

# **Filosofía cubana in nuce**

## ***Ensayo de historia intelectual***

ALEXIS JARDINES

Primera edición, 2005:

© Editorial Colibrí

De la presente edición, 2015:

© Alexis Jardines

© Hypermedia Ediciones

Hypermedia Ediciones

Tel: +34 91 220 3472

[www.editorialhypermedia.com](http://www.editorialhypermedia.com)

[hypermedia@editorialhypermedia.com](mailto:hypermedia@editorialhypermedia.com)

Sede social: Infanta Mercedes 27, 28020, Madrid

Edición digital: Gelsys M. García Lorenzo

Diseño de colección y portada: Hypermedia Ediciones

ISBN: 978-1514314609

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright.

**ALEXIS JARDINES** (Holguín, 1958). Licenciado en Filosofía por la Universidad Estatal de San Petersburgo (1983) con la tesis de grado «Dialéctica de la forma mecánica del movimiento en la Filosofía de la Naturaleza, de G. W. F. Hegel». Doctor en Ciencias Filosóficas (2001) por la Universidad de La Habana, de la que es profesor desde 1985. Tiene publicados *El cuerpo y lo otro. Introducción a una teoría general de la Cultura* (Ciencias Sociales, La Habana, 2004), y *El enigma del movimiento* (Biblioteca Nueva, Madrid, 2000).

## ÍNDICE

Introducción

Parte I. La invención de una Tradición

Capítulo 1. *¿Historia* de La filosofía cubana?

Capítulo 2. *¿Originalidad* del pensamiento filosófico cubano?

Capítulo 3 *¿Reforma* de la filosofía en Cuba?

Parte II. La conformación del pensamiento filosófico cubano

Capítulo 1. Tránsito a la Generación de los Cuarenta del siglo XX

Capítulo 2. Las instituciones filosóficas

Capítulo 3. La ruptura con el modelo recepcionista

Parte III. La búsqueda de un camino propio

Capítulo 1. Concepción de la historia de la filosofía

Capítulo 2. La epistemología

Capítulo 3. El sistema

Parte IV. La asignatura pendiente de la filosofía cubana e hispanoamericana: la sistematización del pensamiento filosófico de Ortega y Gasset

Capítulo 1. La antinomia cultura/vida

1.1. La reducción de lo cultural a lo biológico (la vida)

1.2. La reducción de lo vital a lo biográfico (la vida humana)

Capítulo 2. La antinomia cultura/técnica

2.1. De lo vital-biográfico a lo técnico (el ensimismamiento)

2.2. De lo técnico a lo elementalmente humano (la alteración)

La escolástica marxista en Cuba: 1960-2000. Hacia un rescate de la tradición reformista en la enseñanza. (A modo de epílogo)

## Introducción

La presente investigación<sup>1</sup> tiene como propósito central la dilucidación de un problema que, a pesar de ser el más sensible en la historia intelectual latinoamericana, se mantiene como una suerte de bastión inexpugnable para nuestros filósofos. El hecho de si existe o no una filosofía latinoamericana o un pensamiento filosófico latinoamericano se ha convertido en la verdadera pesadilla de los intelectuales de la región a partir del siglo XX. Si hay un *pensamiento* latinoamericano —y, por extensión, cubano— debe tener, ante todo, una legitimación filosófica. Pero he ahí que suele predominar ampliamente en nuestra cultura, en lo que a las ideas se refiere, una tradición crítico-literaria —en lugar de teórico-filosófica— que parece privilegiar a las imágenes sensibles por sobre el pensamiento conceptual. De muy diversas maneras se ha tratado de justificar, hasta hoy sin éxito, un pensamiento filosófico latinoamericano. Generalmente, prima en estos intentos el modo no filosófico de abordar el tema, así como la ausencia del hallazgo del hecho mismo que pudiera justificar, a su vez, la búsqueda. Quien busca filosofía debe hacerlo filosóficamente; y quien pretende hallarla está obligado a mostrar su hallazgo en tiempo y espacio históricos, no solo en un marco hermenéutico o en el espacio lógico del discurso. Yo me circunscribo aquí al caso de Cuba, consciente de que son los historiadores y los intérpretes del pensamiento cubano —y esto pudiera ser válido en muy buena medida para Latinoamérica— los responsables tanto de haber inventado una tradición filosófica como de haber pasado por alto la verdadera filosofía cubana. El mito de una filosofía latinoamericana radicalmente distinta de la europea contrasta con el inmenso vacío filosófico que se aprecia en la realidad, con el escaso potencial que podemos exhibir una vez aceptado que somos «distintos». El resultado es el mismo cuando intentamos ser «iguales» sobre la base de una tradición de pensamiento marxista, como en el caso de la Cuba revolucionaria.

La obra que presento ahora al lector es un examen de parte de nuestra historia intelectual que ha sido marginada y excluida de la historia de las ideas en Cuba, sobre todo de la que se viene escribiendo a partir del triunfo de la Revolución de 1959 y que tiene como único empeño arraigar la cultura cubana en la tradición marxista. Hay que decir, sin embargo, que las generaciones de los años 20-30 y 40-50 del siglo XX fueron, principalmente, orteguianas. Ahora bien, dentro de este ambiente de fascinación por Ortega solo un reducido grupo de la llamada Generación de los Cuarenta pudo escapar de los excesos literarios y periodísticos del orteguismo, que ocultaban una notoria incapacidad para el pensamiento sistemático-especulativo. Ha sido justo la Generación de los Cuarenta la que ha sufrido

el más severo destierro de la cultura cubana a partir de 1960, perdiéndose con ello la conexión del pensamiento cubano con la filosofía. Junto a aquella, se esfumó también —de una manera casi mágica<sup>2</sup>— el orteguismo y fue remplazado por el marxismo. Hoy puede asegurarse que la tendencia del pensamiento cubano a expresarse *literariamente* —y que en el orteguismo había encontrado su caldo de cultivo— junto a la *ideologización* que sufrió en manos del marxismo soviético transferido a la Isla, son las causas principales del estancamiento —que dura ya más de medio siglo— de la filosofía cubana. Lo que se hace actualmente en Cuba, a título de filosofía, no es ni filosófico ni es cubano. Allí, donde quedó la asimilación *creativa* —vía epistemológica— de la filosofía de Ortega y Gasset se detuvo también el proyecto de constitución de la filosofía cubana. La sistematización y superación del orteguismo —que en el caso cubano se conjuga con la necesidad de extirpación del marxismo— es la tarea pendiente del pensamiento filosófico latinoamericano.

Lo anterior se refería al *camino* a seguir para entrever la posibilidad de la filosofía cubana. En lo que toca al *hecho* en sí, es decir, al origen histórico de esta filosofía hay que decir que ha permanecido, hasta hoy, en la más completa oscuridad. Se suele tomar la fecha de 1797, año en que supuestamente se escribió la *Philosophia electiva*, del presbítero José Agustín Caballero, como punto de partida. Y a pesar de que la versión oficial presupone, sin más, la existencia de un pensamiento filosófico *cubano* bien definido, con su tradición, su historia y su originalidad, los historiadores de las ideas son muy cuidadosos a la hora de hablar de «filosofía cubana». Siguiendo a Medardo Vitier, la expresión usual en estos casos es «la filosofía en Cuba», lo cual denota una suerte de estancia de la Filosofía entre nosotros. Si exceptuamos algún que otro artículo menor, como el de Waldo Ross —y puede verificarse el dato— todas las obras de historia de las ideas en Cuba que se centran en el tema de la filosofía cubana evitan, en sus títulos, el reconocimiento tácito de una filosofía cubana (a pesar de que no dudan en admitir su existencia toda vez que pasan al desenvolvimiento del contenido). La utilización del giro «la filosofía en Cuba» en lugar de «la filosofía cubana» hace patente que de lo que se trata en realidad es de la *recepción* de la filosofía en Cuba y nunca de una filosofía autóctona.

En el caso de Cuba, ciertamente, no se puede afirmar que la filosofía brote de la cabeza de un solo pensador, de un iluminado al estilo de un Tales en la Grecia antigua. Se trata más bien del esfuerzo decisivo de un grupo de pensadores, cuya actividad filosófica es inseparable del funcionamiento de las instituciones que ellos mismos fundaron y promovieron. En este sentido, el nacimiento de la filosofía cubana es a un tiempo su *institución*. No obstante, encontrar esa partida de nacimiento de la filosofía cubana es otro de los propósitos centrales de la presente investigación.

El estado de cosas en el tema que nos ocupa es el siguiente: la *historia* de la filosofía cubana comienza con el padre Caballero y termina con Varona. Ello se debe a que se silencia y desvaloriza el período *republicano*, mientras el período *revolucionario*, posterior a 1959, se considera como «contemporaneidad». Un dato interesante es que dentro del período revolucionario no se admite filosofía cubana alguna que no sea el marxismo. De hecho, de aquí resulta que lo que entienden por filosofía cubana nuestros estudiosos actuales —todos marxistas— es su historia colonial. Mi libro, por el contrario, propone una filosofía cubana sin Caballero, Varela, Luz y Varona, de donde se sigue que no hubo tal tradición de pensamiento filosófico en Cuba.

El tema de la historia de la filosofía cubana —a pesar del esfuerzo de los grandes historiadores de las ideas como Medardo Vitier o Roberto Agramonte— sigue siendo un terreno virgen. Esto se explica por una razón fundamental: de una filosofía cubana, en rigor, solo puede hablarse hacia las décadas del 40-50 del siglo XX, justo el período más obviado y subvalorado por nuestra historiografía filosófica. Mas por otro lado, cabe agregar que la propia historia de la filosofía cubana, como disciplina, no puede surgir sino cuando ya hay cierto pensamiento filosófico autóctono. Ambas cosas, en mi opinión, surgen en el período republicano. Este planteo sobre el origen de la filosofía cubana tiene una importancia extraordinaria no solo por su absoluta novedad dentro de la historia de las ideas en Cuba, sino también porque, al asumirlo, nos desembarazamos del gran problema que representa el origen ilustrado del pensamiento filosófico cubano. Atendiendo a la fase de desarrollo en que se encuentran detenidas las investigaciones en esta materia, la filosofía cubana parece haberse engendrado en el contexto de un pensamiento *cultural*. Tanto O. Ternevoi como P. Guadarrama, por ejemplo, sostienen la idea de una ilustración o iluminismo cubano en cuyo seno brota el pensamiento filosófico. Pero en este caso, no se sabría *cuándo* ni *cómo* ocurrió ese desprendimiento definitivo que nos permite hablar, con propiedad, de un pensamiento particularmente filosófico, y no ya cultural. Por otra parte, tal origen ilustrado de la filosofía cubana presupondría una peculiaridad —sujeta a explicación— que no se observa, por ejemplo, en Europa. En la Antigua Grecia, como se sabe, la filosofía surgió *ex abrupto* con su objeto y problemas propios de investigación. Guardaba, qué duda cabe, cierta relación con motivos mitológicos, en cambio, desde un inicio estaba claro que la filosofía era filosofía y el *mithos* era *mithos*. El otro gran problema que mi tesis del origen republicano de la filosofía haría superfluo —y el más importante a los efectos de los estudiosos del pensamiento cubano, dada su trascendencia al ámbito latinoamericano y caribeño— es el de la *originalidad* de la filosofía cubana. Este es un problema que no ha podido ser resuelto y

que nos afecta a todos. De modo que resulta realmente ambiciosa la tarea que se plantea el presente ensayo, a saber: *localizar ese gesto fundacional del pensamiento filosófico cubano; mostrar que se diferencia sustancialmente de lo que se venía haciendo en Cuba en términos de filosofía y; por último, esclarecer la cuestión, tan llevada y traída, de la originalidad de nuestra filosofía.* En este último punto será de gran utilidad —cuando no, decisivo— definir si la filosofía cubana es meramente receptiva o es creativa.

De cierto modo hoy puede hablarse también de un vacío cultural como el que les tocó llenar a aquellos filósofos de la Generación de los Cuarenta del siglo XX. Se puede demostrar, incluso, que la casi totalidad de los pensadores cubanos del período revolucionario ha derivado —como los contemporáneos de aquel grupo que decidió echarse sobre sus hombros la tarea de elevar la cubanidad a una dignidad filosófica— hacia la crítica política y literaria. La situación con que ellos se encontraron parece ser también la nuestra:

«Las dos primeras generaciones que sobrevienen con el siglo XX se entregan preferentemente al cultivo de la literatura (teatro, novela, crítica), la historia, la abogacía, la política. No es posible dar cuenta de una sola gran figura intelectual realmente preocupada por la filosofía, de modo que esta solo se manifiesta en la simple actividad rutinaria de la docencia universitaria».<sup>3</sup>

Dar cuenta de una sola gran figura intelectual preocupada por la filosofía sigue siendo un imposible en la Cuba actual donde, para más señas, la actividad docente —y la académica— está en las solas manos del marxismo, al que se le busca un arraigo nacional en la tendencia positivista del pensamiento cubano, reinterpretada en términos de una supuesta filosofía materialista. Depurar la filosofía cubana tanto de su inclinación literaria como del dogmatismo marxista es, a mi modo de ver, la tarea más urgente no solo de los filósofos, sino también de los historiadores de las ideas en Cuba. Y es que la filosofía no solo nos hace *cultos*, sino también —y más bien— *libres*.

Ciudad de La Habana, enero 1, 2004



Parte I

La invención de una tradición

HYPERMEDIA EDICIONES

Infanta Mercedes 27. 28020 — Madrid  
[www.editorialhypermedia.com](http://www.editorialhypermedia.com)  
[hypermedia@editorialhypermedia.com](mailto:hypermedia@editorialhypermedia.com)  
+34 91 220 34 72

«José Agustín Caballero»<sup>4</sup> (1762-1835)

Martí lo llama «padre de nuestra filosofía». Roberto Agramonte, en su artículo «Situación de la filosofía cubana», siguiendo a Martí, lo considera «padre de la filosofía cubana»<sup>5</sup> y le dedica todo un libro cuyo título habla por sí mismo: *José Agustín Caballero y los orígenes de la filosofía en Cuba*. Olég Ternevoi asegura, sin más, que «fue el fundador de la filosofía cubana».<sup>6</sup> La misma línea interpretativa la han seguido todos los historiadores que sucedieron a José Zacarías González del Valle y a José Manuel Mestre, con la excepción quizás de Medardo Vitier. Sin embargo, tal afirmación es en extremo frágil y, por lo tanto, susceptible de cuestionamientos. Luz, por ejemplo, que fue discípulo directo del padre Caballero, no se expresaba en esos términos tan categóricos. Destacó su papel como reformador de la enseñanza, pero no como filósofo ni como padre de la filosofía cubana.

«Caballero fue entre nosotros el que descargó los primeros golpes al coloso del escolasticismo. Caballero fue el primero que hizo resonar en nuestras aulas universitarias las doctrinas de los Locke y de los Condillac, de los Verulamios y los Newtones. Caballero fue el primero que habló a sus alumnos sobre experimentos y física experimental.»<sup>7</sup>

El caso de Varona es más revelador. En toda su obra solo se encuentra, según una pesquisa del propio Roberto Agramonte, una única mención de Caballero, donde comenta que la filosofía del presbítero se intituló «ecléctica» más bien como una reacción de protesta contra el escolasticismo. El primer intento de historiar el pensamiento *en Cuba*<sup>8</sup> tampoco parece hablar a favor del Caballero-filósofo. La referencia a Caballero, en «Filosofía en La Habana» (1839), de José Zacarías González del Valle, es muy elocuente:

«Las primeras lecciones de filosofía escritas por el catedrático, y dadas como texto a los discípulos del colegio [léase, del Real y Conciliar Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio] que hemos conseguido encontrar, se hallan en un cuaderno *inédito* consagrado solo a la lógica, dispuesto por el difunto Presbítero doctor José Agustín Caballero, natural de La Habana, con el que dio principio el curso del 14 de septiembre de 1797. Está escrito en un latín elegante y conciso: pertenece al dogma de Aristóteles, aunque se titula Filosofía ecléctica.»<sup>9</sup>

Como se ve, la primera valoración de que disponemos en el campo de la historia de las ideas es bastante sobria. No se dice aquí —en plena concordancia con Luz— que el presbítero Caballero sea un filósofo ni que

sea el padre de la filosofía cubana. Esos excesos vendrán después. Aunque José Zacarías González del Valle y José Manuel Mestre aseguran que la obra del padre Caballero se titula *Filosofía ecléctica*, posteriormente se impuso el criterio de que su verdadero título era *Philosophia electiva*. Dicho sea de paso, José Manuel Mestre —en *De la filosofía en La Habana*, que fue su discurso inaugural del curso académico de 1861-1862, en la Real Universidad Literaria, el 22 de septiembre de 1861— afirma que por el año 1767 Caballero redactó la *Filosofía ecléctica*. Es obvio que se trata de una errata, pues, por esa fecha, Caballero tendría unos cinco años. Lo que sabemos del manuscrito es que se publicó póstumamente en 1848 y que se utilizó por primera vez en el curso de 1797, pero no sabemos cuándo se redactó exactamente.

El padre Caballero y su célebre obra fundacional aparecen mencionados, en el Discurso de Mestre, del siguiente modo: «Uno de los varones más respetables que recuerdan los fastos de nuestro país, el presbítero Dr. don José Agustín Caballero, redactó por el año 1767, y en latín, unas lecciones de *Filosofía ecléctica*, que constituyen la primera obra escrita entre nosotros con propensiones reformadoras».<sup>10</sup>

Hasta aquí las valoraciones son equilibradas, considerándose al padre Caballero un reformador. Más adelante veremos cómo esta condición de reformador también será sometida a una distorsión. ¿Dónde podemos situar, pues, el origen del mito de Caballero-filósofo? Todo parece indicar — como ya se sugirió más arriba— que esta génesis mucho tiene que ver con la poesía martiana interpretada literalmente, a su vez, por Roberto Agramonte. Más adelante volveré sobre el padre Caballero.

#### «Félix Varela» (1787-1853)

A pesar de la tendencia de O. Ternevoi a sobrevalorar y distorsionar la labor de los pensadores cubanos del XIX por él llamados «progresistas», «demócratas revolucionarios», «de vanguardia», con el objetivo preciso — tan caro a la dogmática marxista soviética— de establecer una continuidad que conduzca a Marx, Engels y Lenin a modo de coronación de todo lo valioso que se haya concebido no importa en qué lugar del Planeta ni en qué cultura en particular, de la filosofía del padre Varela bien poco es lo que tiene que decirnos. Si obviamos el trabajo relacionado con la actividad docente y sus consabidas reformas, que frecuentemente se hacen pasar por «la filosofía de Varela», no encontramos —en la exposición de O. Ternevoi— nada que pueda justificar una filosofía vareliana. El epígrafe que más se

relaciona con la supuesta filosofía de Varela, Ternevoi lo ha titulado, en sintonía con el tristemente célebre materialismo dialéctico, «Sobre el objeto de la filosofía y su estructura», cosa que —tratándose del presbítero cubano— me parece un serio anacronismo. En dicho epígrafe, lo único que pudiera tener interés filosófico es la alusión a una definición varelana de la filosofía como «puerta de entrada para todas las ciencias» —definición que a todas luces es trivial y muy discutible— junto a una distinción de lo que Ternevoi llama «principales partes de la filosofía»<sup>11</sup>. Por si fuera poco, el propio historiador soviético reconoce que dicha distinción «sigue en lo fundamental el mismo esquema de Caballero».<sup>12</sup> Si nosotros despojamos a estos Padres Fundadores de lo que le atribuye la interpretación del historiador de las ideas, bien pudieran haber sido padres de la pedagogía o de las ciencias naturales (que deslindaron de la Teología, divulgaron e introdujeron en la enseñanza universitaria) con tanto —o más— derecho que de la filosofía. Varela pudo haber sido, según la controversia suscitada en torno a la conocida frase de Luz, el primero que nos enseñó a pensar o el que nos enseñó a pensar primero; pero, en ambos casos, se trata de una labor a todas luces pedagógica, de magisterio y no de doctrinas filosóficas.

En el caso del padre Varela —y también de Caballero— cabe agregar que aquella lucha contra el escolasticismo carecía de interés tanto histórico como teórico-filosófico, por lo que solo alcanzaba una connotación pedagógica. Por otra parte, Varela, siendo contemporáneo justo de un Hegel, estaba tratando de introducir en la enseñanza —como su mayor hazaña intelectual— elementos de cartesianismo. Ni el propio Medardo Vitier, nuestro gran e incomparable historiador de las ideas en Cuba, ha podido encontrar algo filosóficamente significativo en Varela: «En esencia — nos dice— el mensaje de Varela fue metodológico, sin que pretendiera en ello originalidad».<sup>13</sup>

No obstante, las obras que el padre Varela tiene en su haber pudieran convencernos de lo contrario, por la persistencia en sus títulos de la palabra «filosofía». Entre ellas destacan: *Instituciones de filosofía ecléctica* (1812-1814), *Lecciones de filosofía* (1818), *Apuntes filosóficos* (1818), *Miscelánea filosófica* (1819). Incluso, llegó a publicar en 1841, en el periódico norteamericano *The Catholic Expositor*, un ensayo sobre Kant. Este último trabajo, para mi propósito, pudiera resultar de mayor interés. Veamos qué opinan los historiadores cubanos de las ideas sobre este texto de aproximadamente trece páginas y escrito en inglés.

«Lo central de ese trabajo, a más de la defensa que Varela hace de la religión, es su observación de que Kant se esfuerza por hallar, en su desesperación escéptica, un asidero gnoseológico, y al cabo, lo que da como criterio guiador para la verdad, es una sombra.»<sup>14</sup>

Medardo Vitier no deja clara su posición al respecto, pero la parquedad de su comentario es, paradójicamente, muy elocuente. ¿Habría entendido el padre Varela la doctrina de Kant? Tal vez él mismo pueda darnos la respuesta: «excuse si no acertamos a dar una idea clara y correcta del sistema kantiano, pues, se nos antoja que ni el propio Kant lo entendió».<sup>15</sup> Quien así se expresa no toma en serio la filosofía. El pasaje más substancioso de la primera parte del artículo consiste en una crítica al concepto kantiano de experiencia desde las posiciones del empirismo de Locke. ¿Cómo es posible refugiarse en Locke una vez descubierto Kant? La respuesta es muy simple: el padre Varela nunca descubrió a Kant. En una segunda parte, el presbítero lleva a cabo una refutación teológica de diferentes pasajes aislados de la obra del filósofo de *Königsberg*. Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro (1910-1983), otro de nuestros historiadores especializado en la influencia del idealismo alemán en la Isla, nos dejó esta apreciación general de la lectura vareliana de Kant: «El antikantismo de Varela es interesante para nosotros en cuanto destaca la propia posición lockeana de nuestro filósofo, en gnoseología; no tiene la misma importancia en cuanto a la valoración del criticismo kantiano, en que Varela no parecía estar en condiciones de emplearse a fondo».<sup>16</sup>

El lector podrá formarse su propia opinión tomando en cuenta estas valoraciones que el mismo Varela hizo sobre Kant: «ha embotado y sumido en profundo sopor a una multitud de brillantes talentos y ha corrompido a muchísimos corazones generosos y buenos».<sup>17</sup> En una primera lectura estas palabras de Varela resultan chocantes, ofensivas. Pero cuando se vuelve sobre ellas se nos presentan más bien como delirantes y terminan inspirando lástima. Es la lucha del provinciano mediocre contra el genio universal. Imagínese por un momento a nuestro Varela vertiendo la siguiente opinión en presencia de Kant:

«Así introduce Kant en el mundo científico su *filosofía trascendental* y su *razón pura* con varios otros términos (y solo términos) del mismo cariz, tan ridículos como la jerga escolástica del siglo XIII; a no ser por los errores a que conduce su doctrina más valiera no darse por enterado de las fantasías del filósofo romántico, pero la experiencia nos advierte la necesidad de poner en guardia contra estas a los amantes de la verdad.»<sup>18</sup>

Sin comentarios. Nadie se imagina qué le hubiera respondido Kant al diletante criollo —el cual no solo parece ignorar la hipótesis de Kant-Laplace sobre la formación del universo, sino también la tremenda revolución epistemológica que significó el kantismo— de haber alcanzado a conocerle. Lo cierto es que los sesenta años que separan el artículo de Varela de la *Crítica de la razón pura* (1781) no le proporcionaron ventaja alguna al presbítero en su infeliz propósito de demoler a Kant. Y estos sesenta años

podían haber sido siglos sin que ello entrañara un cambio en la percepción vareliana, pues, en definitiva, Varela no parece haber leído nunca la tan famosa obra —ni ninguna otra— del filósofo alemán. Él mismo reconoce haber juzgado a Kant por «las explicaciones de sus doctrinas dadas por varios autores».<sup>19</sup> Como se ve, nuestros cimientos intelectuales son bastante frágiles. Hasta cierto punto, puede hablarse de una carencia orgánica, de una incapacidad cuasibiológica de los cubanos para los temas especulativos. Dicho de otro modo, estamos hablando de una predisposición, de una tendencia innata al positivismo. Así es que, si hay finalmente una filosofía cubana —como dilucidaré más adelante— a sus forjadores les cabe un mérito doble.

Veamos el caso de Luz, sin olvidar que mi interés, por el momento, es revelar la virtualidad de esa tradición filosófica que se ha venido construyendo de la nada. Pienso que va quedando claro el hecho de que se podía haber articulado, con más facilidad, una tradición antifilosófica en Cuba.

#### «José de la Luz y Caballero» (1800-1862)

A juzgar por lo que es dable constatar en los textos de historia del pensamiento filosófico cubano, de Luz puede afirmarse lo mismo que Hegel dijo de Heráclito tras exponer —en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*— a sus antecesores de la llamada escuela jonia: «Divisamos, por fin, tierra».<sup>20</sup> Se espera de Luz una suerte de despegue definitivo del pensamiento filosófico cubano aunque, al propio tiempo, se reconocen las figuras de Caballero y Varela. Por lo demás es visible la peculiar simpatía que tienen los historiadores de las ideas por la figura de Luz.

«Aquel joven poseía, además, un caudal de conocimientos en ciencias físicas y naturales y en filosofía, poco frecuentes a tal edad [31 años], sobre todo en América y en el primer tercio del siglo XIX. La cosa es difícil de determinar, pero quizá ningún otro cubano ha tenido una organización mental tan bien dotada.»<sup>21</sup>

Hablando ya específicamente de las facultades de Luz para la filosofía, Medardo Vitier comenta:

«La mentalidad de Luz muestra una dimensión filosófica que nadie ha igualado en Cuba, ni tal vez en América, por su originalidad. Es cosa de aptitud. Hay hombres de extensa cultura que carecen de dimensión para lo filosófico. No ven, no sienten los problemas del ente, de los valores, del

devenir, del sentido de la existencia, de la validez del conocimiento. Resbalan por sobre estas cuestiones.»<sup>22</sup>

¿Qué no decir, entonces, del más significativo evento filosófico en que intervino Luz? Sin embargo, me temo que la polémica filosófica de 1838-1840 no satisface las altas expectativas que se creó Medardo Vitier con el maestro cubano. Lo más relevante de este importante acontecimiento intelectual (en el que participaron directamente, entre otros, los hermanos González del Valle, Francisco Ruiz, Manuel Castellanos Mojarrieta, Miguel Storch, Antonio Bachiller y Morales, José Tomás de la Victoria, Manuel Costales, Domingo del Monte) fue el capítulo sobre el eclecticismo de Victor Cousin. Este último representado por los hermanos González del Valle y atacado por Luz. Filosóficamente hablando, la polémica fue estéril. Y aun teniendo en cuenta que Cousin era un filósofo menor, la derrota de su doctrina —al contrario de lo que piensan los intérpretes, como O. Ternevoi, por ejemplo— no fue tan evidente. Me atrevería a decir, incluso, que es algo que está por probar aún. Domingo del Monte, quien era amigo de Luz, participó en uno de los episodios (sobre la moral religiosa) de esta polémica, el cual tuvo lugar del 25 de noviembre al 22 de diciembre de 1838. Del Monte sorprendió a Luz al pasarse al bando de los seguidores de Cousin al tiempo que atacaba las posiciones sensualistas —y, en general, lockeanas— de su amigo. Hay otro hecho que no debemos desestimar. Según Sanguily, después de la muerte de Luz el Colegio de El Salvador —fundado, como se sabe, por el propio Luz— «no inculcaba ninguna doctrina, ni en la ciencia ni en la filosofía, si alguna doctrina se infiltraba en los ánimos, era el espiritualismo francés».<sup>23</sup> Es decir, justamente, aquella dirección de Cousin que, según se supone, Luz había derrotado. Pero, hay más. Antonio Bachiller y Morales, quien defendió en la polémica (esta vez sobre el método) la posición empirista y sensualista de Luz, unos quince años después se le ve sosteniendo la posición contraria:

«Sin duda, las tendencias de la filosofía actual son alemanas en todas sus partes (no se olvide que Luz repudiaba por aquellos años los sistemas especulativos alemanes —A. J.); los hombres más eminentes en ese ramo importantísimo de los conocimientos humanos, en sus más notables doctrinas, si no siguen francamente el movimiento alemán, dejan transferir el germen primitivo modificado o mejorado.»<sup>24</sup>

Quisiera arriesgar la hipótesis de que el papel de Luz, en la historia de la filosofía cubana, es irrelevante. Antes bien, este Padre Fundador no escatimó esfuerzos en denigrarla y desterrarla. Su actitud hacia la metafísica era, generalmente, de aversión. Se le vio abandonar el salón en medio de una conferencia de filosofía, pero este gesto tan grosero merece un comentario. Sucedió en el Colegio de Francia, donde Luz asistió a los

cursos de Michelet. Según atestigua Rafael Estenger —en *Don Pepe, retrato de un maestro de escuela*— ante cierta opinión de Michelet, Luz reaccionó abandonando la sala.<sup>25</sup> No hay que olvidar que Michelet fue alumno y discípulo de Hegel (probablemente, el filósofo más grande de todos los tiempos) pero, además, el más cercano conocedor de su obra. De hecho, fue quien editó buena parte de la obra de su maestro sobre la base de sus propias notas de clase. ¿Por qué no aprovechar esta magnífica oportunidad para informarse de primera mano en lugar de adoptar esa actitud, tan altanera como provinciana, que desmiente de plano las aptitudes para la filosofía observadas en él por Medardo Vitier? La respuesta podemos encontrarla en otro gesto muy elocuente de Luz: intentó prohibir la difusión de los sistemas del idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling y Hegel) entre la juventud, pues decidió, sin más, «que no eran, a la sazón, la filosofía de mejores efectos para nosotros».<sup>26</sup>

El otro tópico clave que alimenta la ficción de la figura del Luz filósofo está relacionado con sus célebres *elencos* y, particularmente, con uno de 1838 que consta de 152 proposiciones. El objeto de este elenco es defender a Locke y a Bacon (sobre todo el método experimental) y refutar a Cousin. Sin embargo, esta discusión a destiempo, sustentada en filosofías cuyo interés para la época podía ser solo histórico —y tan ingenuas desde el punto de vista epistemológico— deja mucho que desear del pensador criollo, pues lo hace ver como un simple portavoz de doctrinas ampliamente superadas. No es casual que Medardo Vitier, admirador de esta figura como muchos otros, cierre el capítulo sobre Luz de su paradigmática obra preguntándose —en un tono dudoso y ya nada optimista como al principio— «si, en efecto, hubo originalidad y anticipaciones en José de la Luz, o si se trata solo de una mente en extremo lúcida, de extensísima cultura filosófica, de capacidad crítica y de singular vivacidad».<sup>27</sup> Para mí no hay duda —utilizando los términos del propio M. Vitier— de que Luz carecía de dimensión filosófica. No hay que olvidar aquel paternalismo autoritario que comparte con Varela al hacer ambos causa común arrogándose el derecho de decidir qué pueden y qué no pueden leer los demás. La incapacidad especulativa (léase, teórico-filosófica) y el paternalismo pasarán a formar parte de la figura del intelectual cubano. Se necesitará mucha fuerza en lo adelante para revertir la situación.

Quisiera, por último, promover la tesis de que la actitud antimetafísica de Luz, como en general de nuestros marxistas actuales, obedece a un desconocimiento de la historia de la filosofía. Con solo repasar los *Aforismos*, podemos percatarnos de que el maestro cubano no estaba preparado para sostener una polémica filosófica seria a finales de la década del treinta del siglo XIX. A mediados de la década del cuarenta es que Luz comienza a descubrir los sistemas especulativos del idealismo alemán. Se



inició así lo que pudiera llamarse el giro metafísico de Luz, aunque, lamentablemente, ya era demasiado tarde para una conversión. En cualquier caso, Kant, Fichte, Schelling y Hegel reciben, a partir de entonces, un tratamiento radicalmente distinto. Fue el estudio de sus obras —y no la aversión irracional hacia la metafísica— lo que determinó el cambio de actitud: «Consecuentísimo era Kant en negar que las representaciones fuesen *copias*, toda vez que demostraba en el entendimiento operaciones y leyes (funciones) para producirlas». <sup>28</sup> Sobre Schelling se expresará todavía con mayor entusiasmo, y las valoraciones de Fichte y Hegel no quedarán atrás. Tal vez esto explique el cambio de actitud hacia los sistemas metafísicos del idealismo alemán en Antonio Bachiller y Morales a partir de aquella polémica, de notoria pobreza filosófica, de los años 1838-1840: Bachiller no traicionó a su colega, por el contrario, le siguió los pasos. Pero tales inclinaciones —o, más bien, sus omisiones en nuestra historiografía— constituyen también un buen ejemplo de invención de tradiciones.

#### «Enrique José Varona» (1849-1933)

En el caso de Varona (sin duda la personalidad de más peso en nuestra cultura en lo que a pensamiento y magisterio se refiere) me va a interesar el intento —llevado a cabo por Medardo Vitier y proseguido por Roberto Agramonte— de rescatarle del academicismo positivista con el fin de atraerlo hacia la filosofía y, particularmente, hacia una supuesta «filosofía de la vida», cuya característica sería una expresión no rígida, no sistemática, en una palabra —diría yo— «literaria». Vitier insiste en que fuera de los cursos (esto es, en los artículos sueltos y el libro postrero *Con el eslabón*) Varona es un filósofo. <sup>29</sup>

Para comodidad de la exposición manejaré la tesis de «los dos Varonas», aunque Medardo Vitier nos haya prevenido de no desligar una de otra esas dos facetas que él mismo descubrió en el maestro cubano —la de académico y la de filósofo de la vida— sino de considerarlas «en esta convivencia del hombre total». <sup>30</sup> Según su opinión, «Varona parece escindir en dos mundos su pensamiento: uno de intelecto *discursivo*, y otro en que la sensibilidad genera intuiciones». <sup>31</sup> Mi tesis, consiste en que —aun aceptando este desdoblamiento— hay un Varona positivista y otro literato (ambos con una admirable erudición) pero, en ningún caso, un filósofo.

A) *El primer Varona*. Como de los casos anteriores, también de Varona se piensa, generalmente, que fue un filósofo y se le asocia a la corriente del positivismo. La grandeza de este hombre y su papel en el proceso de

consolidación de la conciencia nacional y la cultura cubanas es difícil de sobrevalorar. Varona es una de esas figuras que provocan veneración, pero, aun siendo un santo, no significa todavía que sea un filósofo. Como se verá de inmediato, para Medardo Vitier este «primer Varona» —el que comúnmente se conoce— no es un filósofo.

A modo de confirmación de esa ceguera del pensamiento cubano para los problemas especulativos o teórico-filosóficos, Varona consideró la reflexión metafísica —de Platón a Bergson— «palabrería sublime». Valoró muy alto a pensadores como Locke y Voltaire, mientras que a un Hegel y a un Aristóteles, entre otros grandes metafísicos, los consideraba algo superfluo. De Henri Bergson, por ejemplo, se expresaba así: «con juegos malabares de palabras quiere Bergson significar tanto, que acaba por escamotear la significación del mundo accesible a nuestra inteligencia».<sup>32</sup> Esta incompreensión del sistema filosófico más influyente —junto a la fenomenología de Husserl— del siglo XX contrasta con la sobrevaloración de la figura de Luz, al que se complacía en presentar como refractario a los filósofos del idealismo alemán: «el escritor de más vasta erudición filosófica, el pensador de ideas más profundas y originales con que se honra el Nuevo Mundo: José de la Luz y Caballero».<sup>33</sup>

¿Cómo no ver, tras la retórica de la tradición y de la herencia filosóficas que pulula en nuestros textos marxistas de historia de las ideas, el encubrimiento (deliberado, la mayor parte de las veces) de la clara tendencia positivista del pensamiento cubano? Varona fue partidario —receptor, defensor y divulgador— del positivismo. Corona toda una tendencia hacia esta línea de pensamiento que se observa ya desde José Agustín Caballero. Lleva toda la razón Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, en su trabajo «El pensamiento de Varona», contenido en *Ironía y generación, ensayos* (1937), cuando sostiene que el pensamiento cubano ha tenido un carácter positivista aún antes de nacer el positivismo. Cabe puntualizar que semejante afirmación constituye una excepción dentro de la historiografía cubana de corte marxista (la única existente desde la consolidación de la Revolución de 1959). La tendencia al positivismo, por otra parte, no llega a constituir una tradición de pensamiento en Cuba. También se observa una débil tendencia a la metafísica que no llegó a cristalizar; además, la primera se articuló sobre la base de la enseñanza. La recepción del positivismo en Cuba fue un asunto académico (docente, pedagógico); más que un asunto teórico-filosófico —o de producción de ideas— fue un problema práctico-educativo.

De la obra de Varona —y hay que suponer que se refiere al Varona académico— Medardo Vitier nos dice que «apenas rebasa los cauces de las ciencias particulares, lo cual es muy propio de la dirección positivista que

siguió».<sup>34</sup> Al referirse al criticismo del pedagogo cubano, M. Vitier se pregunta con todo derecho: ¿Qué intereses contemporáneos vamos a avivar si no nos familiarizamos con Bergson, Husserl o Dilthey?»<sup>35</sup> Sin embargo, pudiera ser peor si en lugar de no familiarizarnos con los grandes temas de la filosofía pasamos, simplemente, a ignorarlos. M. Vitier recrimina a Varona en este punto: «Basta ya para notar las omisiones de Varona. Excluyó de su obra numerosos temas del más genuino espíritu filosófico».<sup>36</sup> Vitier, incluso, enumera diez temas capitales de la filosofía que el célebre camagüeyano pasó por alto. En primerísimo lugar —y la expresión es suya— nuestro historiador destaca «las posiciones epistemológicas», de donde se derivan, a su vez, los subtemas, «el origen del conocimiento», «la validez del conocimiento», «el problema del mundo exterior». El no haber podido encontrar ni siquiera en Varona [no ya una filosofía, sino] el mínimo interés hacia toda filosofía, desalentó de tal modo a Medardo Vitier que le llevó a promover la tesis de «nuestra penuria filosófica».<sup>37</sup> ¿No resulta contradictorio, ante esta situación, apelar a una tradición filosófica como parece hacerlo el propio Vitier en ocasiones? Es cierto que Varona desdeñó la filosofía, ejemplos sobran al respecto, como es cierto también que se puede rescatar en su obra algún que otro pasaje de una sensibilidad epistemológica inquietante. Pero, deducir de ellos una teoría del conocimiento en Varona —como hacen las compiladoras de la más reciente antología sobre pensamiento cubano decimonónico<sup>38</sup>— me parece un exceso. La supuesta gnoseología del maestro cubano, que viene siendo una suerte de dualismo epistemológico, se puede condensar en el postulado del carácter irreductible de la relación sujeto-objeto:

«[...] nos encontramos y nos encontraremos fatalmente detenidos ante ese dualismo irreductible. Hoy por hoy, y quizás mañana y quizás siempre, toda tentativa de unificación de este dominio sería una quimera; porque para llegar al monismo habría que suprimir la conciencia; y puesto que solo en la conciencia conocemos no se me alcanza cómo habríamos de conocer esa unificación. Esto quiere decir, dada nuestra constitución mental, el monismo podrá ser una aspiración, jamás una afirmación científica, ni filosófica.»<sup>39</sup>

Salvo algunos escasos pasajes que, de un modo u otro reiteran esta posición de principio, Varona no ofrece mucho más en el tema de la epistemología. Positivista al fin, el interés del maestro cubano en el conocimiento fue de tipo psicológico, no epistemológico; y el peso de su trabajo recayó justo en investigaciones de esa naturaleza. Es por ello que las autoras de la selección de textos antes mencionada se ven obligadas a declarar: «La especificidad de la teoría del conocimiento de Varona parece, no obstante, radicar en el tratamiento conjunto de esta con la psicología. Su gnoseología se presenta, así, inseparable de su psicología».<sup>40</sup>

Continuemos con la percepción que tienen nuestros grandes historiadores del Varona-filósofo. Roberto Agramonte, en el siguiente pasaje, ve el mérito de Varona en el campo de la enseñanza y, particularmente, de la enseñanza de la lógica. Recuerdo aquí que R. Agramonte acepta y desarrolla la tesis promovida y cuestionada por el propio Vitier sobre los dos Varonas, motivo por el cual la valoración que sigue a continuación no atañe al segundo Varona, es decir, al «filósofo de la vida».

«El mérito de Varona —y su innovación— consiste en enseñar ante nosotros la lógica empírica e inductiva de su tiempo como tarea primaria de la filosofía científica, objeto de la reforma de la inteligencia cubana. Ello es central dentro de su etapa académica. Esto lo realizó de un modo más reposado y sistemático que su predecesor Luz Caballero.»<sup>41</sup>

Como se ve, se distingue también aquí entre filosofía y enseñanza de la filosofía, distinción que resulta crucial para la historia de las ideas en Cuba. Atendiendo a ella es que M. Vitier puede declarar categóricamente:

«Movimiento filosófico, eso es cabalmente lo que no hemos tenido, del 80 acá. Aceptemos que los cursos de Varona, aún omitiendo las materias más genuinamente filosóficas, constituyen un movimiento. Pero de allí no se originó un interés sostenido por la filosofía».<sup>42</sup>

Pero, de aquí se sigue también que, para Medardo Vitier, al menos el Varona académico no es para nada un filósofo.

B) *El segundo Varona*. Ha quedado claro que, hasta el primer Varona (incluido), no se puede hablar de una filosofía cubana ni de tradición de pensamiento filosófico en Cuba. Medardo Vitier advierte que lo mejor de Varona se ha querido ver en su obra *Con el eslabón*. De esta tendencia es que extrae la tesis de un Varona «filósofo de la vida», condición que intenta explorar hasta sus orígenes. Sin embargo —y esto es lo más importante— por «filosofía de la vida» Vitier no entiende, inicialmente, una determinada corriente de pensamiento que, relacionada con el giro irracionalista de la filosofía, influye desde Europa en nuestro pensador. Se trata, simplemente, de una actitud ante la vida, determinada por la fuerte vocación literaria de Varona. «Su filosofía de la vida no hay que buscarla en ninguno de sus cursos. Es en los artículos literarios, en la conferencia sobre el escepticismo (perdida) y en el libro *Con el eslabón* donde debemos buscar lo que creyó, amó y propuso. Quiso ser artista más que filósofo».<sup>43</sup>

De ahí que M. Vitier insista, como señalé más arriba, en no disociar las dos facetas de un solo Varona. No hay, como es natural, un Varona filósofo y otro no-filósofo. Hay, según Medardo Vitier, un solo Varona, cuyo academicismo (positivista) le pone freno a su dimensión literaria.

Las declaraciones de Vitier —quien más ha profundizado en la figura de Varona— no solo son un testimonio de la temprana afición del maestro por la literatura, sino de su indiferencia hacia la filosofía. Según refiere nuestro historiador —el cual visitó la biblioteca personal de Varona en Camagüey con el propósito explícito de encontrar huellas de estudios filosóficos— en el período camagüeyano (hasta 1874) no hay ningún indicio de que Varona se haya ocupado de la filosofía. Y esto no es todo, «resalta el hecho de que después de su curso de Filosofía (1880-1882), salvo algún artículo o alguna conferencia, como la titulada «Mi escepticismo», pronunciada en el Ateneo de La Habana, Varona solo escribe sobre literatura y política».<sup>44</sup> Cuándo, cómo y dónde Varona se ocupó de la filosofía es cosa que sigue siendo un enigma. Su inclinación hacia la literatura —desde la misma infancia— así como el claro predominio de los temas biológicos y fisiológicos en su biblioteca personal son, en cambio, hechos fáciles de constatar. Todo ello desata la sospecha de que Varona no haya estudiado la filosofía en sus textos clásicos, apropiándose fragmentariamente de ella mediante la literatura y determinadas lecturas de temas científico-particulares. A ese ajiaco de literatura, política y positivismo es a lo que se le llama en Cuba, todavía hoy, «filosofía».

Medardo Vitier asegura que las influencias le vienen a Varona de la literatura, no de la filosofía.<sup>45</sup>, al tiempo que la tan celebrada obra *Con el eslabón* no pasa de ser, en su opinión, un compuesto «de sentencias, reflexiones, diálogos brevísimos, comentario de citas clásicas, todo lo cual, en tono menor, a modo de plática recogida, va convirtiéndose en caudalosa confesión».<sup>46</sup>

Esta postura —que no mezcla los impulsos literarios de Varona con una filosofía de la vida— nuestro historiador no la mantiene por mucho tiempo, ya que cede a la tentación de construir un puente que comunique al pensador camagüeyano con las influencias filosóficas de las generaciones siguientes. Así, de hecho, con el primer Varona se extinguía también el positivismo en Cuba, pero resucitaba un segundo Varona antipositivista. En mi opinión, en el segundo Varona hay literatura, pero aún no hay filosofía de la vida. Roberto Agramonte, por el contrario, explotará el filón descubierto por M. Vitier y, partiendo de la idea de una filosofía de la vida en Varona, convertirá a este último al *existencialismo*.

Agramonte, en su clásica —y ya citada— obra sobre el maestro cubano, deja ver sus intenciones de acercar a este último al existencialismo desde el mismo comienzo del capítulo «Horizonte de una filosofía de la vida». He aquí sus palabras de apertura:

«El horizonte de la filosofía de la vida de Varona es solo el horizonte de una filosofía, y no de la filosofía, pues a ningún autor podría aplicarse con más

justeza la confesión de Goethe, para quien sus obras habían sido las huellas de su vida, de su intransferible vida. Varona no pretendió jamás que su filosofía de la vida tuviese un valor general; ella fue solo confesión plenaria, personal visión.»<sup>47</sup>

Si se trata de *una* filosofía de *una* vida; si son estos *testimonios intransferibles* de una vida; si no hay pretensión alguna de generalidad, sino confesiones y visiones personales, ¿por qué ha de ser semejante amalgama privada filosofía y no, literatura? Agramonte asegura que la filosofía de la vida que hay en el maestro cubano «es la responsable del filósofo que Varona es»<sup>48</sup>, pero su referencia es un Goethe y no un Bergson o un Dilthey, por ejemplo. Veamos más en detalle en qué consiste esa filosofía de la vida, según Roberto Agramonte.

Primeramente, el sociólogo e historiador de las ideas en Cuba repara en algo que llama la «cuestión del conocimiento del hombre» o «teoría de la comprensión del prójimo». Tales rótulos esconden temas husserlianos cribados por Ortega y Gasset que, en el caso de Varona, resultan realmente innecesarios. ¿Qué nos dice semejante «teoría» expuesta, curiosamente, en forma metafórica, con el auxilio de imágenes y no de conceptos, sin estructura lógica aparente, en fin, como el propio Agramonte ha notado, en forma de *confesión*? Nada. Todo cuanto ocurre aquí es que Varona declara [o más bien se adhiere a la idea de considerar] al hombre un misterio insondable, algo inefable, de donde se sigue su postura agnóstica y escéptica, lo cual está muy lejos de ser una teoría del conocimiento del hombre. El otro punto al que arriba Agramonte, tras la búsqueda de la filosofía varoniana de la vida, se refiere a «una concepción pesimista del ser humano» ¿Tiene esto algo de particular? ¿Acaso, no se puede tener una concepción pesimista (u optimista) del ser humano sin tener que ser necesariamente un filósofo de la vida? ¿No es justo este tipo de elaboración lo que más bien caracteriza a los escritores?

El siguiente tema «filosófico» abordado por Varona —atendiendo al proceso agramontino de constitución de la filosofía varoniana de la vida— es la cuestión del albedrío. En este punto, Varona asume una posición determinista. Hacia 1927, en cambio, época en que ve la luz *Con el eslabón*, se venía produciendo de un modo dramático el colapso irreversible del ideal determinista gracias a los trabajos de un grupo de brillantes físicos en el área de la mecánica cuántica. Esto fue ignorado tanto por Varona como por Agramonte. El otro tema que introduce nuestro historiador es «la filosofía axiológica» que supuestamente se revela de un modo tácito en los escritos del maestro cubano. De dicha axiología deriva Agramonte el tema existencialista de la autenticidad, el cual trata como valor. En este punto todo se reduce a la declaración de que el maestro «rinde culto a la

autenticidad como valor ético sumo». <sup>49</sup> Así entramos de plano —¿tras las huellas de Varona?— en lo que Agramonte llama, con Vitier, la filosofía de la vida de Enrique José Varona.

«Como auténtico filósofo el maestro se propone la tarea de ofrecer un análisis de la vida, desde *su* Belvedere. Su concepción de la vida se ramifica en varias vertientes: la vida como ritmo, la vida como ficción, vida *versus* conocimiento, la vida como cambio, la vida como conciencia, valor de la vida y saldo de la vida.» <sup>50</sup>

Sin embargo, ninguna de estas vertientes tiene connotación filosófica. En esencia, la vertiente de la filosofía varoniana de la vida que el autor llama «la vida como ritmo» no consiste más que en una cita del siguiente aforismo de Varona: «se sube con los ojos cerrados y se baja con los ojos abiertos». Inmediatamente después de citar esta frase Agramonte agrega: «La vida tiene además un elemento de ficción». <sup>51</sup> Con ello entramos abruptamente en la vertiente de «la filosofía como ficción», que no consiste más que en la constatación de la trillada idea —de origen griego— del carácter engañoso de nuestras vías del conocimiento, lo cual se hace, no se olvide, mediante un aforismo: «Vivo en un mundo de ilusión donde, por más que braceo, no logro asir sino el aire». Puesto que R. Agramonte no tiene nada que agregar en este punto, podemos pasar, sin más, al siguiente, que esta vez se trata de la vertiente de «la concepción de la vida» o, lo que es lo mismo, «vida *versus* conocimiento». Esta se reduce a un mandamiento: «Témete a ti mismo», el cual, a su vez, significa: no te detengas a pensar y vive como los demás. De igual modo, la vertiente «la vida como cambio» es un comentario brevísimo y trivial del siguiente aforismo de Varona: «¿Es la vida un ti vivo? ¡Ay, no! sino una cinta cinematográfica irreversible».

Transmito a continuación, íntegra y literalmente, la vertiente de esa filosofía de la vida de Varona que Agramonte reconoce en la propuesta de «la vida como conciencia» Este tema, que debería ser el más sustancioso de todos desde el punto de vista filosófico, queda desarrollado del siguiente modo:

«Caracteriza a la vida como *diferentia specifica* la concienciosidad en el vivir. Los físicos suelen hablar de la inmortalidad del átomo, pero lo importante es la conciencia de la vida: "¿Qué me importa que mis átomos, después de su disgregación, bailen una zarabanda eterna por el espacio infinito?" En lo dramático de la vida reside su concienciosidad.» <sup>52</sup>

En mi opinión, la consideración de *Con el eslabón* como «filosofía de la vida» demerita la obra del maestro Varona, ya que genera expectativas teoréticas que no son satisfechas en la misma. ¿Por qué no puede tratarse, simplemente, de una pieza literaria? ¿Cómo se le puede llamar a unos

simples aforismos «vertientes de una concepción de la vida»? De la misma manera que un filósofo no es un matemático por el mero hecho de contar sus ahorros, tampoco quien cuenta su vida —no importa la forma en que lo haga— hace filosofía. La trasgresión de las fronteras entre filosofía y literatura solo puede generar contradicciones. Así, por ejemplo, Agramonte considera que *Con el eslabón* es el modelo de expresión sensible de la vocación literaria de Varona y un recurso para comunicar lo que la filosofía no es capaz de hacer, sin embargo, busca en esta obra una filosofía de la vida en lugar de buscar simplemente literatura.

Las dos vertientes restantes no son desarrolladas por Agramonte, quien pasa directamente a discurrir sobre «la idea de la muerte en el filósofo cubano». La intención clara de este punto es proporcionar un acercamiento entre Varona y Unamuno, y no consiste más que en una serie de irrelevantes reflexiones en torno a la muerte. De la idea de la muerte en Varona —que nos queda debiendo el texto— pasa Agramonte a lo que considera «la concepción pesimista y escéptica» del pensador cubano. Este es el punto que más atrae la atención tanto de Agramonte como de Vitier en lo que toca a esa supuesta filosofía de la vida. Obsérvese, en cambio, que —como reconoce el propio Roberto Agramonte— la idea que sirve de base a la concepción antes aludida no es de Varona: «El argumento céntrico con que explicará su visión pesimista es el clásico de Epicuro, recogido por Jactancio, tocante a la ontología del mal».<sup>53</sup>

El último tema que integra la filosofía de la vida del maestro cubano, y que desarrolla Agramonte tras el tema del escepticismo, es el del relativismo filosófico. No se trata más que del perspectivismo de José Ortega y Gasset. Y Ortega es el punto a donde vienen a parar las filosofías varonianas de la vida desarrolladas por Vitier y Agramonte. El primero tratará de encausar a Varona por el raciovitalismo, mientras el segundo lo hará por el existencialismo. Estos intentos de convertir a Varona a una filosofía de la vida de tipo orteguiano terminaron en el fracaso. Tanto Vitier como Agramonte se ven obligados a recurrir a un Varona *moralista* para poder evadir las dificultades que emanan de un Varona filósofo. Y hay que recordar que el propio Varona no se veía a sí mismo como filósofo: En una carta a Carlos de Velasco, fechada el 23 de marzo de 1916, el maestro escribía en tono de confesión: «Tratando de mirar al fondo de mí mismo encuentro que no tengo la cualidad característica de lo que se llama un pensador: no he formulado ningún sistema ni me he adherido a ninguno. He seguido siendo refractario, al menos conscientemente, a toda metafísica».<sup>54</sup> El Varona moralista, en cambio, es innegable. Debemos hablar, pues, de un solo Varona —el maestro— aunque estemos obligados a destacar la naturaleza ética y la naturaleza literaria de su magisterio. Es así como veo a Varona, sin necesidad de endosarle filosofía alguna que lo dejaría en franca



desventaja con respecto a los filósofos reales. Esto explica en buena medida por qué el promotor de la idea de la filosofía de la vida en Varona se ve obligado a reconocer, al propio tiempo, la influencia nula del maestro en el terreno de la filosofía. No sucede lo mismo en el caso de la literatura: «Varona ha sido un *animador* en literatura y en política; no lo ha sido en filosofía. Me figuro —y lo he estudiado largamente— que su influencia se derivará más de lo literario que de lo propiamente filosófico».<sup>55</sup> Roberto Agramonte, quien fecundó la idea vitieriana de una filosofía de la vida en Varona, llega, por su parte, a esta triste conclusión: «Su magisterio jamás fue plenamente escuchado. Él mismo consideró que fue todo en vano, que carecieron sus palabras elevadas de significación para sus compatriotas».<sup>56</sup>

En el caso específico de Varona puede hablarse de dos posiciones que, de hecho, concurren en este proceso de invención de la tradición filosófica: la *republicana* (representada por la línea Vitier-Agramonte), tendente a ver en el pensador cubano un filósofo de la vida y; la *revolucionaria* (representada por la interpretación oficial que se ha materializado principalmente en los planes de estudio universitarios), resuelta a destacar el naturalismo y la negación del idealismo y de la metafísica como lo más filosóficamente significativo del maestro cubano. En dos palabras: se trata, en el primer caso, de un existencialismo no confeso, también apoyado en el segundo Varona; en el segundo caso, se descubre un materialismo no confeso, sobre la base del primer Varona. Huelga decir que Varona no fue ni una cosa ni la otra y que, incluso, su inmaterialismo radical era algo notorio. En ambas posiciones se observa el intento deliberado de articular una tradición filosófica que legitime la adhesión del historiador (bien a la filosofía de la vida, bien —en último término— al marxismo). Roberto Agramonte, incluso, va más allá por la vía de una filosofía axiológica, a pesar de que Medardo Vitier advirtiera de la ausencia del problema de los valores en la obra de Varona. Lo que sucede es que Agramonte es de la opinión de que la filosofía de la vida y la filosofía de los valores son las filosofías que con más fuerza han arraigado en su propia generación. Un Varona filósofo (de la vida y de los valores) garantizaría la continuidad que requiere toda tradición. En mi opinión, más cerca de la situación real está Humberto Piñera Llera cuando afirma:

«No pretendemos negar el valor de conjunto del pensamiento varoniano. Pero es nuestro propósito desviarnos del enfoque hasta ahora casi unánime, que luce, y hay que expresarlo sinceramente, como si tras la obra de Varona ya no quedara nada más que hacer. Pero Varona es ya cuestión de la historia, sin que esto afecte en lo más mínimo a sus intrínsecos méritos, y por lo mismo, hay que tratar de verlo en su conjunto y a la luz de lo histórico como algo completamente superado.»<sup>57</sup>

Capítulo 1 *¿Historia de la filosofía cubana?*

La jugada de apertura de Medardo Vitier en su análisis de la filosofía en Cuba es algo categórica y parece contradecir el espíritu mismo de su obra (que no se propone hablar de filosofía cubana, sino de la filosofía *en* Cuba): «Ningún país de Hispanoamérica cuenta con tanta continuidad en el pensamiento filosófico como Cuba en el siglo pasado». <sup>58</sup> Estos serían, según Vitier, los factores que explican dicha continuidad:

«La preocupación por la suerte del país, el oído atento a las voces de mejor mensaje, la vigilancia intelectual de los más enterados, son los factores que explican la cohesión y la continuidad de nuestra cultura —en buena parte filosófica— desde las postrimerías del siglo XVIII, en que el padre José Agustín Caballero escribe todavía en latín su *Philosophia electiva* (1797) hasta 1895, cuando nuestra última Guerra de Independencia interrumpió por acá las actividades del espíritu.» <sup>59</sup>

Es obvio que ninguno de los factores antes mencionados nos hace filósofos ni garantiza tradición filosófica alguna. La tradición de la *crítica*, en cambio —en palabras del propio M. Vitier— es «proverbial». ¿Cómo es posible que Cuba tenga un potencial literario y crítico tan rico en contraste con su situación de «penuria filosófica» (Vitier)? Todavía hay mucho por aclarar en este terreno. Como se ve, Medardo Vitier se contradice. Según su opinión, en el proceso de cohesión y afianzamiento de la cultura cubana (ca. 1795-1820) el lugar preponderante lo ocupa la filosofía. Sin embargo, es un hecho que no se ha podido hablar, hasta hoy, de una filosofía autóctona. La tesis de Medardo Vitier solo puede ser verdadera si por «filosofía» se entiende la filosofía europea. En este caso, el quehacer de aquellos Padres Fundadores se reduciría, esencialmente, a una labor de tipo pedagógico. Ellos mismos eran críticos eruditos, con una fuerte vocación literaria y humanista. Nada de extraño tiene, pues, que aquella labor civilizatoria de los grandes maestros —en la que la enseñanza de una filosofía postescolástica jugó un papel decisivo— terminara encausándose por la crítica y no por la producción de ideas. Reitero: nuestros «filósofos», por excelencia, del siglo XIX tienen *ideario*, mas no filosofía. En este sentido, puede y debe hablarse del ideario de Varela, de Luz o de Varona, tal y como se habla del ideario martiano. Hay otra manera de salvar la tesis de M. Vitier sobre el papel de la filosofía en el proceso de constitución de la cultura cubana, pero habría que abandonar el período por él enmarcado y reparar en fechas posteriores, sobre el supuesto de que la cultura cubana no se afianza sino en el siglo XX. Pero, para Vitier, la filosofía cubana, si es que tal cosa existía, era la del XIX. Esta línea interpretativa ha prevalecido hasta hoy. No niego, pues, el papel de la filosofía moderna (euronorteamericana) entre 1795 y 1820. La historia del pensamiento cubano hasta nuestros días —salvo un breve espacio de tiempo en el que me detendré más adelante— muestra con qué dificultad y amargura la

cultura cubana ha ido rumiando, siempre a la zaga, la filosofía. Y si se dice que la continuidad de nuestra cultura filosófica no tiene parangón en Hispanoamérica, justo es reconocer —como también lo hace Vitier— que el tránsito a la filosofía moderna se llevó a cabo en el resto de Hispanoamérica antes que en Cuba. Pero hay más —y Vitier esta vez lo ha pasado por alto— también la asimilación de la filosofía moderna fue algo dramático. Al parecer, la cultura cubana, desde sus mismos inicios, está dotada de un potente mecanismo de freno en lo que a pensamiento se refiere.

Y ya dos siglos después de operado el tránsito a la filosofía moderna en Occidente (si tomamos a Descartes como referencia) no se explica a un Varela, contemporáneo del inconmensurable Hegel (M. Iradier), defendiendo el sensualismo de John Locke.<sup>60</sup> Medardo Vitier insiste en el papel —incluso salvador— jugado por la filosofía sin precisar, en este punto crucial, si se trata de la filosofía cubana o de la filosofía en Cuba: «Por esa dimensión mental se salvó la cultura cubana hasta los días de la última guerra. Después hemos tenido que reorientarnos».<sup>61</sup> No se olvide aquí que los años de postguerra, hasta 1930, se reconocen como de un penoso estancamiento en términos de filosofía. Recuérdese también, en ese período decimonónico de esplendor a que tanto aluden nuestros historiadores, a un Luz renunciando a difundir entre la juventud cubana los sistemas del idealismo alemán, o a un Varela prohibiendo a Kant (en contraste, dicho sea de paso, con Hegel, quien enseñaba que la libertad del pensamiento —que era su divisa fundamental— era también el único elemento en que podía existir la filosofía). Todavía hoy la cultura cubana paga un elevado precio por esta actitud lucista que campea en los centros de educación superior. Y todavía hoy no hemos podido salir de la trampa en que cayó Varona (tras la extirpación decimonónica de la metafísica): estamos obligados a ser positivistas o literatos.

En sentido general, los pensadores cubanos —de Caballero a Varona— aprendieron una filosofía de tercera categoría, lo cual produjo en ellos el paradójico resultado de llevarlos a venerar a filósofos menores mientras estigmatizaban a los pensadores de primera línea.<sup>62</sup> No obstante su notable nivel de actualización, Varona rechazó de plano la posibilidad de nutrirse directamente de las fuentes filosóficas primarias. El mal persiste aún en la cultura marxista de corte soviético sobreviviente en la Isla. Todavía en las universidades cubanas se aprende filosofía por manuales o por filósofos menores e intérpretes. Los casos de Cousin y de Krause, en el siglo XIX cubano, son muy elocuentes en este sentido. Significaron —para sus partidarios— un intento vano de asimilar a Hegel mediante pensadores que no alcanzaban a comprender del todo qué estaba en juego con el sistema del idealismo absoluto. Los detractores —anticousinianos y antikrausitas— por su parte, rehusaron deliberadamente entender la doctrina original que

yacía tras las versiones que combatían. Un incidente de igual naturaleza se produjo a finales del siglo XX, cuando los académicos cubanos se vieron desarmados —en su polémica unilateral con Francis Fukuyama— por la simple razón de no haber comprendido a Hegel ni siquiera mediante una lectura de segunda mano, como la que había hecho el propio Fukuyama en su celeberrimo artículo sobre el final de la historia. Tampoco Medardo Vitier estuvo a salvo del mal antimetafísico que corroe desde el padre Caballero al pensamiento cubano. Según él mismo reconoce, entre los autores que satisfacían sus «afecciones filosóficas», en el período de su formación, no había un solo filósofo en sentido estricto. Es por ello que se vio precisado a confesar: «en mi iniciación filosófica no entró la historia de las ideas, esto es, la sucesión de los sistemas en filosofía, sin lo cual no hay perspectiva, ni por lo mismo, comprensión cabal de las doctrinas».<sup>63</sup>

Hay un punto en el que es preciso insistir: nuestro potencial narrativo siempre ha sido superior a nuestro potencial especulativo o conceptualmente creativo. No es casual que Cuba tenga tantos historiadores y tan escasos pensadores; tantos escritores y tan pocos filósofos. Esto, como es lógico, trae por consecuencia que la función fabulatrix sobrepase en nosotros la capacidad de producción de ideas, lo cual se ve reflejado en la propia labor del historiador. Medardo Vitier, por ejemplo, considera que Roberto Agramonte —en su estudio preliminar a la edición de 1944 de *Philosophia electiva*— exagera la importancia del texto de José Agustín Caballero. Los aciertos de Agramonte, escribe, «no impiden que dicho estudio me parezca atribuir excesiva importancia al libro del padre Caballero. El primer párrafo ya nos pone en guardia: Si con el *Discurso del método* entra la filosofía europea en la edad moderna, con la *Philosophia electiva* y la actitud filosófica del presbítero José Agustín Caballero se incorpora nuestro pensamiento filosófico al pensamiento moderno occidental».<sup>64</sup> Lo interesante es que M. Vitier, sin caer en estos excesos, llega al mismo resultado. Por una vía o por otra —y aunque se esté consciente de «nuestra penuria filosófica»— se da por sentada una tradición de pensamiento filosófico, admirable, incluso, por su continuidad.

Pondré un ejemplo de análisis objetivo, en Medardo Vitier, para que se comprenda de paso por qué, en el proceso mediante el cual nos hemos provisto de una tradición filosófica, hay que recurrir a Luz en busca de tierra firme cuando nos retrotraemos a los orígenes. Del mismo libro, *Philosophia electiva*, Vitier nos dice en un tono muy diferente al de Agramonte: «si nos atenemos a su texto, creo que no hay base suficiente para ir más allá del juicio de José Manuel Mestre, en su discurso de 1862, cuando dice que el padre Caballero fue el primero entre nosotros que tuvo "propensiones reformadoras"».<sup>65</sup> Vitier continúa de este modo su valoración de la interpretación de R. Agramonte:

«Leemos el Estudio del Dr. Agramonte, y casi nos convence. Acudimos al texto de Caballero y decrece el sentimiento. Que iba contra lo estéril de la Escolástica; que le llegaban luces cartesianas; que influyeron en él Feijoo, Jacquier, Gamarra. Todo ello es evidente. Otras instancias hay que anotarle: no quiere que estemos supeditados a la autoridad en filosofía; propugna la enseñanza experimental de la Física y la Química. Pero el libro es en extremo conciso en el tratamiento de las cuestiones. Da impresión enumerativa. Se vale con frecuencia de definiciones. Sigue en mucho a los escolásticos, si bien, a veces, como dato y en seguida se refiere al criterio de "los modernos". Por muchos puntos pasa como por sobre ascuas. Buena parte del tratadito consiste en lecciones de lógica. Los capítulos son de extrema brevedad. Los asuntos, en general, los que hallamos en libros elementales de esa materia. Los capítulos (que el autor llama artículos) de la sección del libro destinada a la filosofía [...] son los más reveladores del pensamiento de nuestro reformador. Incluye la física en la filosofía, según se había hecho por siglos; la memoria y otras actividades psíquicas las trata todavía como facultades del alma.»<sup>66</sup>

Y por si fuera poco, con la modernidad científica en pleno auge, considera — en un franco espíritu escolástico— que Dios es la causa primera y eficiente de la filosofía, mientras que si la verdad llega a contradecir a la fe, habría que desechar a la primera. No cabe duda de que el texto del padre Caballero es un fundamento demasiado endeble para levantar la monumental obra que significa la filosofía. Lo mismo se hace extensivo al padre Varela. De ahí que los constructores de la tradición filosófica cubana se vean obligados a reparar en Luz a la manera de un «segundo comienzo», de «comienzo real». Ya se ha visto, en cambio, la decepción que se experimenta al crearse expectativas de orden filosófico con José de la Luz. Varona, al menos, tuvo la gran virtud de intentar una solución epistemológica. Era, es cierto, refractario a toda metafísica (materialista o idealista) pero no ignoraba sus más complejos problemas. La «Lección decimocuarta» de sus *Conferencias filosóficas* contiene la fundamentación de lo que él consideraba su método que, de hecho, es la exposición de su posición epistemológica, la cual corre paralela a la crítica de la epistemología hegeliana. La solución de Varona no satisface por su intrínseco psicologismo, pero las críticas a Hegel son realmente atinadas y merecen ser tenidas en cuenta, sobre todo por aquellos años de 1880. Dicho en dos palabras, lo que más satisface de Varona, desde el punto de vista filosófico, es que las críticas del núcleo epistemológico del hegelianismo las hizo *desde dentro*. No criticó a Hegel por el mero hecho de ser idealista o de ser un metafísico, sino que apuntó con acierto al nódulo del sistema del filósofo alemán y propuso una solución —de lo que en él le parecía insatisfactorio— acorde con el principio rector de su pensamiento, a

saber: la «ley de la relatividad». No obstante, como los otros, solía atender a pensadores menores y a hacer causa, junto a ellos, contra los grandes sistemas de pensamiento.

En suma, no hay historia de la filosofía cubana, hasta la muerte de Varona porque, simplemente, no había pensamiento filosófico que historiar. Parafraseando el *Génesis*, podría decirse que, «en el principio, era Medardo». Los historiadores dialogaban entre ellos; y este diálogo, a título de «pensamiento filosófico cubano», fue un paso decisivo en el proceso de construcción de una tradición filosófica puramente virtual. Para que sea posible hablar de *continuidad* tiene que haber, en cambio, una unidad de problema. ¿Existe tal cosa en el llamado pensamiento filosófico cubano?

Los historiadores marxistas se percataron de la dificultad anterior y he aquí su solución salomónica: la historia de la filosofía cubana —según el esquema de Olég Ternevoi, al que se han adherido Pablo Guadarrama y Miguel Rojas en un libro titulado *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX: 1900-1960*— sigue una trayectoria bien delimitada, al dividirse en pensamiento filosófico premarxista y pensamiento filosófico marxista. Los pensadores premarxistas (solo los llamados «progresistas», los demás no cuentan) —siguiendo la tradición de los manuales soviéticos de historia de la filosofía— se dividen, a su vez, en «demócratas revolucionarios» y/o «materialistas ingenuos». Los rótulos persiguen el objetivo de configurar la tradición de modo que ya suponga al marxismo como la coronación del esfuerzo de todo el pensamiento filosófico anterior en Cuba. La herencia intelectual termina por ser tergiversada a la manera de una dudosa tradición revolucionaria y materialista. Solo al precio de injustificables omisiones como el inmaterialismo de Varona, u otras más significativas como la tendencia metafísica del pensamiento cubano —e incluso, de todo el pensamiento republicano no marxista— se puede presentar al comunismo científico y al materialismo dialéctico como el punto cimero de nuestra historia intelectual. El resultado es obvio: una sola historia *soviética* de la filosofía rusa y de la cubana. Si antes no teníamos ninguna, ahora tenemos dos, en esencia, idénticas.

Uno de los grandes problemas que presenta la Historia Marxista de la Filosofía es que pretende defender la evolución filosófica, cuyo término natural es el marxismo, mientras este último se sostiene sobre la tesis —positivista en su origen— de la muerte de la filosofía como forma arcaica de conciencia. Esto conduce, inevitablemente, a sustituir la historia de la filosofía por la historia del marxismo, de otro modo se obtendría una contradicción: la del marxismo alimentándose de su propia muerte.

Capítulo 2 *¿Originalidad* del pensamiento filosófico cubano?



Ya sabemos que M. Vitier considera que la dimensión filosófica de la mentalidad de Luz, por su *originalidad*, no ha podido ser igualada en toda la América. La pregunta es: ¿no permanece el pensamiento, de Caballero a Luz —y en buena medida también a Varona— bajo el estigma de la *recepción*? Podría parecer a primera vista que, a partir de la impugnación a Cousin por parte de Luz, el pensamiento filosófico cubano antes bien se ha caracterizado por la adopción de una postura crítica ante las ideas provenientes de Europa. Semejante interpretación permitiría establecer toda una tradición de crítica a la metafísica europea. Sin embargo, cabría objetar que tal crítica no se hace sobre la base de un pensamiento propio, sino, otra vez, desde la perspectiva europea. Sin duda, el carácter receptivo —y no precisamente creativo— acompañado, sobre todo en los inicios, del retraso con respecto a lo que se venía haciendo en Europa, ha influido negativamente en un posible desarrollo del pensamiento filosófico cubano. Pero lo que más nos ha afectado es la carencia de sistema o, peor aún, de una voluntad de sistema. Y no sería nada gratuito afirmar que esta falta de voluntad de sistema es correlativa a la tendencia a literaturizar el pensamiento cubano. Ya desde el «Discurso filosófico», publicado en el *Papel Periódico* y atribuido a José Agustín Caballero, se detecta la tendencia definitoria del rumbo posterior de la alta cultura cubana, a saber: el retraso del pensamiento científico y filosófico con respecto al arte y a la literatura. Esta situación, según la cual lo estético eclipsa lo especulativo, pudiera ser común en Hispanoamérica. En el caso concreto de la Cuba contemporánea, la *crítica* (de arte y literaria) viene ocupando el vacío dejado por la filosofía. Esto entraña daños que al cabo resultan irreparables, debido a que los resultados no pueden ser otros que la disolución estética de la filosofía. Por lo general, la crítica siempre desvirtúa el pensamiento filosófico ya que, al menos en nuestra región, su propósito es el de la mejor actuación (*performance*), siendo la filosofía —en sus manos— solo un recurso histriónico. Dicho en dos palabras, la filosofía se usa como mejor se puede, pero no se comprende ni se domina. Para un crítico criollo, manipular conceptos y filosofemas es señal de profundidad y de éxito, pues la filosofía provee la densidad —preferiblemente ininteligible— que el argumento necesita para atrapar a su público. Si alguno de los dos (crítico o público) lograra comprender en realidad la filosofía, se rompería el hechizo. Pensadores, propiamente, es lo que menos hemos tenido; y nuestros críticos-filósofos actuales, en el mejor de los casos, nos hacen recordar a un José de la Luz literalmente resbalando por sobre la *Crítica de la razón pura*. Así es que, en lugar de filósofos críticos al estilo de Kant, hemos tenido críticos filósofos sin ninguna trascendencia en el campo del pensamiento.

Aquella polémica filosófica que se llevó a cabo entre 1838 y 1840 y que tuvo en Luz a su principal figura no fue más relevante —desde el punto de

vista filosófico— que la polémica Piñeiro-Zambrana. Ya se ha apuntado de alguna manera que suele hablarse de la polémica de Luz contra los seguidores cubanos de Cousin como del episodio filosófico más significativo de nuestra historia intelectual o, al menos, como el caldo de cultivo de la filosofía cubana. Pero lo cierto es que la figura de Locke —enarbolada por Luz— tenía a mediados del XIX solo un interés arqueológico en Europa. En cuanto al tema del «eclecticismo» —posición asumida por los opositores de Luz— hay que decir, al menos, que entrañaba un intento de búsqueda y conceptualización de la característica esencial del pensamiento cubano desde la *Philosophia electiva*, del padre Caballero. En efecto, el eclecticismo ha sido una constante en la historia intelectual de nuestro país. Quizás estos escasos resultados expliquen por qué los más importantes pensadores republicanos no se interesaron en la polémica ni siquiera desde un punto de vista histórico. Lo más significativo de esta disputa, en mi opinión, es que esbozó el enfrentamiento entre una tendencia positivista y otra metafísica, lo cual reproduciría años más tarde Varona al oponerse a Teófilo Martínez de Escobar.

Ya José Zacarías González del Valle había reparado en la falta de originalidad y en el carácter mimético de la filosofía cubana (Caballero, Varela, Luz). Esta opinión —que tiene el *plus* de la época— es considerada, nada menos que por un historiador soviético, una «falsificación de la historia de la filosofía cubana del período criollo (1790-1878)». <sup>67</sup> Cabe preguntar si puede haber mayor falsificación que la de hablar en términos leninistas de «partidismo filosófico» referido al caso cubano, o la de presentar nuestra historia intelectual como una realización gradual de las ideas marxistas, tal y como lo hace nuestro historiador bielorruso. Repárese en lo fuera de contexto que están estas expresiones de Olég Ternevoi: «nuestra conclusión fundamental acerca de que la filosofía de Caballero-Varela-De la Luz fue la primera expresión del materialismo en Cuba». <sup>68</sup> Aquí va otra en la misma dirección: «La tendencia materialista se afianzó aún más en la filosofía de Varona y Martí». <sup>69</sup> Es curioso, pues ninguno de los dos tenían filosofía alguna ni eran materialistas en ningún sentido. Varona, ya se ha dicho, era particularmente reacio al materialismo. Martí era un idealista consumado, que se definía a sí mismo como espiritualista. No obstante, Martí es reconstruido por O. Ternevoi a imagen y semejanza de la historia marxista de la filosofía rusa, al ser convertido —al estilo de Chernichévskii y los Decembristas— en «materialista inconsecuente» y «demócrata revolucionario». <sup>70</sup>

Todo el libro de O. Ternevoi, que también se presenta como la filosofía en Cuba y no como la filosofía cubana, adolece —paradójicamente— del defecto de sobrevalorar el pensamiento filosófico cubano del XIX; defecto del cual M. Vitier trató de cuidarse tanto. Tomaré, a modo de ilustración de

lo anterior, un epígrafe de su obra. Este se refiere a Luz, y ya desde el título mismo se puede adivinar la tendencia a la magnificación: «Crítica de la metodología trascendental de Kant». Luego de leer tal encabezamiento lo menos que se espera es la desarticulación o el desmontaje analítico de la *Crítica de la razón pura*. En realidad, tres pequeños párrafos le han bastado a O. Ternevoi para desarrollar su tema, pero —y esto es lo más curioso— solo al final del último párrafo se le oye hablar a Luz. Esta manera de exponer creando expectativas (que al final nunca se satisfacen) es todo un método en O. Ternevoi, por lo que podemos extender la objeción anterior al libro entero que, en todos sus capítulos y epígrafes, adolece del mismo defecto. De este modo, cuando nos atenemos solo al índice de la obra, experimentamos cierto vértigo por la solemnidad, nivel de detalle y profundidad de los temas que nos esperan nada menos que de Caballero, Varela Y Luz, a quienes se restringe la obra. Mas, ¿qué nos ofrece en realidad? Una amalgama de tópicos, distribuidos en siete capítulos, y que no satisfacen las expectativas que le crean al lector (para no decir todavía que le crean expectativas falsas). Retomemos, pues, aquel tercer y conclusivo párrafo en que aparece finalmente Luz, a modo de colofón, sin que podamos advertir conexión alguna con la promesa de la metodología trascendental kantiana. «Concluye de la Luz: "el conocimiento apriorístico es imposible, el hombre solo puede conocer la naturaleza *a posteriori*"». <sup>71</sup> Claro que, para llegar a esta conclusión no hace falta leer a Kant, es más, ella es propia justo de quien no lo ha leído. Sin embargo, esta trivial y prekantiana afirmación constituye toda la «crítica de la metodología trascendental de Kant» que O. Ternevoi nos había prometido.

El libro de O. Ternevoi —como el de Guadarrama y Rojas que comentaré más adelante— tiene un objetivo preciso: acercar lo más posible la tradición de pensamiento filosófico cubano (la cual dan por un hecho) al marxismo soviético. No debe sorprendernos, pues, ese tono propio del marxismo totalitario que se deja escuchar en la frase conclusiva de Olég Ternevoi: «La oportuna crítica de él [se refiere, por supuesto, a Luz] a la metodología trascendental impidió su difusión en la filosofía cubana». <sup>72</sup> Qué gran mérito ese de lograr que los filósofos cubanos no lean a Kant. ¡Gracias, Luz, todavía hoy pagamos por ello!

En un artículo titulado «Prefacio a la filosofía cubana», publicado por la *Revista Cubana de Filosofía* en 1948<sup>73</sup>, Roberto Agramonte aborda directamente el problema de la originalidad del pensamiento filosófico cubano. Si en el caso anterior se trataba de una lectura marxista —apoyada en el sesgo positivista— del pensamiento cubano, con R. Agramonte se intenta una lectura orteguiana —sobre los atisbos de una filosofía de la vida. Ya desde el título del primer epígrafe, en el artículo de R. Agramonte, se advierte el tratamiento orteguiano de la tradición: «La filosofía cubana en

su circunstancia». El historicismo, componente básico de la filosofía de Ortega y Gasset, será el otro elemento necesario que deja su impronta en la valoración del historiador y sociólogo cubano. Puede agregarse que R. Agramonte ve —y estos son sus términos— la «autenticidad de la filosofía cubana» en el hecho de ser «una filosofía de valor funcional, vital». Lleve o no razón en ello, es claro el traslado de los conceptos orteguianos de «razón histórica» y «razón vital» —además de los también orteguianos temas del *circunstancialismo* y de la *autenticidad*— al constructo «filosofía cubana». Las nuevas reglas de juego son bien claras: «El problema de la originalidad de nuestra filosofía debe ser equilibrado con el de su funcionalidad, el de su razón vital».<sup>74</sup> Huelga decir que, siguiendo esta línea de pensamiento, llegaríamos a la paradójica situación de una originalidad orteguiana del pensamiento filosófico cubano. Esto hace que siga abierto, en el siguiente epígrafe, el tema de la originalidad o autenticidad del pensamiento cubano, enriquecido ahora con una nueva tesis: su naturaleza sociológica.

La conclusión del epígrafe es que las ideas de Caballero, Varela Luz y Varona «están consignadas en todo momento, cualquiera que sea su forma o vehículo, a su pueblo».<sup>75</sup> Es claro que semejante giro no aporta mucho al esclarecimiento del problema, motivo por el cual el tema de la originalidad se extiende también al tercer epígrafe, de inspiración hegeliana: «El pensamiento cubano como autorrealización de la idea de libertad». Sin embargo, no hay que perder de vista el hecho de que en Cuba la idea de libertad no ha tenido, en ningún momento, un sentido especulativo. Se ha tratado siempre de la libertad en el sentido más común del término, como *independencia* (nacional). Y esto es algo que nadie objetaría, por lo que no se puede objetar tampoco el hecho de que el pensamiento cubano, a título de «autorrealización de la idea de libertad», no es filosófico.

En otro artículo del año siguiente, 1949, titulado «Situación de la filosofía cubana» y publicado en la *Revista Cubana de Filosofía* justo en el momento de ver la luz su obra *Varona, el filósofo del escepticismo creador*, a Roberto Agramonte no se le ve ya tan optimista. He aquí sus palabras de apertura (en mi opinión, mucho más cercanas a la realidad):

«Nuestra filosofía —la filosofía Hispanoamericana— no obstante sus destellos de originalidad, ha sido en mucha parte importada de Europa. Ha sido, en no poca extensión, una filosofía de raigambre occidental con los problemas y métodos de trabajo de ella, si bien tamizada magníficamente por nuestra propia y vital experiencia y aplicada ceñidamente a orientar y dar solución a nuestros problemas. Este fenómeno no ocurre en igual grado en otras formas de creación, como las relativas a la esfera de la sensibilidad —la poesía, la novela, la música, la pintura— en que la originalidad neta americana es cosa indiscutible.»<sup>76</sup>

Podemos ir concluyendo que, tal y como la historia de la filosofía cubana no es otra cosa que el constructo «pensamiento filosófico cubano», reducido esencialmente a la labor de Caballero, Varela, Luz y Varona —tanto por los historiadores del período republicano como por los del período revolucionario— así, la pretendida originalidad no pasa de ser un anhelo, una soñada idea que expresa la carencia básica de identidad intelectual de la cultura cubana. Hasta qué punto esta falta de autenticidad es real o artificial lo veremos más adelante. Lo cierto es que, si hubiera alguna filosofía en Cuba, de seguro que sería original. Pero he ahí que no la tenemos, al menos donde la hemos buscado hasta ahora. Por eso Roberto Agramonte termina recurriendo al *dictum* de Máximo Castro: «una genuina filosofía iberoamericana, entendiéndolo por ello únicamente *filosofía genuina, hecha por iberoamericanos*».<sup>77</sup> Pero esto fue, justamente, lo que no nos dejó Luz. Así es que Medardo Vitier, al tiempo que sostiene la originalidad de la mente de José de la Luz a nivel de toda la América, no encuentra realmente en el pensador criollo más que una suerte, diría yo, de espíritu positivo, con lo cual pongo en duda de un solo golpe tanto su filosofía como su originalidad. Veamos la conclusión de M. Vitier:

«Por manera que coexiste una aportación religiosa, una científica, una filosófica. La religión no perderá en él sus notas trascendentales; las ciencias particulares, desviarán sus doctrinas de todo cauce metafísico, al menos como cosa *a priori*; la filosofía, así influida por estos factores tan dispares, lo religioso y lo científico, se inclinará resueltamente hacia el método inductivo, desechando toda construcción mental que no cuente con la base positiva de lo demostrable, pero dejando a salvo como fuga del espíritu, la fe en un mundo suprasensible. Tal es en lo esencial, Don José de la Luz. En vano se busca otra explicación a su doctrina.»<sup>78</sup>

Yo diría más: que en vano se le busca una doctrina, al menos filosófica. La obra de Luz, como la de Caballero, Varela y Varona, fue de magisterio. La naturaleza más bien receptiva del pensamiento de estas figuras, junto al sesgo positivista y la tendencia innata hacia lo literario era correlativa a la incapacidad para la especulación y la construcción de sistemas. En semejantes condiciones, no se alcanza a comprender como puede hablarse, incluso, de una reforma de la filosofía en Cuba.

Capítulo 3 *¿Reforma de la filosofía en Cuba?*

Veamos otro de los grandes mitos que apuntalan la idea de una tradición de pensamiento filosófico cubano: «En 1795 presenta José Agustín Caballero en la Sociedad Económica, que surgía a la sazón, su proyecto de reforma docente. La universidad se hallaba en notorio estado de atraso. Censuró su plan de enseñanza, denunció lo estéril de su labor, con aliento de modernidad».<sup>79</sup> ¿De qué se trataba, más concretamente, esta reforma docente?:

«En efecto, se refiere a la urgencia de cátedras que no existían, como las de química, anatomía, matemáticas; trata de la frivolidad de las disputas escolásticas. Se muestra partidario de la libertad de la enseñanza; exime de responsabilidad a los profesores, puesto que trabajan con elencos impuestos. Este documento significa ya una preocupación cubana.»<sup>80</sup>

La historiografía filosófica vino a transformar la reforma *de la enseñanza* en la reforma de la enseñanza *de la filosofía*, para después reducir esta última ecuación a la expresión «reforma de la filosofía en Cuba». De manera que los ingredientes fundamentales de la quimérica idea de una filosofía cubana son: su historia, su originalidad y la supuesta reforma de la filosofía como resultado de desvirtuar la reforma real. Inicialmente se trató de la reforma de la enseñanza, de mejorar los métodos en los cursos de latín, de introducir el estudio del español, entre otros asuntos de carácter docente.<sup>81</sup> Solo desde la óptica de la ausencia del problema filosófico —y de la ausencia de la filosofía como problema— se explica la preocupación de Medardo Vitier:

«Hay un punto que no he logrado explicarme: el silencio del p. Caballero después de su tratadito de 1797. Téngase en cuenta que vivió cerca de cuarenta años después de esa fecha. Así que asistió a la gran reforma docente del p. Varela. La afición filosófica no es de las que suelen perderse. Las causas de ese vacío conducen al plano de la conjetura.»<sup>82</sup>

No hay nada que conjeturar si nos cuidamos de no mezclar sin más «afición filosófica» y «afición pedagógica». La filosofía era, tanto en Caballero como en Varela —así como en Luz y Varona— un simple medio, como tantos otros, subordinado a un fin docente. Solo esta situación explica el prolongado «silencio» del presbítero Caballero. Por «reforma de la filosofía en Cuba» ha de entenderse, en el mejor de los casos, la «reforma de la enseñanza de la filosofía en Cuba», cuando no, la «reforma de la enseñanza» en general.<sup>83</sup> Es totalmente erróneo hablar de la *reforma filosófica del padre Varela*, como suele hacerse en la literatura especializada bajo el hechizo de una tradición imaginaria. No hay que ser muy listo para comprender en tres minutos que el padre Varela era incapaz de llevar a cabo una reforma de la filosofía (ni «cubana», ni «en Cuba», según las

expresiones que se han vuelto ya familiares en nuestra historiografía). En esencia, la reforma del padre Varela consistió en lo siguiente:

- Superación del método escolástico.
- Renuncia al recurso a las autoridades a la manera de prueba.
- Introducción, en la enseñanza, de la filosofía moderna (Descartes).
- Implantación de la enseñanza de la física y de la química.
- Introducción del idioma español en lugar del latín.

Bien claro está que no se trata aquí de reformar la filosofía, por lo que no se justifican esas deliberadas confusiones que se advierten constantemente en los textos de filosofía cubana y en las propias aulas universitarias.

Como supo ver Medardo Vitier —aun siendo proclive a tal identificación— el mensaje de Varela, sin pretender tampoco originalidad en esta dirección, fue metodológico.<sup>84</sup> En una nota a pie de página, del capítulo dedicado a los hermanos González del Valle, de *La filosofía en Cuba*, M. Vitier advierte sin ambages que prefiere la expresión «nuestra enseñanza filosófica» a la de «nuestra filosofía». Solo cabe agregar que la «historia de la filosofía cubana» ni siquiera llega a ser la «historia de la enseñanza de la filosofía en Cuba». La Real y Pontificia Universidad de San Gerónimo de La Habana, desde su fundación en 1728 (una de las últimas universidades en fundarse en toda Hispanoamérica) estuvo retrasada con relación a la circulación de ideas novedosas. En la segunda mitad del siglo XVIII, cuando la Ciencia se estableció definitivamente como dominante cultural en Occidente, la Universidad de La Habana seguía a la zaga.

«Es animado ese panorama intelectual de la segunda mitad del siglo XVIII. No alcanzó a nuestra Universidad. La onda llegó a Cuba, pero no invadió las esferas oficiales. La Universidad tardaría en ponerse a tono con los tiempos. Por eso he llamado la atención sobre la importancia que a mi ver tiene la denuncia del p. José Agustín Caballero, en 1795, al describir el atraso, la esterilidad de la enseñanza.»<sup>85</sup>

Lo curioso es que la necesidad de una denuncia semejante sigue en pie. La esterilidad de la enseñanza marxista es cosa notoria, mientras que el atraso y desvalorización de las ciencias sociales, con respecto a la biotecnología y a la ingeniería genética, por ejemplo, es ya la situación *normal* de la ciencia cubana. En el presente, en las universidades cubanas, se mantiene incólume el recurso —incluso obligatorio— a las autoridades (Marx, Engels, Lenin, Martí y Fidel) como factor probatorio. Diríase que la situación no ha mejorado un ápice, pues ahora todas las ciencias (duras y blandas) —sin



excluir las de más reciente factura— necesitan emanciparse de la Escolástica marxista si en realidad se pretende un progreso no de orden ideológico, sino científico y cultural. Hoy, más que nunca, es necesaria una reforma de la enseñanza en Cuba. Dicha reforma, y no el marxismo, es el fenómeno cuya continuidad hay que preservar. El atraso de la Cuba colonial tenía cierta explicación, por cuanto la situación en Hispanoamérica no era mejor. Medardo Vitier cita, al respecto, a Sánchez Reulet, quien describe el panorama intelectual en el contexto hispanoamericano:

«No llegaron, o llegaron débilmente, las nuevas invenciones europeas, la mecánica y la filosofía cartesiana. En las universidades españolas y americanas siguió imperando la filosofía aristotélico-tomista, pero limitada a la repetición y al comentario, cada vez más superficial. El afán escolástico había sustituido al afán creador.»<sup>86</sup>

Lo que parece absurdo es que la enseñanza actual de la filosofía en Cuba siga tan apegada a los esquemas escolásticos como la Cuba de 1795. Causa tristeza que se continúe inculcando a los estudiantes el marxismo soviético, tan dogmático y estéril como la Escolástica medieval. La situación entre los investigadores es aún más calamitosa, toda vez que —aún proponiéndoselo— no parecen ser capaces ya de reflexionar fuera de las coordenadas marxistas.

Medardo Vitier sostiene que nuestros orígenes filosóficos consisten en un esfuerzo por rebasar el sistema escolástico, pero ya sabemos que por «orígenes filosóficos» él entiende más bien los orígenes de la enseñanza de la filosofía en Cuba. En definitiva, el sistema escolástico no se desplazaba en contrapunteo con un sistema propio, sino con uno europeo —no vigente en Europa— como era el cartesianismo. De modo que el problema, desde un inicio, no fue la filosofía *per se*, sino la enseñanza. De ahí que Vitier afirme: «Hubo que empezar con una reforma».<sup>87</sup> Es obvio que el padre Caballero no reformó la filosofía (ni la europea ni la inexistente filosofía cubana). Intentó, eso sí —como sus sucesores Varela, Luz y Varona— una *reforma de la enseñanza*, que es cosa bien distinta, como distinto es ser filósofo y ser pedagogo. La historia del pensamiento filosófico cubano comienza cuando comienza a haber realmente una filosofía cubana, esto es, una filosofía hecha por cubanos. Lo mismo se hace extensivo al ámbito latinoamericano. En este sentido, Leopoldo Zea no pudo ser más claro: «Hay que intentar hacer pura y simplemente Filosofía, que lo americano se dará por añadidura».<sup>88</sup> Nosotros, por el contrario, hemos sido más proclives a enseñar las filosofías que recibimos, que a hacerla. De cualquier manera, algún mérito hay en esta empresa:

«Si la enseñanza de la filosofía en Cuba no puede enorgullecerse de nuevas doctrinas, ha examinado con dignidad intelectual las corrientes europeas y

ha producido episodios de singular animación. Por lo demás, nuestro concurso no forma sino unas *noticias* en el coro de voces del pensamiento universal.»<sup>89</sup>

Ahora toca comentar la verdadera reforma *de la enseñanza de la filosofía*, la reforma de Varona, que hubiera sido preferible no practicarla, por cuanto significó de hecho un destierro de la filosofía. Dejaré el comentario a cargo de una persona más autorizada que yo:

«Desde 1900, al finalizar el régimen colonial, la enseñanza de la filosofía queda restringida a la Universidad de La Habana. Dentro del plan de reformas propuesto y realizado por E. J. Varona, el curriculum filosófico (desposeído de disciplinas como Metafísica, Ontología, Filosofía de la Historia) se reduce a Psicología, Lógica, Filosofía Moral y Sociología. Subsiste, aunque con carácter optativo, la Historia de la Filosofía, con el resultado de que en casi cuarenta años solo cursan esta disciplina doce alumnos. En dicha reforma se advertía el ánimo positivista antifilosófico de Varona.»<sup>90</sup>

En suma, no alcanzamos nunca *reforma alguna de la filosofía*, como se hace creer en los textos de historia de las ideas en Cuba, sino, a lo sumo, una *reforma de la enseñanza de la filosofía*, cuyo resultado inmediato fue hacer a esta última superflua. La confusión intencional de ambas situaciones ha sido otra de las piedras de toque, otro de los pasos capitales en el proceso de invención de la tradición de pensamiento filosófico cubano.