigrados de Tampa estaba en proceso de fundar, su ley moral fundamental y, a la vez, su valor cultural más elevado, es nada menos que lo que él llama «la dignidad plena del hombre».

Porque si en las cosas de mi patria me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un bien fundamental que de todos los del país fuera base y principio, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ese sería el bien que yo preferiría: yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre.¹⁶

Martí no establece esta ley desde lo alto, evocando a un ser divino, ni la basa, como hizo Kant, en el imperativo categórico de la razón. En su lugar, la declara a modo de expresión performativa de tal imperativo categórico. «Yo quiero que...» nos recuerda el famoso argumento de Kant en sus *Fundamentos de la metafísica de la moral*, en el sentido de que uno debe siempre actuar de manera tal que la máxima por la cual guía sus actos pueda sostenerse como ley universal de la razón. En realidad, lo que Martí desea es una práctica cultural performativa de los cubanos (el culto de los cubanos) cuyo fin fuera la materialización de una vida de dignidad plena para cada persona.¹⁷ Al situar el imperativo en un marco cultural, ennoblece la particularidad de la vida cultural cubana con la universalidad de una máxima ética indiscutible. Objetivamente hablando, considera este principio tan fundacional que afirma que sin él, otros bienes serían inseguros o falaces. Tan universal lo considera que su universalidad queda afirmada por lo menos en dos sentidos diferentes. Primero, como he citado, es el fundamento y principio de *todos los otros bienes* («que de todos... fuera base»). En segundo lugar, tal como él mismo añade inmediatamente después de la oración antes citada, debe ser un bien que se extienda a todo ser humano, de manera tan prioritaria que donde se halle en falta, se sienta su ausencia como una ofensa a toda persona «verdadera». «En la mejilla ha de sentir todo hombre verdadero el golpe que reciba cualquier mejilla de hombre».¹⁸ La afirmación de Martí es una resonante denuncia al colonialismo, el racismo, la esclavitud, y toda forma de inhumanidad del hombre contra el hombre.

A pesar de esto, hay una tensión que ni él ni sus contemporáneos percibieron, entre la articulación que hace Martí de lo universal y el bien más elevado, la dignidad humana, y la forma en que lo cualifica, a nivel preformativo, como la práctica de la subjetividad masculina. Porque, aun si eso no contradice la formulación del principio más elevado de Martí, permitiendo que demos una versión de género inclusiva, o sea, si la propia máxima no se contradice si se replantea como el culto de los cubanos y cubanas a la dignidad plena *del ser humano* (o de la persona humana), este replanteo no se corresponde del todo con las imágenes y afirmaciones que emplea Martí a medida que continua impartiendo su mensaje. En la única referencia a las mujeres que aparece en este párrafo, afirma que «o la república tiene en su base el carácter entero de cada uno de sus hijos [...] la pasión, en fin, por el decoro del hombre, —o la república no vale una lágrima de nuestras mujeres ni una sola gota de sangre de nuestros bravos».¹⁹ Es típico de Martí pensar en las mujeres como apoyo emocional de los hombres, estos últimos representados en la clásica posición de la Ilustración occidental como sujetos libres luchando por un mundo de libertad. Resulta mucho más difícil sustentar un sentido inclusivo de género en la máxima de Martí cuando leemos estas líneas.

Una vez que Martí comienza a particularizar su principio universal, en el lenguaje del «golpe» en la mejilla de una persona, y cómo el «verdadero hombre» reaccionará ante la conciencia de esto, solo un punto de vista diferente —uno que preste atención al problema de la construcción social y cultural de la diferencia de sexos— podría ayudarnos a articular el principio de Martí como válido para la población total de los cubanos (como seguro fue su intención), no solamente para los miembros masculinos de dicha población. En una lectura que preste atención a la diferencia de sexos, la sensibilidad de Martí ante el abuso corporal de otro ser humano (o ante el abuso psicológico) tendría que reconocer la cuestión de *la mujer golpeada*, que nos lleva al lenguaje de la violencia contra las mujeres y a la defensa de estas ante semejante hecho. Creo que Martí la denunciaría en los términos categóricos más fuertes, pero este no es un tópico que, de manera alguna, lleve a un primer plano en este párrafo. De hecho, después de referirse a la verdadera hombría como algo que requiere que cada uno sienta el golpe en la cara de otro ser humano, afirma: «Levántese por sobre todas las cosas esta tierna consideración, este viril tributo de cada cubano a otro».²⁰

A la vez que destaca el «tierno» —y, por tanto, convencionalmente «femenino»— aspecto de cuidar del dolor que pueda ser infligido en la cara (o cuerpo) de otro ser humano, Martí simultáneamente llama a esta ternura «este viril tributo de cada cubano (masculino) a

otro...», colocándolo así, de inmediato, bajo el signo de la masculinidad. No hay duda de que el *ethos* que invoca Martí se presenta desde una posición que se identifica como masculina, al igual que no hay duda de que estipula que el lugar específico donde él desea que este *ethos* sea adoptado, colectivamente, como fundamento de los valores nacionales es en la república de Cuba, liberada.

En las oraciones que he citado, Martí hace referencia cinco veces al hecho de que este bien supremo es el indicado para los cubanos y para Cuba específicamente. Una lectura cuidadosa de este fragmento demuestra que el principio universal que Martí invoca es «la dignidad plena del hombre», representada solo una vez en términos universales, específicamente cuando afirma que un hombre «verdadero» debe sentir en su mejilla el golpe que reciba otro hombre en la suya, sin especificar nacionalidades. Los cubanos, según la visión martiana, pondrán en práctica este principio universal. Lo que significa, aparte del discurso nacionalista de Martí, es que hay un componente transnacional en este principio. Porque si el dolor de la opresión de cualquier ser humano debe ser sentido por «todo hombre verdadero», de esto se deriva que, dada la opresión del pueblo cubano por el colonialismo español, la causa de la independencia de Cuba de España debe ser apoyada por las personas que tengan una buena conciencia moral dondequiera que residan, incluyendo España. De hecho, desde los primeros momentos de la publicación en España de *El presidio político en Cuba* (1871), Martí invocaba a los españoles de buena voluntad a oponerse al dominio colonial represivo de su gobierno en la Isla.

Las consecuencias lógicas del principio universal del bien supremo, evocado por Martí, no terminan ahí. También significa que si el culto a la dignidad plena del ser humano va a ser la piedra fundacional de la nación cubana, los cubanos se pondrán al lado (por supuesto, hasta el grado en que sea posible) de los oprimidos de todas partes del globo terráqueo, de manera que, después, todos puedan alcanzar la dignidad plena a la que se refiere Martí, sin impedimentos. En resumen, la noción «con todos y para el bien de todos», en la medida en que prioriza y se apoya en un principio moral fundamental, que, como tal, se aplica transnacionalmente, no solamente funciona como una visión moral dirigida a la consecución de la independencia política, sino también como *ethos* cultural a través del cual los cubanos puedan interrelacionarse más allá de las fronteras nacionales con otros individuos y pueblos de todas partes del mundo.

Paralelamente, es importante, sin embargo, recordar que la idea de la dignidad plena del ser humano puede ser abordada de diferentes maneras (incluso antitéticas). Por tanto, está necesariamente sujeta a diferentes

interpretaciones o perspectivas. Anteriormente he aludido a la forma en que Martí introduce esta noción en «Con todos...» bajo la forma de una declaración performativa. Más aún, esto coloca la máxima que el filósofo Immanuel Kant calificó como «imperativo categórico», dentro de una matriz sociocultural. Martí la llama el «culto a la dignidad plena del hombre». Se le puede llamar *ethos* cultural, si se quiere; si lo es, su significado es mucho más hegeliano —o sea, históricamente permeado— que kantiano; o sea, un imperativo categórico de la razón. No obstante, es precisamente la ubicación cultural reconocida de esta noción *en circunstancias concretas*, lo que revela las diferentes lecturas a través de las cuales es posible interpretarla, y de hecho se interpreta.

Para muchos, «la dignidad plena del hombre» evoca la creencia de que Dios creó al hombre a su imagen, como han enseñado el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Y, de nuevo, dentro de una perspectiva religiosa puede haber interpretaciones de la dignidad humana, en un sentido político, desde la derecha, el centro o la izquierda. De manera que pueden surgir combinaciones de significados. Para otros, la plena dignidad humana se vincula más con los preceptos universales de una vida de razón y justicia. De este modo, se coloca dentro de la tradición secular humanista, compatible con el ateísmo. Para otros más, la máxima sustenta la dignidad del trabajo, un tema que está casi siempre presente en los discursos revolucionarios de Martí en este período. Para el feminismo, la dignidad plena del hombre es inconcebible sin la dignidad plena de la mujer, entendiéndola fuera del marco de lo masculino. Lo atractivo de la máxima de Martí descansa claramente no solo en los vehementes pensamientos y profundos sentimientos que evoca, sino en el amplio espectro de humanismos que provocan sus palabras. La vinculación entre esta máxima y el código masculino de virtud y honor que Martí asociaba con ella, no es una relación necesaria, como aparentemente él pensaba. Yo sugeriría que más bien es contingente, influenciada por factores sociales, políticos, económicos e históricos que varían con el paso del tiempo y en distintas situaciones culturales. En la esfera de la política cultural, a menudo se encuentran cuestionamientos del significado e implicaciones de esta máxima. Por ejemplo, hay un sólido argumento si se asocia con la noción de un nuevo humanismo, nacido del compromiso con la descolonización en los países que fueron colonias.

Vemos así que «el culto a la dignidad plena del hombre» propugnado por Martí, es una de las brillantes síntesis que generó; que lleva en sí una pluralidad de opciones interpretativas, y cuya arista política se convertiría en espacio de debate para la historia de Cuba durante todo el siglo xx, a medida que distintas

posiciones dentro del espectro político luchaban por reificar, transformar o dismantlar los privilegios económicos, sociales y políticos existentes, y crear condiciones para una cultura de libertad, justicia y democracia popular.²¹ Los conceptos de raza, clase, y género, entre otros, asumen un papel destacado en la forma en que los agentes históricos se involucran con la máxima de Martí, y la adaptan.

La integración racial como elemento constitutivo de la nueva república

Para Martí el principio ético fundacional de la nación cubana, el culto a la dignidad plena del hombre, representaba un elemento sintetizador que consolidaría la unión entre las personas nacionalmente, a la vez que las haría abrirse a lo transnacional, como ya he explicado. En relación con las diferencias raciales que se encontraban en Cuba, y en particular con la sobrecogedora historia de la población negra reducida a la esclavitud y desposeída de los derechos humanos fundamentales, Martí necesitaba un principio sintetizador de la armonía que reconciliara las divisiones raciales entre las personas. Encontró este principio en su extraordinaria noción de que no hay razas, excepto la raza humana que abarcaba la «identidad universal del hombre».²² Esto no significa que Martí negara el hecho de que existieran diferencias de color, porque, como proclama su afirmación final en el artículo «Mi raza», «en Cuba hay mucha grandeza, en negros y blancos».²³ Más bien defendía la noción de que «dígase hombre y ya se han dicho todos los derechos».²⁴ Ninguna persona tiene derechos especiales que se deriven del color de su piel.

En los últimos años ha tenido lugar un debate entre académicos radicados en los Estados Unidos en relación con el grado en el cual la posición de Martí con respecto a la raza pudiera considerarse o no «racista» en sí misma. Para mí, a los efectos de la claridad, su posición debe dividirse al menos en dos componentes. Primero está el que acabamos de citar, que la diferencia racial no es elemento constitutivo de humanidad. Esto, según razona él, es una cuestión de observación, al menos para aquellos que hayan viajado extensamente. Luego está su criterio en cuanto a que utilizar la raza para dividir a las personas según el color, e incitarlas unas contra otras, es un pecado contra la humanidad. Esto puede ser cuestión de observación, pero supone un imperativo moral: no pecarás contra la humanidad. Aunque estos puntos de vista se interrelacionan, veámoslos por separado.

En relación con la primera premisa, preguntémosnos si negar la raza como aspecto constitutivo de lo humano

conlleva que las diferencias raciales no puedan ser afirmadas o reconocidas. Martí definió el racismo como la actitud o creencia de que una persona es superior a otra debido a su raza. ¿Es la cuestión del orgullo del negro o del orgullo del blanco un caso de racismo? Martí parece creerlo así, si se entiende por orgullo que esa persona es *mejor* que otra *sobre la base de la raza*. Este es un terreno resbaladizo: entre sentirse orgulloso del color de uno en un sentido cultural o estético, y creer que otra persona es inferior por su color, en sentido biológico. En esto, Martí toma la interpretación biológica y la llama racismo. Pasa por alto las convergencias más complejas entre raza y etnicidad, y salta hacia la identidad universal del hombre y la identidad nacional del *cubano*, considerándolas como no racistas, al invocar la observación empírica (universalidad de lo humano) y las evidencias históricas (la *cubanía* no racista).

Sin embargo, a la vez que rechaza el racismo biológico, reconoce que *para los negros* que habían sido tratados como inferiores por el racismo blanco, era «racismo justo» centrar la atención en el mérito racial; pero —y aquí es donde surge una importante controversia— solo en el caso de que los negros utilizaran el color en aras de demostrar o probar que su color no les impide ser considerados plenamente humanos. Martí incluso celebra este «racismo justo» cuando afirma que es «un racismo bueno, porque es pura justicia y ayuda a quitar prejuicios al blanco ignorante».²⁵ Delimita un racismo «bueno» y «justo» (por parte de los negros) a «el derecho del negro a mantener y probar que su color no lo priva de ninguna de las capacidades y derechos de la especie humana».²⁶ Martí no profundizó en las posibles aplicaciones de este principio, ni en las formas constitucionales de protegerlo. Más bien se apoyó en la premisa de que los revolucionarios cubanos, desde la guerra de 1868, habían peleado contra el colonialismo español bajo el principio de que blancos y negros eran igualmente cubanos, y que la Constitución de la nueva república garantizaría iguales derechos para cada cubano, independientemente de su raza. En respuesta a la presión política, España abolió la esclavitud en Cuba en 1886. Martí argumenta en «Mi raza» que las fuerzas revolucionarias no despojarían a la población negra de ninguno de los derechos que ya habían obtenido. En resumen, al apelar al alcance de una nueva manera de entender históricamente el concepto de «humanidad», Martí argumenta que en Cuba muchos ya habían comprendido el principio que establece que las personas no tienen ningún derecho especial por pertenecer a una u otra raza, que era suficiente decir «hombre» para entender que ya se dicen todos los derechos.

Los críticos de Martí toman justo el punto de vista opuesto; al menos en lo relativo a la identidad negra.

Argumentan que, al negar el color, se dejó atrapar por lo que Ada Ferrer llama «el silencio de los patriotas», en el sentido de «un argumento, un lema, una fantasía» que condujo a Martí y a otros líderes revolucionarios a decir que no había problema racial en Cuba. Lo que Martí en realidad dijo, sin embargo, fue que no habría *guerra* de razas en Cuba; resultaba obvio que reconocía que había un problema. Ferrer llega a esta conclusión:

Los pronunciamientos sobre la trascendencia racial hechos por Martí y otros nacionalistas, no tenían un significado uniforme y unívoco. Sus afirmaciones patrióticas sobre la ausencia de razas no eran proposiciones abstractas acerca de cómo trascender la raza. Eran, más bien, afirmaciones hechas en un contexto histórico concreto [...] que expresaban aspiraciones políticas y también estrategia política [...] El lenguaje de un nacionalismo sin razas servía para respaldar los reclamos de aquellos que exigían mayores derechos para los ciudadanos no blancos, a la vez que también autorizaba los reclamos de aquellos que no estaban dispuestos a conceder semejantes derechos.²⁷

Ferrer documenta esto históricamente, aun cuando líderes negros o mulatos como Juan Gualberto Gómez apoyaron la posición integracionista de Martí, que se convirtió en la oficial del PRC, durante ese mismo período el propio Juan Gualberto Gómez habló en favor de la identidad del negro.²⁸ Para otros, como Ricardo Barell Oviedo, la identidad racial tenía la misma importancia que la nacionalidad.²⁹ Alejandro de la Fuente coincide hasta cierto punto, al afirmar que «la ambigüedad es lo que mejor define la evolución de las relaciones raciales en Cuba en el siglo xx».³⁰ Aun así, argumenta que no debemos minimizar el impacto que ha tenido el sentido de igualitarismo racial de Martí en la habilidad de los negros cubanos de organizarse y defender sus derechos en toda la historia subsiguiente de Cuba. De la Fuente muestra que, en comparación con la década de 1890, a finales de los 30 del siglo xx, «el discurso que prevalecía se había desplazado desde el “cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro” de Martí, hasta el “color cubano” de Nicolás Guillén».³¹ El antropólogo Fernando Ortiz, conocido por sus estudios de la cultura afrocubana, por acuñar el término «transculturación» y por utilizar la metáfora del «ajiaco» para caracterizar la identidad cubana, afirmaba en 1943: «Sin el negro, Cuba no sería Cuba».³² Señalando los puntos de vista contrastantes sobre lo afrocubano en las décadas de 1930 y 1940 en Cuba, de la Fuente argumenta que el afrocubanismo no puede reducirse a una apropiación folklorista de la cultura por la clase media cubana. Su conclusión es que muchos cubanos identificaban «la *cubanidad* con la suerte de aquellos que habían sido marginados por una república que se suponía [según palabras de Martí] que estuviera con todos y para el bien de todos: trabajadores manuales, campesinos, negros desempleados».³³

Independientemente del análisis histórico de los puntos de vista de Martí sobre la raza, es posible entrar a considerar un análisis filosófico. Al contrario de Ferrer, creo que la posición de Martí no debe ser reducida a una simple lectura política e histórica, aunque es obvio que tal lectura desempeña un papel central. No debemos subvalorar la coherencia que tiene la filosofía martiana de raza, la cual no es ambigua en sí misma, aunque tienda a tener este efecto en muchos lectores. La razón es que, filosóficamente, la posición de Martí no tiene necesariamente que ser interpretada como la proposición abstracta de «trascender» la raza, que es la manera en que Ferrer lo expresa. La posición de Martí está mucho más acorde con el concepto dialéctico de «supersesión» (*Aufhebung*) de la tradición ontológica hegeliana, donde la doble negación de una tesis contenida en una afirmación, resulta, a la vez, en la cancelación y en la elevación de su contenido de verdad a una tesis más alta, o síntesis. Además, en el concepto hegeliano y posthegeliano de la historia, la racionalidad superior de la síntesis significa su devenir en un estadio superior, en una realidad social y política concreta (que en este caso habría sido la fundación de la nueva república de Cuba, como fue soñada por Martí y la vanguardia del PRC). De modo que la propuesta martiana no debe ser interpretada como un tipo de trascendencia abstracta de la realidad, sino todo lo contrario: dentro de un marco dialéctico simplemente da fe de las transformaciones históricas de la propia realidad. Esta es una interpretación particularmente consistente con el argumento de Martí, de que ya desde la guerra de 1868 contra el colonialismo, las acciones en combate de cubanos negros, mulatos y blancos, juntos, habían demostrado la irracionalidad del concepto de superioridad racial. Además, podemos esbozar filosóficamente el argumento de Martí de la manera siguiente:

Tesis 1: El blanco es superior al negro.

Tesis 2: El negro es superior al blanco. (Negación de 1)

Tesis 3: Lo superior es la ausencia de favoritismo o prejuicios por razones de color. (Negación de 1 y 2 juntas)

En este caso la posición de Martí no trata tanto de suprimir el discurso público sobre el color, como de demostrar la inutilidad y falta de humanidad de los juicios comparativos de superioridad e inferioridad racial, una vez que esas diferencias están concretadas *en un sistema racial socialmente construido*.

Cuando Martí afirma en la conclusión de «Mi raza» que «el mérito, la prueba patente y continua de cultura, y el comercio *inexorable* acabarán por unir a todos los hombres», nos recuerda a Martin Luther King, Jr., en su famosa afirmación de que sueña con el día en que sus hijos «no serán juzgados por el color de su piel sino por el contenido de su carácter».³⁴ El vigoroso

La posición de Martí no trata tanto de suprimir el discurso público sobre el color, como de demostrar la inutilidad y falta de humanidad de los juicios comparativos de superioridad e inferioridad racial, una vez que esas diferencias están concretadas en un sistema racial socialmente construido.

discurso de King «I Have a Dream» era explícitamente el de un hombre negro, en específico de un negro norteamericano. Martí, un criollo blanco, identificaba su posición en términos de una nacionalidad anticolonialista. Desde un punto de vista histórico —a diferencia de la Guerra de Independencia de los Estados Unidos contra el colonialismo británico, en la década de 1770, a continuación de la cual expandieron su territorio y se libró una guerra civil, en la década de 1860, que abolió la esclavitud—, el levantamiento anticolonial de los cubanos contra España incorporaba la causa abolicionista en su proceso insurreccional. La imagen que guía a Martí es, por tanto, la de una nación *nacida* en la experiencia (para muchos) de la integración racial, mientras que la imagen que guía a King es la de una nación que se desplaza gradualmente a través de distintas luchas históricas para *alcanzar* la integración, y que expresa en el simbolismo bíblico de la imagen de la Tierra Prometida.

En un nivel personal, Martí sabía que el color de su piel no lo hacía mejor o peor que nadie, y sabía, especialmente, que no lo hacía más o menos humano. Él generalizó esta verdad para aplicarla a todos. Le resultaba más fácil llegar a esta conclusión porque tenía una concepción espiritual de lo que constituye lo humano. Para él, su núcleo es algo que no puede verse ni tocarse por medio de los sentidos. Solo puede ser comprendido por la mente. Estas concepciones metafísicas eran vestigios de la tradición idealista alemana imbricada con las enseñanzas cristianas. Si Martí hubiera sido influido por una filosofía metafísica y social diferente; por ejemplo, si hubiera sido educado siguiendo una concepción materialista de la realidad y de las confluencias de raza, clase, y género en la construcción social de las identidades, tal vez hubiese prestado mayor atención a las imbricaciones de nacionalidad y raza, tal como hacen sus críticos hoy día. Pero hacer esto sería leer la historia en orden inverso. Su posición llegó hasta donde el marco metafísico de sus ideas podía permitirle una condena al racismo. Para ir más allá hubiera necesitado un tipo diferente —más radical e innovador— de metafísica y epistemología. Lo que sostengo no es que Martí careciera o desconociera principios filosóficos cuando

articulaba su posición con respecto a las razas, ni que esta deba verse fundamentalmente como instrumental para una agenda política. Es más bien mostrar que su posición era consistente *tanto* con sus puntos de vista metafísicos *como* con su agenda política. Este parece ser otro caso más de coincidencia de sus valores filosóficos y morales con su práctica política.

Otro aspecto de preocupación en las advertencias que hace Martí en «Mi raza» es que «todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorrala, es un pecado contra la humanidad».³⁵ Estas afirmaciones conducen a muchos a preguntarse si las palabras de Martí pudieran considerarse como violaciones de los derechos de libre asociación de los individuos para movilizar acciones que se basen en la raza, minando así la acción política basada en la identidad afrocubana o negra. Martí no dedica tiempo para distinguir entre su rechazo categórico a la discriminación y odios raciales (al cual se adhiere como principio moral) y la defensa de la integración racial, una posición política que consideraba muy cercana a la primera, pero acerca de la cual no hay consenso entre los activistas antirracistas. Si vinculamos estas afirmaciones con otras que se encuentran en «Mi raza»,³⁶ podríamos tener cierta justificación al decir que Martí no pretendía cerrar el debate en torno a las relaciones raciales. Más bien intentaba que cualquiera que fuera la forma que asumiera semejante debate en la sociedad civil en Cuba luego de terminada la guerra, los cubanos excluirían el odio y la matanza como estrategias para lidiar con las relaciones raciales. En este sentido, su crítica del racismo resulta incompleta, aunque el vacío, en principio, no es irreparable. Martí no consideró la importancia de involucrarse en una apreciación crítica de las culturas afrodescendientes en Cuba como una contribución de gran importancia para el legado pluricultural a la nación. Su constructo simbólico de lo que él llamó «Nuestra América» o América Latina debe más a un imaginario cultural indohispánico que a uno afrocaribeño. Quedaría para posteriores generaciones de cubanos el enfrentar este vacío con respecto a la identidad nacional cubana.

Semánticamente, en la cuestión de la raza, Martí a menudo parece usar «es» en el sentido de «debe ser». De nuevo nos preguntamos: ¿en qué sentido debemos interpretar este uso? Cuando dice «no hay razas», ¿quiere decir que *para una persona moral no debería haber razas*? Posiblemente, pero hay una interpretación mejor, si de nuevo nos remontamos a cierta manera hegeliana de expresarse. «No hay razas» puede querer decir, para él, «para la razón victoriosa, no hay razas». O sea, visto a la triunfante luz de la razón (para sujetos cuyas disposiciones epistémicas puedan comprender la Idea), son las almas lo que uno ve, en distintos cuerpos, y la única raza es la humana. Que Martí pudiera pensar en semejantes términos hegelianos, al punto de acceder a lo que él llama «una razón victoriosa» resulta evidente en el párrafo inicial del «Manifiesto de Montecristi» (1895) donde él y Máximo Gómez afirman: «Los representantes electos de la revolución [...] reconocen [...] su [...] victoria racional». ³⁷ Este lenguaje me retrotrae a uno de los fragmentos que aparecen en los «Cuadernos de apuntes», que dice: «Lo racional es siempre efectivo. Lo efectivo es siempre racional. Lo efectivo es real. La razón es, pues, la ley de la realidad». ³⁸

En el Prefacio a *La filosofía del derecho*, Hegel hace la famosa afirmación de «lo que es racional es real (*wirklich*) y lo que es real, racional». ³⁹ El sentido de *wirklichkeit* al cual se refiere Hegel es el mismo del que se vale Martí en las notas antes citadas. La traducción al inglés de *wirklich* como «actual» es un tecnicismo, puesto que el significado en inglés se da corrientemente por medio de la palabra «real». En español, este significado se da con el término «efectivo», que Martí equiparaba con «real». Tal vez no haya un indicio mejor de la profunda comprensión que tenía Martí de la ontología hegeliana que el que encontramos en estas notas aparentemente tan simples. Pero esto no es todo, ya que en sus escritos políticos a partir de 1890 vemos que, estuviese consciente de ello o no, usa el lenguaje de la razón y la realidad de manera consistente con lo que conocemos como una perspectiva hegeliana de izquierda.

Cuando Martí emplea el verbo «ser» en forma tal que nos parece como si no estuviera verdaderamente describiendo la realidad, sino postulando una máxima de conducta, podemos acercarnos mucho más a su significado si explicamos el pensamiento martiano, no como la relación entre «es» y «debe ser», sino interpretando el primero en sentido hegeliano, o sea, como *aquello que es efectivamente racional*. En la metafísica de Hegel, la Idea es la razón objetiva en sí misma, pero es también objeto de un sujeto, cuando este puede aprehenderlo por medio del uso de su propia razón. Lo que Martí hace, filosóficamente, es tomar el sentido de la razón objetiva y convertirlo en imperativo político: lo que es racional, *es*, o sea, será verdadero o real. En la

fórmula clásica hegeliana, lo que es racional es real y lo que es real es racional. Históricamente, la segunda parte ha servido como punto de partida para los hegelianos de derecha, mientras que la primera parte lo ha sido para los hegelianos de izquierda. ⁴⁰ En Martí podemos apreciar con claridad la primera parte como elemento dominante. La parte conservadora de esta ecuación en Hegel, lo que es real es racional, solo se refleja en Martí en el punto en que da el beneficio de la duda al racista blanco ignorante, llamándolo un racista de buena fe. O sea, en este caso, su «realidad» es simplemente un momento en la evolución hacia su negación, ya que puede ser eliminado por medio de la educación, o si la persona logra llegar a ver la irracionalidad unilateral de su posición.

Si fuera el caso que la síntesis de Martí tuviera cierta semejanza con la de Hegel, entonces es más fácil comprender tanto la fortaleza como la fragilidad de su fórmula «con todos y para el bien de todos», y cómo esta se pudo resquebrajar. La razón es que «todos» no significa simplemente «cada uno de los individuos», en el sentido de aislado de los demás. «Todos» no significa la suma de todos y cada uno de los individuos, sino más bien sus interrelaciones, de tal manera que constituyan una colectividad cualitativa, o conjunto. En economía política, el enfoque individual nos da una utopía capitalista, mientras que el colectivista nos da una comunista. El término medio entre estas dos posiciones —que pudiéramos llamar la política del socialismo, o, con más precisión, de una social democracia radical— parece ser la de más afinidad con la sensibilidad de Martí, hacia el final de su vida, si el socialismo equilibraría ambas concepciones del bien, la material y la espiritual. Por esto puede decirse que, al final, el amor y la armonía en Martí, puestos en una balanza con la libertad y la justicia social, tienen un carácter *revolucionario* verdaderamente universal.

Me gustaría concluir retornando en el tiempo hasta Tampa, en la Florida, dos días después del discurso de Martí en el Liceo Cubano, para reflexionar sobre cómo los cubanos reales que lo escucharon negociaron un documento por consenso que parece colocar ante nosotros precisamente ese ideal de una democracia social radical.

La alianza de Martí con una democracia de base

En contraste con el discurso de Martí «Con todos y para el bien de todos», en el que la política se justifica apoyada en la ética, las «Resoluciones» adoptadas por los emigrados cubanos en Tampa dos días después, el 28 de noviembre de 1891, resultan un documento

estrictamente político. Contienen el núcleo de una filosofía política basada en la democracia y la libertad, y separan, o se abstienen de insertar, un mandato ético como base de la agenda política. El documento, de menos de dos páginas, (supuestamente esbozado por Martí)⁴¹ contiene un preámbulo y la relación de las cuatro Resoluciones. Resulta interesante que la oración final del preámbulo que antecede a las cuatro Resoluciones afirme: «Los emigrados de Tampa, *unidos en el calor de su corazón y en la independencia de su pensamiento*, proclaman lo siguiente:».⁴²

Aquí la comunidad de emigrados de Tampa declara que lo que los une en su apoyo a la acción política que se relacionará en las resoluciones subsiguientes es el calor que sienten en sus corazones unos por otros y por la causa que los une, y su comprometimiento con la independencia de su pensamiento. Tal comprometimiento es significativo y parece dar por sentado que se aplica individualmente entre los miembros del grupo, aun cuando es afirmado colectivamente. De modo que, según mi lectura, la noción de Martí de la dignidad plena del hombre fue traducida por los emigrados de Tampa en dos componentes: uno, el reconocimiento de su corporeidad y sentido de solidaridad humana como comunidad (el calor de sus corazones), mientras que el otro da fe de su reconocimiento colectivo de la libertad de pensamiento, o emancipación intelectual, un principio que está en franco contraste con cualquier complicidad con el dogmatismo y que constituye una advertencia contra él (incluyendo la hegemonía de las clases altas y el dogmatismo religioso, que prevalecía entre los cubanos centristas y conservadores). Según la reconstrucción que hace Fina García Marruz de la visita de Martí a Tampa y la evolución de este documento (y gracias también a un estudio anterior de Gerald Poyo), los trabajadores de Tampa habían estado influenciados por diferentes corrientes políticas, no todas ellas a favor de la independencia.⁴³ En aquel momento había una fuerte presencia anarco-sindicalista en el área de Tampa.⁴⁴ Tal como han señalado los historiadores, Martí tuvo éxito en unir a los trabajadores así como, en el movimiento más amplio a favor de la independencia, unir a aquellos que apoyaban a los líderes militares ya mayores y en erosionar la influencia de los anexionistas. A todo esto añadiría yo que la señalada referencia a la independencia de pensamiento que aparece en el documento de las «Resoluciones» es consistente con la siguiente premisa: Martí tuvo que ganar para su causa al ala más radical de los emigrados, compuesta en aquel momento por los anarcosindicalistas, que no necesariamente creían que la guerra fuera la respuesta al colonialismo, ya que

las sociedades poscoloniales también podían ser lugares de opresión para los trabajadores.

Las cuatro Resoluciones aprobadas por la comunidad de Tampa eran también claramente políticas y se relacionaban directamente con la acción política. Tenían un sesgo de moralidad al invocar la urgencia de la unidad de todos los revolucionarios «honrados» (Resolución 1), pero el énfasis estaba en una acción «común, republicana y libre».⁴⁵ Además, se insistía en que la guerra respondería a las realidades concretas del pueblo cubano, en los derechos «que la justicia y la experiencia aconsejan», y en que la acción política debía rendir cuenta solo a las necesidades del «gobierno popular» —o sea, no a las élites conservadoras (Resolución 2). Equilibrar la noción de justicia idealista de Martí (desde su óptica masculina) con la exigencia de que se tomara la *experiencia* como guía para la acción, era una premisa radicalizadora en aquellas circunstancias.⁴⁶ Se incorporó el principio de una república creada «con todos y para el bien de todos» (Resolución 3), entendida esta como el trabajo común que no estuviera orientado a beneficiar a una clase en particular (en este contexto, no orientado a beneficiar a las clases gobernantes tradicionales ni en Cuba ni en las comunidades de emigrados) y que se lograra a través de «métodos democráticos».⁴⁷ Esto significa, entre otras cosas, que la dirigencia tenía que responder ante la base. Según la historiadora Lillian Guerra, estas formulaciones de sentimiento nacionalista eran más afines a lo que ella denomina «nacionalismo popular», más radical que el antiguo y más jerárquico «nacionalismo revolucionario», que propugnaban los líderes militares mayores como Antonio Maceo y Máximo Gómez.⁴⁸ Tanto el nacionalismo popular como el revolucionario criticaban lo que Guerra denomina el «nacionalismo proimperialista» que caracterizaba a los emigrados más ricos y a cierto número de colaboradores de Martí en Nueva York.⁴⁹

La cuarta resolución simplemente establece: «La organización revolucionaria respetará y fomentará la constitución original y libre de las emigraciones locales».⁵⁰ Este principio, que se incluyó en la constitución del PRC, declaraba que el futuro Partido se estructuraría a partir de la base, y en la cual la dirección central estimularía el carácter distintivo, original y libre de las filiales. Así, las Resoluciones evocan el espíritu de camaradería y organización de los sindicatos obreros radicales, con la diferencia de que, en el PRC, las filiales locales estaban integradas por emigrados cubanos y se orientaban hacia un movimiento de acción política cuyo objetivo era la independencia de Cuba del colonialismo español. De acuerdo con el análisis de Guerra, al morir Martí, los proimperialistas de Nueva York, bajo el liderazgo de

Tomás Estrada Palma y otros, tomaron el poder en el PRC, reduciendo significativamente la influencia de los nacionalistas populares en él. Con el paso del tiempo, después de la muerte de Martí, enmendaron los lineamientos del Partido a su favor, yendo en contra de las premisas de base y de los sentimientos democráticos populares que habían estado presentes en su fundación.⁵¹

Conclusiones

La filosofía política de Martí se basaba en una metafísica en la cual la lucha por la liberación del colonialismo y del racismo se justificaba como medio de devolver el equilibrio a una fracasada armonía en la justicia, y como medio de establecer las bases de una futura armonía y justicia. Sus principios metafísicos sobre esto abarcaban el ideal de una relación beneficiosa entre la diversidad y la unidad, entre lo múltiple y lo único, entre las partes y el todo. La metafísica y la epistemología de Martí eran *centristas* (sin inclinarse ni a la izquierda ni a la derecha), a pesar de que las versiones de estas ramas de la filosofía a las que estuvo expuesto —con la posible excepción de algo del krausismo de izquierda en España, que coexistía con el krausismo conservador— eran en su mayor parte interpretaciones conservadoras y teocéntricas de los textos clásicos. Sin embargo, la sensibilidad de Martí ante la injusticia y el sufrimiento humano era tal, que sus puntos de vista sociales y políticos se desplazaron cada vez más hacia la izquierda, a medida que su pensamiento maduraba. De hecho, él reubicó esas teorías centristas y conservadoras a la luz de una lucha anticolonial y antirracista, contra el colonialismo español y contra el naciente imperialismo norteamericano. Su postulado, aparentemente hegeliano, de que las culturas de los pueblos revelan su específica clase de espíritu, condujo a Martí a observar, analizar y denunciar la vulnerabilidad de «nuestra América» ante la avaricia y el expansionismo del Norte. Pero también advirtió a los hispanoamericanos del legado de dogmatismo y de ineptitud en la gobernación que había afectado a las repúblicas latinoamericanas después de la independencia. Su visión política para Cuba, para América, y para el mundo, continúa teniendo gran relevancia a más de un siglo después de su muerte.

Traducción: Silvia Santa María.

Notas

1. Juan López-Morillas, *The Krausist Movement & Ideological Change in Spain, 1854-1874*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 11-22.

2. *Ibidem*, p. 115.

3. José Martí, *Obras Completas (OC)*, t. 14, Editora Nacional de Cuba, La Habana, 1963-65, p. 406.

4. Véase Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, *La Filosofía clásica alemana en Cuba, 1841-1898*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1984, p. 128.

5. José Martí, «Antonio Bachiller y Morales», *OC*, t. 5, p. 147

6. José Martí, *OC*, t. 19, p. 367; Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, *ob. cit.*, pp. 128-9.

7. Este apunte específico aparece como un fragmento fuera de contexto en *OC*, t. 22, p. 128. Un pasaje muy similar —esta vez en el contexto de las amplias notas martianas para su curso de Historia de la Filosofía— aparece en el tomo 19, pp. 366-8.

8. De hecho, aunque no son muchas, y la mayoría de pasada, hay más referencias a Hegel que a Krause en las *Obras Completas*. De acuerdo con el «Índice onomástico», las cifras son once y siete respectivamente.

9. José Martí, *OC*, t. 21, pp. 47 y 52.

10. *Ibidem*, p. 53.

11. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1979.

12. Fina García Marruz, *El amor como energía revolucionaria en José Martí*, Centro de Estudios Martianos, La Habana, 2003, p. 219.

13. José Martí, *Política de Nuestra América*, selección de José Aricó, prólogo de Roberto Fernández Retamar, Siglo XXI, México, DF, 1979, pp. 225-6; Philip S. Foner, ed., *Our America: Writings on Latin America and the Struggle for Cuban Independence by José Martí*, Monthly Review Press, Nueva York, 1977, pp. 18-23 y 263-70.

14. José Martí, *Política...*, ed. cit.

15. Gerald E. Poyo, «*With All and for the Good of All: The Emergence of Popular Nationalism in the Cuban Communities of the United States, 1848-1898*», Duke University Press, Durham, 1989; Alejandro de la Fuente, *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2001; Lillian Guerra, *The Myth of José Martí: Conflicting Nationalisms in Early Twentieth-Century Cuba*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2005.

16. José Martí, *OC*, t. 4, p. 270.

17. Deliberadamente utilizo el término genérico «persona» porque, como señalaré, el término usado por Martí, «hombre», es ambiguo ya que denota tanto el ser masculino como el ser humano genérico, y en el discurso —aunque no necesariamente como un principio a largo plazo— el primer sentido soslaya al segundo.

18. José Martí, *OC*, t. 4, p. 270.

19. *Ídem*.

20. *Ídem*.

21. Lillian Guerra, *ob. cit.*; Alejandro de la Fuente, *ob. cit.*; K. Lynn Stoner, *From the House to the Streets: The Cuban Woman's Movement for Legal Reform, 1898-1940*, Duke University Press, Durham, 1991.

22. José Martí, *OC*, t. 6, pp. 22.

23. José Martí, *OC*, t. 2, pp. 298-300.

Ofelia Schutte

24. *Ibíd.*, p. 298.
25. *Ídem.*
26. *Ídem.*
27. Ada Ferrer, «The Silence of Patriots», en Jeffrey Belnap y Raúl Fernández, eds., *José Martí's «Our America»: From National to Hemispheric Cultural Studies*, Duke University Press, Durham, 1998, pp. 243-4.
28. *Ibíd.*, pp. 236-7.
29. *Ibíd.*, pp. 239-43.
30. Alejandro de la Fuente, *ob. cit.*, p. 11.
31. *Ibíd.*, p. 183.
32. Citado por Alejandro de la Fuente, *ob. cit.*, p. 183.
33. Alejandro de la Fuente, *ob. cit.*, p. 185.
34. Martin Luther King, Jr., «I Have a Dream», *The Avalon Project at Yale Law School*, <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/treatise/king/mlk01.htm>, consultado el 27 de agosto de 2006.
35. José Martí, *OC*, t. 2, p. 298.
36. *Ibíd.*, p. 300.
37. José Martí, *OC*, t. 4, p. 93.
38. José Martí, *OC*, t. 21, p. 36.
39. Georg W. F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, Clarendon University Press, Oxford, 1952, p. 10.
40. Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, Anchor Books, Garden City, NY, 1967, pp. 67-8.
41. José Martí, *Política...*, *ed. cit.*, p. 225.
42. José Martí, *OC*, t. 1, p. 271. (El énfasis es mío. O.S.).
43. Fina García Marruz, *ob. cit.*, pp. 223-6; Gerald E. Poyo, «*With All and for the Good of All...*», *ob. cit.*; y *Con todos, y para el bien de todos: surgimiento del nacionalismo popular en las comunidades cubanas de los Estados Unidos, 1848-1898*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1998.
44. Gerald E. Poyo, «José Martí, Architect of Social Unity: Class Tensions in the Cuban Emigré Communities of the United States, 1887-1895», *Occasional Paper*, n. 5, University of Florida Center for Latin American Studies, Gainesville, FL, 1984, pp. 4-9.
45. José Martí, *OC*, t. 1, p. 272.
46. Véase Mayra Beatriz Martínez, «Martí y la corporeización del eros», *Cuadernos Americanos*, n. 98, La Habana, 2003, pp. 22-38.
47. José Martí, *OC*, t. 1, p. 272.
48. Lillian Guerra, *ob. cit.*, pp. 16-8.
49. *Ibíd.*, pp. 15-6 y 62-6.
50. José Martí, *OC*, t. 1, p. 272.
51. Lillian Guerra, *ob. cit.*, pp. 62-8.

© TEMAS, 2008