

## **JOSÉ DE LA LUZ. LA FILOSOFÍA Y LA POLÉMICA DE LA EMANCIPACIÓN**

**Alicia Conde Rodríguez**

La cultura cubana está signada en su proceso histórico por un acontecimiento que acusaba el mayor enfrentamiento de ideas que jamás se haya conocido en la historia intelectual de la Isla. Se trata de la polémica teórica desatada desde los principales periódicos de La Habana, Matanzas, Trinidad y Camagüey – Diario de La Habana, Noticioso y Lucero, La Aurora de Matanzas, Gaceta de Puerto Príncipe, Correo de Trinidad– entre los años de 1838 a 1840. El punto de partida de tan amplio enfrentamiento fue la reforma que sobre la enseñanza había sugerido José de la

Luz y Caballero en la “Advertencia-Proemio” al Elenco de 1834, luego publicada en la Gaceta de Puerto Príncipe el 12 de mayo de 1838. Si bien el Elenco no provocó ninguna reacción en su momento, no ocurrió así cuando se reeditó en la publicación principense. El contexto intelectual, social y político se había modificado sustancialmente. En consecuencia, quedó colocada sobre la mesa de discusiones la esencia misma o de cómo pensar y cómo conocer las problemáticas más candentes de la sociedad cubana de entonces; más aún, las perspectivas del conocimiento y de la formación cubanos.

Métodos, concepciones, conceptualizaciones y teorías que abarcaban todas las ramas del conocimiento y de sus interpretaciones ocuparon el centro del debate que era y es, el punto de partida de cualquier intento de conocer y explicar una realidad.

José de la Luz y Caballero, desde Cuba, con un conocimiento medular de las obras de Victor Cousin, fue el único filósofo latinoamericano y, quizás del mundo, que no solo acometió, sino que logró el desmontaje teórico de las propuestas del pensador francés. Demostró las trampas teóricas de la concepción ecléctico-espiritualista y el peligro de anulación de todo proyecto emancipatorio para la sociedad cubana que ella encerraba; como contraparte, salía a relucir, en toda su coherencia creadora, la concepción liberadora del hombre, de la sociedad y de la nación que estaba en el interior del pensamiento lucista.

El amplio grupo de intelectuales cubanos que intervinieron en la polémica se dividió esencialmente en dos tendencias. Por un lado, quienes sostenían la

concepción patriótica de Félix Varela con todo lo que implicaba en la preparación de un pensar para la formación de una cultura propia; por otro, quienes rompían con esta tradición del pensamiento propio. Tradición, y no tradicionalismo, en tanto el objetivo vareliano-lucista era transformar para solo conservar lo auténtico; formar a los ciudadanos y patriotas –ni súbditos ni colonizados–, a los hombres libres de conciencia que ejecutaran la obra de crear la nación libre, republicana, laica, democrática y de justicia social. Entre los nombres y seudónimos –algunos de los cuales aún hoy no se sabe a quienes corresponden de los que se declararon abiertamente partidarios de Cousin, se encuentran Manuel Aguirre Alentado (El Adicto), Manuel Castellanos Mojarrieta (Rumilio), Miguel Storch (Dómine), Domingo León y Mora, Nicolás Pardo y Pimentel, Isidoro Araujo de Hita, Manuel González del Valle y José Zacarías González del Valle. Así, también podemos mencionar a aquellos que se identificaban con el ideario vareliano: José T. de la Victoria, Manuel Costales, Gaspar Betancourt Cisneros (El Lugareño), Francisco Funes, Francisco Ruiz, Vicente Antonio de Castro, Antonio Bachiller y Morales y, en el lugar cimero, José de la Luz y Caballero, quien firmó, entre otros seudónimos, con el de Filolezes (amante de la verdad).

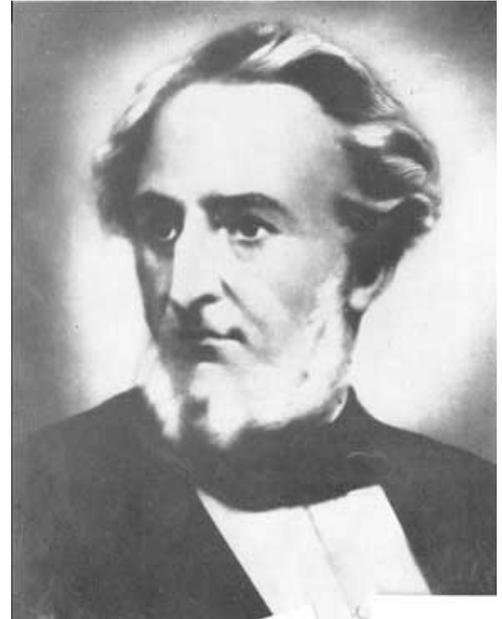
Habría que destacar, con especial énfasis, que la Polémica Filosófica Cubana no es un hecho puntual dentro de nuestra historia ideológica, sino que se advierte inserta en el proceso de formación cultural de la sociedad cubana, cuyos antecedentes la explican y cuyas consecuencias marcarían rumbos en los destinos teóricos del país. Desentenderla de este rigor histórico sería mutilar y mitigar la significación de tan compleja confrontación de ideas.

La Polémica Filosófica desatada a partir de 1838 era el resultado lógico de una de las más profundas crisis de la sociedad cubana; a esa crisis se unía una intensa lucha en los reajustes del poder, la cual implicaba un rediseño de toda la sociedad colonial, en particular, de los mecanismos ideológicos y teóricos, tanto de los elaborados por la metrópoli, como de los generados en la colonia. La crisis provocó, en primer lugar, lo que se denomina la diáspora intelectual cubana, no solo debido a la dispersión de los intelectuales por diversos países sino, también y, sobre todo, por la diseminación de ideas y los desencuentros de lo que, hasta entonces, se había manifestado como un movimiento consensual y creativo.<sup>1</sup> Los ejemplos individuales de mayor significación y, a la vez, símbolos de la integridad intelectual y del compromiso de fondo con Cuba y su destino lo eran los desterrados Félix Varela y José Antonio Saco. La otra cumbre del pensamiento, José de la Luz y Caballero, asumiría la extraordinaria labor de, aquí en Cuba, librar la cruenta batalla de ideas justamente en un medio social, político e intelectual tan hostil que había logrado expulsar de su seno a todo pensamiento discrepante del poder y de la sociedad colonial y esclavista. Sin embargo, este movimiento histórico, de trascendencia suma, no ha sido comprendido en su totalidad y, por tanto, se presentan inconexas sus consecuencias políticas, económicas, sociales, culturales y teóricas; así, ha pasado sin lustre uno de los momentos decisivos de la historia cubana, explicativo de las grandes tendencias

de la segunda mitad de siglo XIX.

Gaspar Betancourt Cisneros

Aunque la crisis cubana se manifestaba dentro de la estructura colonial, coincidió con la que en América Latina se producía después de los primeros lustros de independencia como consecuencia del florecimiento de los conflictos que habían quedado latentes, y del agotamiento de los primeros ensayos de autogobierno. Un clima de pesimismo, nihilismo y falta de fe en sí mismos abría el camino al pensamiento del rebajamiento y de la dependencia, a una cierta convicción de incapacidad propia. Este es el terreno propicio para el surgimiento de caudillos que se asumen como la personificación del Estado, y de la consolidación de las dos únicas instituciones que tienen un alcance nacional, el Ejército y la Iglesia. El conflicto cubano presenta otras aristas que tienen en el fortalecimiento del anexionismo a Estados Unidos o en un cierto integrismo hispano mal concebido, sus mejores y más coherentes manifestaciones.



Si un rasgo importante tuvo la Polémica Filosófica Cubana fue, sin dudas, la universalidad de sus referentes teóricos, gestores de ideas y base para la creación de un pensamiento propio capaz de penetrar la complejidad de la naturaleza física y social del país. Pudiéramos remontarnos a lo que significó la primera recepción del pensamiento europeo en la Isla, es decir, a la escolástica que, en la riqueza teórica de los teólogos españoles del siglo XVI, Melchor Cano y Francisco de Vitoria, entre otros, debatieron en su interior cuestiones vitales para la comprensión del derecho de gente, de la racionalidad del indio, de lo trascendente e inmanente, del ser y los entes, y otros muchos campos aún sin despliegue, sin independencia de la filosofía, como la física o los elementos que conformarán los primeros pasos de la psicología.

El Siglo de las Luces penetra en Cuba no menos que la escolástica anterior. Resultó un hervidero de propuestas. Desde los aportes de las especialidades, que andando el tiempo serían ciencias particulares como la física, la química, la biología, la psicología y la fisiología, hasta los pensadores europeos que animaron la aguda crítica de quienes en suelo cubano pensaban en los problemas, necesidades y tradiciones nacionales, en una época en que la razón y la experimentación sentaban plaza en la inauguración de la modernidad. Pero una época que en la particularidad cubana se enlazaba con la ruptura de la tradición criolla, el auge de la esclavitud y los pasos para llegar a la modernidad por una vía nada europea, y que por esa misma pretensión, debía pensarse desde un nuevo observatorio. Junto a los aportes a la lógica de la escuela Port Royal, el Novum Organum de Francis Bacon, el Discurso del método... de Renato Descartes, el

Ensayo sobre el entendimiento humano de John Locke y las obras de Etienne Bonnot de Condillac, se encontraban los que abrían caminos específicos en otros terrenos como el pedagógico: el Emilio, de Rousseau; la Historia Natural, de Buffon, o los trabajos sobre economía de los españoles Miguel Antonio de la Gándara, Enrique Ramos y Nicolás de Arriquibar, y del islandés Bernardo Ward. Especial importancia tuvo en nuestro siglo XVIII la obra monumental de Benito Gerónimo Feijóo, Teatro crítico universal.

No menos significativa sería la relación de los ilustrados españoles que con Aranda, Floridablanca, Campomanes y Jovellanos confirieron sus dimensiones hispanas al iluminismo que se recibía de Inglaterra y Francia. Todo ello, entre otras obras, formó parte de las lecturas básicas para la fundamentación de un método de conocimiento y para la elaboración de un pensamiento derivado del conocimiento nuevo. Este camino fue esbozado por el padre Agustín Caballero, quien propondría ya la idea de una filosofía electiva. Los pasos iniciales dados por Caballero adquirirían su dimensión mayor en los hallazgos teóricos y en la propuesta metodológica de Félix Varela. El Padre Fundador contó con una amplia base teórica que ya no fue solo la riqueza del siglo XVIII, sino la particular producción intelectual de la encrucijada de dos centurias, signadas por la Revolución Francesa, la crisis española de principios de siglo y el camino independiente emprendido por Latinoamérica. A la lectura de los autores mencionados se incorporaría la filosofía postkantiana, la ideología de Destutt de Tracy y Cabanis, entre otros. De este momento de la historia de las ideas en Cuba surgiría, por primera vez, una propuesta coherente, que enlazaba la emancipación del pensamiento de la escolástica anterior con el pensamiento emancipador del hombre y de la sociedad. Surgió allí, también de la mente del padre Varela, la definición de la filosofía como natural y su liberación de la metafísica, la ontología y la especulación. Filosofía como ciencia de la naturaleza, sea esta física o humana, interna o externa, y que rebasando la definición abstracta de esencia permitiera, desde la observación y la experimentación, la racionalidad de un pensamiento con límites tangibles y alcanzables, fundamentador de un conocimiento de lo verdadero, en tanto posibilidad natural de lo racional.

Aquí, la idea filosófica se ataba al avance de las ciencias; pero las ciencias, por la naturaleza del observador y de lo observado, del pensador y de lo pensado, tendrían como terreno de lo alcanzable el campo potencialmente gnoseológico de su realidad inmediata. Filosofía, ciencias, sociedad, constituían los objetos patrióticos para conocer y hacer. De aquí que el patriotismo al cual Varela le dedicaría su lección única y final fuera compromiso ético y científico, condición sine qua non del filósofo, punto de partida y de llegada del pensamiento y de la obra. Patriotismo y no patrioterismo, pues se trataba del desprendimiento del que sabe, y no de la especulación ventajosa que explota el sentimiento en beneficio personal.

Antonio Bachiller y Morales

La derivación de la idea patriótica de Varela que encontraría en Luz su defensor teórico, pedagógico y humano, alcanzaría en Martí su definición más acabada: si patria es humanidad es porque ella es la parte de la humanidad en que nacemos y a la que estamos más obligados, porque con nuestra contribución a la patria contribuimos al universo humano.

Caracteriza a la época de la polémica filosófica el reflujó de los movimientos revolucionarios, patrióticos, republicanos y liberales. Un pensamiento conservador, y en el mejor de los casos conciliador entre lo viejo y lo nuevo, aunque presentado de novedoso modo, pretendió barrer no ya con las consecuencias teóricas del ciclo de las revoluciones, sino más atrás, con todo el pensamiento ilustrado al que se acusaba de haberlas generado.

Cuando en 1837 se iniciaba la crisis política, social y teórica de la sociedad cubana con el fracaso del movimiento reformista, la crisis de la esclavitud y la inseguridad azucarera, el reajuste del poder colonial – entonces en manos de liberales– y muy en particular la ruptura del consenso intelectual, se presentó a la “nueva filosofía francesa” como la idónea para desmontar las bases teóricas del pensamiento cubano anterior en su dimensión vareliana. La amplitud de las reflexiones de entonces obliga a referirlas. No solo los autores ya citados, sino que se entremezclaban Leibnitz, Spinoza y Hobbes con Voltaire, Condorcet, Turgot y Montesquieu. Incluso, lo más actual de la producción mundial se debatía en La Habana: la escuela escocesa del sentido común, el movimiento tradicionalista (Joseph de Maistre, Lois de Bonald, Benjamin Constant, Lamanais), la psicología (Maine de Biran), el utilitarismo inglés (Dugald Steward, William Hamilton, J. Benthan), el positivismo (A. Comte), el idealismo alemán (Hegel, Schelling y Fichte) y la frenología (F. J. Gall).



El eje central de la polémica desatada en La Habana lo constituyó el espiritualismo ecléctico francés expresado en la obra de su más importante formulador, Victor Cousin. No fueron casuales el momento y la circunstancia que convertirían al espiritualismo ecléctico en una propuesta acrítica de la sociedad cubana. En 1838 el sistema educacional cubano pasaba por un profundo reajuste. En 1842 se pondría en práctica el nuevo plan de estudios, sostenido por la reforma implantada por el poder colonial. La secularización de la Universidad de La Habana, la conversión del Seminario de San Carlos en centro para la formación de sacerdotes solamente, era la expresión de algo más profundo que una reestructuración del sistema educacional. Al asumir la filosofía de Cousin, se pretendía eliminar toda la enseñanza anterior, basada en los principios varelianos y el pensamiento de la modernidad creadora y del creador espíritu del pensamiento cubano. Manuel González del Valle, rival de los valerianos desde los

inicios de la década anterior, al preparar la nueva cátedra de filosofía de la Universidad de La Habana en 1838, impuso este nuevo espiritualismo ecléctico cuyos derivados teóricos implicarían la subordinación intelectual, la formación de las élites, la expresión teórica de una cultura rebajada intelectualmente, la reafirmación del colonialismo y, en lo esencial, la liquidación del pensamiento de la emancipación surgido de la creatividad del pensamiento vareliano. No es casual que la última reedición de Lecciones de filosofía, de Félix Varela, hecha por su autor en Estados Unidos, se realizara un año antes de la reforma educacional. José de la Luz y Caballero, Francisco Ruiz y otros recibieron esta obra y según la confesión de ambos, la utilizaban como texto de sus cursos en el Colegio de Carraguan y el Seminario de San Carlos.

El hecho de revitalizar el predominio de las autoridades filosóficas, de las especulaciones metafísicas, de la preponderancia del estudio de la conciencia individual en la interpretación de la sociedad, y la renuncia a las contribuciones más importantes del pensamiento ilustrado se centraba en el empeño por desterrar las ideas de Félix Varela de la enseñanza.

Lo cierto es que Victor Cousin, centro del pensamiento de los contrincantes de Luz en la Polémica, generaba la tesis de la armonía social en sociedades quebradas por la desigualdad y la explotación, cuya derivación esencial en Cuba lo fuera el conservadurismo político. Aquí, eje central de una polémica donde se discutían los métodos para conocer la sociedad cubana o para obviarla en la inmensidad de la especulación abstracta: metafísica o ciencia de la realidad, teoría de la emancipación o teoría de la sujeción. Esa fue la cuestión. Cultura, filosofía, pedagogía, ciencia, religión, moral, tradición, psicología, antropología, ontología e ideología, fueron conceptos reanalizados y debatidos por tendencias divergentes que sostenían caminos diferentes sobre los modos de pensar la organicidad de la sociedad cubana.

La Polémica, toda, estuvo atravesada por la teoría del espiritualismo ecléctico. No se trataba de una discusión fragmentada de las bases gnoseológicas, sociales y políticas de la sociedad y del conocer, sino de concepciones teóricas antagónicas para la comprensión del presente y el futuro de la sociedad cubana, cuya coherencia estaba dada por la concepción que se asumía del eclecticismo y del espiritualismo en el país.

Desde el método hasta la ideología, desde las ciencias hasta la teoría. La asunción por parte de unos, exigía la reconceptualización por parte de otros. El problema era trascendente, porque en él se contenían dos objetivos esenciales: la formación de las élites o la formación de la conciencia nacional y el mantenimiento o la remodificación del statu quo de la sociedad colonial a través de la educación y la cultura. El pensamiento del siglo XVIII, con sus pretensiones de fundamentar una modernidad que se caracterizara no solo por una sociedad nueva, sino por un pensamiento nuevo, que tenía en las ciencias naturales,

sociales y humanas sus referentes, había servido como “aliado extranjero” al nacimiento de una ciencia y conciencia cubanas. El núcleo del espiritualismo ecléctico residía en borrar esa naciente tradición científica y de pensamiento activo y crítico, al inculcarlo de romper la tradición desde un materialismo que se les antojaba desespiritualizado. Pero en la ruptura con la tradición que sujetaba el pensamiento a las autoridades y a la determinación divina, había nacido el pensamiento crítico y creador de las ciencias y la conciencia cubanas. Así avanzó Felipe Poey en el estudio de la naturaleza física cubana, José A. Saco en la naturaleza social y Domingo del Monte en la recreación literaria de la estética de la naturaleza cubana.

### **Cuestiones de método: el debate en torno al eclecticismo**

En la interioridad de la discusión sobre los métodos para conocer la realidad, el punto neurálgico de la polémica que se desató en La Habana radicó en la definición, contenido y conceptualización del término ecléctico. La propuesta de Victor Cousin se presentaba como la más importante base teórica y analítica, un concepto de eclecticismo que se proclamaba como la filosofía del siglo XIX, y muy en especial, como la cumbre epistemológica que trascendía al siglo XVIII. Su pretendida novedad –la cual encandiló los ojos de una juventud estudiosa por el doble subterfugio del pensador francés y de su impulsor habanero–, era engañosa, pues años atrás, incluso antes que Cousin pensara siquiera apropiarse de ese concepto, ya en La Habana se había llegado a una elaboración tal de este, que precisamente se había convertido en un elemento clave en la concepción no solo del método de conocimiento, sino también de la elaboración cultural, de la interpretación político-jurídico-social y de la creación de un método para el estudio de las ciencias naturales. Desde la Filosofía electiva, del padre Agustín Caballero, y de la elaboración teórica que hiciera Félix Varela del eclecticismo electivo como la libertad de elegir para llegar a la verdad, se había desarrollado toda una tendencia del conocimiento que, desprendiéndose de la metafísica y de la ontología, intentaba fundamentar una escuela cubana del conocimiento. No se podría entender la intensidad con que Luz acometería la Polémica –hasta el desgaste físico y mental–, si no se entendieran las consecuencias teóricas y prácticas del cousinismo en Cuba. Consistía en una doctrina y en un método de desmontaje teórico de todo el aporte del pensamiento y de las ciencias del siglo XVIII y, en consecuencia, representaba en nuestra tierra el desmontaje teórico de las bases mismas de la ciencia y la conciencia cubanas. Si en Francia la doctrina de Cousin pretendía bajar la filosofía de las Luces a la tumba, en Cuba, junto a aquella, aspiraba a hacer descender al sepulcro el pensamiento de emancipación.

Al alboroto creado por la propaganda del pensamiento del francés, entre una juventud a la cual se le presentaba como lo más novedoso, profundo y actual del pensamiento, se opuso Luz y Caballero con toda la sabiduría cubana que requería un encuentro, no con los imitadores de Cousin, sino con el propio Cousin para combatirlo con sus propias armas. Tan convencido estaba Luz de que no siempre lo más novedoso es lo más acertado. Modas hay que con el tiempo develan todo

el ridículo de su contenido. Para la juventud cubana de todas las épocas trabajó este grande del magisterio cubano, porque el problema no residió en la letra del cousinismo, sino en salvar el espíritu de las ciencias y la libertad de las conciencias.

Luz y Caballero levantaría la voz desde las raíces de una cubanidad que comenzaba a conformarse con las desgarraduras propias de la naturaleza de su complejidad. No se trataba, pues, de "juego de voces", como con benevolencia quería inferir Varela de las proposiciones cousinianas de Manuel González del Valle, en el manejo de los conceptos autoridad filosófica y eclecticismo, sino justamente la propuesta de una "filosofía estacionaria", resultado no de la libre elección, sino de la contradictoria admisión de autoridades que se afirman en el conocimiento de una realidad que no pertenece a su espacio y tiempo histórico, por lo cual su utilidad para la comprensión de la sociedad presente es poco verificable.

Ciertamente no existía uniformidad en los criterios sobre los ecos de la "nueva filosofía" en La Habana. Las líneas directivas de la doctrina de Cousin no fueron, en todos los casos, comprendidas del mismo modo. La confusión teórica caracterizó a algunos de los jóvenes profesores, ilustrados liberales que profesaban hasta entonces las enseñanzas de Varela.

El por qué se había propuesto Victor Cousin "estructurar" una "filosofía" con el nombre de eclecticismo es descubierto por José de la Luz y Caballero. El problema radicaba en desentrañar el verdadero sentido del concepto y hacia quiénes estaba dirigida esta "nueva filosofía", proclamada como sistema de la época.

La historia de la filosofía verifica la antigüedad del concepto: refundir en una filosofía universal todas las filosofías existentes: sabeísmo de Zoroastro, creencias de Pitágoras y de Platón, paganismo griego y romano, politeísmo oriental, índico o egipcio, judaísmo y cristianismo. Desde Ammonio en el Oriente, Hermes entre los egipcios y Platón entre los griegos, hasta Plotino, Porfirio, Yamblico, Máximo, Proclo, Juliano, hicieron del eclecticismo "la doctrina de las doctrinas, la religión de las religiones", una especie de sincretismo que se consumó durante siete siglos.

De modo que toda esta tradición universal subyacía cuando se reelaboraba, en circunstancias históricas diferentes, el concepto que tantas implicaciones tendría no solo en el plano del conocimiento, sino en el plano de la cultura y de la política. El nuevo sentido que Cousin imprimió al término significó la conciliación de "opiniones antiguas con las nuevas". ¿Pero cuál era el verdadero criterio de Cousin para discernir entre unas y otras opiniones? Con seguridad no consistía en el criterio de la ciencia como búsqueda de la verdad por medio del método experimental. Era la construcción de un "sistema" a partir de lo que intencionadamente negaba –las proposiciones fundamentales de la filosofía del

siglo XVIII—, y lo que del mismo modo afirmaba: la psicología como sostén de toda filosofía para la construcción metafísica de las bases teóricas de la sociedad.

Los avatares del concepto en pugna explican el contenido ideológico que cada parte le introducía. En particular, pensamos que es importante describir aquí los diversos modos en que fue recibido el concepto. Resultaba natural que todos los que pretendieran ser eclécticos se remitieran a la escuela helenística que acuñó este nombre. Pero el punto de conflicto radicó en los modos diferentes en que interpretaron el siglo XVIII, por una parte, y el XIX, en la visión de Cousin, por otra. Félix Varela, hijo intelectual del primero de esos siglos, lo asume y refunde para Cuba porque él contiene la esencia de un proceso de constitución de un método para las ciencias. En contraste con la definición de Proclo tomada por el francés, el cubano asume la de Potamón Alejandrino: “En el siglo IV de la Iglesia, Potamón Alejandrino estableció un género de filosofía más libre, que en cada uno buscaba la verdad, sin jurar en la palabra de ningún maestro y estos filósofos se llamaron eclécticos porque elegían libremente lo que juzgaban más cierto”.<sup>2</sup> En 1812 ya definía: “lo que la filosofía ecléctica pretende es que tengas por norma la razón y la experiencia y que aprendas de todos, pero no te adhieras con pertinacia a nadie”.<sup>3</sup> El origen de la concepción vareliana se encuentra en el Siglo de las Luces. John Locke y Voltaire, el uno con el Ensayo sobre el entendimiento humano y el otro con el Diccionario filosófico, apéndice de la Enciclopedia francesa de D’Alambert y Diderot, definieron el eclecticismo del siglo XVIII, el de la Ilustración, a partir de tres conceptos básicos: libertad, elección, verdad. A partir de ellos, y como uno de los aportes singulares de esa centuria, el eclecticismo se interpretó como la libertad de elegir en la búsqueda de la verdad.

Por su parte, Locke afirmaría que “la libertad consiste en que seamos capaces de actuar o no actuar a consecuencia de nuestra elección”.<sup>4</sup> Esta ruptura con las autoridades, con la tradición escolástica, y esta liberación del pensamiento y del hombre, se convirtieron en la base del método para elaborar un pensamiento del conocimiento que también fuese emancipador de la sumisión de la sociedad y del país en la medida que encontrase el conocimiento de sí mismo. En este camino, y para precisar aún más este punto de partida de todo método de conocimiento, y con el objetivo de diferenciarse de otros contenidos que se daban al término, algunos autores utilizaron el concepto de electivo, pues la esencia se resumía en la libertad de elegir y no en el rebajamiento bajo el peso de la autoridad de normas y figuras. Es la libertad de pensar, el eclecticismo electivo, o con mayor precisión conceptual, el electivismo coherente, consecuente con el reto que impone la naturaleza y con la libertad humana de ejercer su propia inteligencia en el desafío de lo desconocido. Por ello el electivismo sentó sus bases en la no aceptación del principio de autoridad, negación que liberaba la capacidad racional del hombre, obligándolo hasta el agotamiento al ejercicio de la observación y de la experimentación de la naturaleza física y humana. Quizás, el mayor mérito del padre Agustín Caballero radicó en escoger el concepto electivo para sustituir el de

ecléctico, evitando así la confusión que generaba el debate en el interior de un concepto tan amplio como ambiguo, pretencioso y pretendido, que intenta contenerlo todo, por lo cual no define nada. Así, Félix Varela asumió el contenido efectivo del eclecticismo proveniente del siglo XVIII, reconceptualizado por Agustín Caballero, y lo convirtió en el arma más preciosa y precisa para construir un pensamiento nuestro, que por lógico, es también el pensar desde Nuestra América. Como ya se ha visto, Luz aclara por qué hubo un primer momento en la utilización del concepto ecléctico por Varela, pero enfatiza la diferencia esencial de contenido con la elaboración cousiniana. Lo que muchos no percibieron en su entusiasmo juvenil, lo comprendió Luz y Caballero desde las primeras propuestas de Cousin. Enemigo del pensamiento del siglo XVIII, al cual culpaba de todos los males, en especial de la Revolución, el pensador francés encontró en el concepto una fórmula con la cual no solo alteró el contenido que le habían adjudicado las Siglo de las Luces, sino que proponía una modificación de toda la actividad intelectual del hombre.

Si el eclecticismo tuvo un centro teórico que le daría base a la doctrina espiritualista, este fue la psicología. Desde comienzos del siglo XIX se produciría un enfrentamiento entre la ideología o ciencia de la producción de las ideas y la psicología o ciencia de las facultades del alma, según se entendían en la época las dos doctrinas. La limitación más importante que tenían los contendientes radicaba entonces en el propio desarrollo de las ciencias. Las que se denominaban ideología, psicología, fisiología, frenología, todas tomadas con la misma importancia, pero ponderadas o criticadas según tendencias, apenas sostenían propuestas incipientes para un desarrollo ulterior de la epistemología y de las ciencias particulares. Incluso en algunos casos, como el de la psicología, sus derroteros más importantes pertenecerán al siglo XX –Pavlov, Freud, Jung y Lacan, por solo citar algunos de los más relevantes–. Debe destacarse que la psicología se encontraba en función de otros contenidos meta o parasicológicos. Por ello constituyó una de las armas fundamentales del espiritualismo ecléctico.

En el caso de la ideología, arma que desde 1818 Varela asume para la creación de su método y de su doctrina, solo adquirirá en Europa una nueva dimensión muchos años después cuando Carlos Marx y Federico Engels la asumieron. A partir de entonces, tuvo una importancia extraordinaria llena de aventuras y desventuras que ocultaron el verdadero valor que representó para los fundadores del marxismo. La ideología, la ciencia que estudia la producción de las ideas, permitió a Marx y Engels entender las limitantes de su pensamiento anterior y romper las cadenas del idealismo o del materialismo que les precedieron; someter a una crítica de fondo a la que definieron como “la ideología alemana”. En manos de Marx y Engels la ideología adquirió una fundamentación mucho más profunda, y se convirtió en una propuesta más elaborada, rica y realista, no de la forma en que algunos la interpretarían con posterioridad, al simplificarla como ideología política. En Marx, la ideología consistía en los mecanismos que desde una totalidad social engendraban la totalidad de la conciencia, los mecanismos de la

producción de las ideas, que desde la realidad social y el mundo de las ciencias, permiten elaborar el pensamiento, producir ideas, ejercitar y ejecutar el pensar. De ahí su crítica al idealismo alemán en el binomio ser-conciencia y su modo de trascenderla al definir ese ser y esa conciencia como sociales.

Resultaba innecesario hablar de la certeza de la psicología, pues de lo que el hombre no podría tener nunca dudas era de la existencia de su mundo interno, que solo él podría conocer, pero cuya complejidad necesitaba de una ciencia, la psicológica, con un grado de madurez tal que le permitiera la explicación de ese mundo interior. Con el desarrollo alcanzado por la psicología, en esa época, esto no era posible, y Luz propondría, ante la polémica con Cousin, que el problema de la producción de las ideas se analizara a través de la ideología, la cual se centraba en el origen de las ideas y no en los mecanismos del entendimiento que las producen. Esto último sería la construcción de la ciencia de la conciencia que resultaría, de hecho, como conciencia individual, la negación del estudio de la naturaleza e incluso del conocimiento del hombre. Pero Luz no buscaba la construcción de una ciencia de la conciencia, sino de una ciencia toda del hombre, para lo cual se vale de los descubrimientos de todas aquellas ciencias que contribuirán a ella, y muy en particular, de la fisiología y la frenología. Su finalidad se resumía en la formación, sí, de una conciencia general, crítica y formadora, única vía que conduciría a la constitución de la verdadera ciencia. Habría que señalar que, a pesar de tener las ciencias de la época un desarrollo emergente todavía, Luz no perdía lo esencial del camino de la ciencia para fundamentar un conocimiento y una sociedad nuevos.

En "Victor Cousin. Esta sí es la verdad", Luz develaría los tres fines esenciales del eclecticismo cousiniano: el epistemológico, el social y el político:

Careciendo por sí mismos de una filosofía y habituados a considerar la del siglo dieciocho como materialismo, cabalmente porque no la habían comprendido sino como psicólogos, pretendieron intervenir generosamente entre el sensualismo y la teología: hiciéronse pues espiritualistas, pero espiritualistas racionalistas y a esto llamaron eclecticismo.

Veíanse colocados entre el Antiguo Régimen y la Revolución, y no se decidieron por uno ni por otro; pero trataron de arreglarse con ambos; y llamaron a esto eclecticismo.

Encontrábanse entre la Monarquía y la República y forjaron una teoría de estos dos gobiernos ayuntados; y llamaron a esto eclecticismo. Y viendo que tenían una palabra que se amoldaba portentosamente a su situación en todas materias, se les pasa en la cabeza, que esa palabra omniquadrante era por sí y ante sí toda una filosofía.<sup>5</sup>

La crítica de Cousin fue en Luz, la defensa del método electivo coherente experimental racionalista. Este no era posible aplicarlo a partir del yo individual. Fue así como Luz percibió lo más constructivo del pensamiento moderno y enarboló el principio de la investigación por encima de la erudición, de la especulación, para constituir la verdadera ciencia.

De importancia capital resultó la discusión suscitada en la polémica alrededor de los métodos que debían seguirse en la construcción de las ciencias y de la enseñanza. El camino quedaba despejado, para quienes lo entendieran, de una ciencia en construcción, siempre en construcción; de un método para crear un método, obligadamente en desarrollo; del proceso de entendimiento del hombre todo, objeto y sujeto del conocimiento, genérico y específico a la vez; y, en ese todo, no "divino" como el de Cousin, sino humano, sin ser "demasiado humano", el descubrir los destellantes fulgores de una sociedad en brotación volcánica. En síntesis, la idea cubana, como definió a Luz uno de sus alumnos, José Manuel Mestre.

### **La doctrina: el espiritualismo o la ontología embozada y desembozada**

El espiritualismo, palabra que acuñó Victor Cousin en el Prefacio de su obra *Du vrai, du beau et du bien*, se definía como la doctrina que practica la filosofía como análisis de la conciencia. En negación a un sensualismo ridículamente reducido y a una ideología subestimada, los espiritualistas explicaban su doctrina como aquella que pretende salvar el espíritu del hombre; salvar el espíritu desde la interioridad de la espiritualidad.

La doctrina del espiritualismo se autovaloró como "la aliada natural de toda buena causa" y, por tanto, como el centro de todos los valores morales, políticos, sociales y religiosos que tenían como sustento la tradición. La conciencia se consideraba entonces en una relación del alma consigo misma, del hombre interior o espiritual con sus facultades. En esta acepción, el espiritualismo tenía un doble contenido: el moral o la posibilidad del hombre de autojuzgarse y el teórico o la posibilidad de conocerse de manera directa e infalible. Desde el punto de vista del conocimiento, es el individualismo gnoseológico. Pese a su alegato socrático-platónico, es muy difícil asociar la visión griega de la introspección que permite llegar a otro tipo de totalidad externa con esta doctrina tan del siglo XIX, que se debate entre modernidad y antigüedad; entre ciencia como estudio de la naturaleza o ciencia del ser al estilo de la escolástica tardía.

Si bien este eclecticismo fue resultado de la crisis francesa, tanto política como intelectual, el espiritualismo adquiere sus perfiles definitivos en el encuentro de Cousin con el idealismo alemán y, en particular, con Jorge Guillermo Federico Hegel, quien expresó su admiración por el joven francés.

La principal idea de los filósofos alemanes, que Cousin consideraba como un descubrimiento determinante, consistía en la impersonalidad de la razón humana.

Según Cousin "la razón es en cierta medida el puente entre la psicología y la ontología, entre la conciencia y el ser; descansa al mismo tiempo en una y en otra parte".<sup>6</sup> De esta forma invertía la concepción de los ideólogos, la cual establecía esa misma relación entre la materia, la idea y la conciencia. En esta inversión Cousin crearía su mágica fórmula sobre la cual descansaría todo el andamiaje teórico de su pensamiento, la relación entre el yo, el no-yo y Dios: "desde el primer hecho de la conciencia, la unidad psicológica en su triplicidad se encuentra, por decirlo así, frente a la unidad ontológica en su triplicidad paralela".<sup>7</sup> Es decir, lo finito, lo infinito y su relación. No escaparía a un agudo observador que consciente o no, la propuesta de Cousin no era sino un enmascaramiento filosófico de un principio teológico, con lo que, consciente o no, sólo redescubriría a Santo Tomás de Aquino, asociándolo con San Buenaventura. Solo que este camino era mucho más limpio y sincero en los teólogos que en esta falsa y pretendida filosofía. El haber escogido el camino de Hegel, en el mejor de los casos, convertía a la filosofía, o más bien, a la falsa filosofía, en un complemento innecesario de la teología.

Frente a las propuestas del espiritualismo ecléctico, Luz y Caballero tendría que definir las vías más certeras para alcanzar el conocimiento, que no eran precisamente las que enfatizaban los seguidores de Cousin: el método ecléctico-racionalista, el cual solo conducía a reivindicar los viejos dogmas, a crear otros no menos anodinos y peligrosos y a legitimar, junto al estatismo gnoseológico, el inmovilismo social. La enseñanza cubana corría el riesgo de ser penetrada por un método limitador e imitador, y con ella, el peligro se extendería a la sociedad en su totalidad. El método experimental racional constituía el camino útil para Cuba, no el de la ontología.

No bastaron a Luz los trece artículos dedicados a la cuestión del método publicado en los periódicos la Gaceta de Puerto Príncipe, y el Diario de la Habana, sino que dedicó un apartado que titulara la Ontología embozada y desembozada, el cual reprodujo después, al publicar la Impugnación a Cousin en el año 1840, y que con toda justicia puede considerarse pieza magistral del pensamiento teórico cubano.

Si con toda legitimidad se sostiene la tesis del derrocamiento del sistema escolástico en Cuba por Félix Varela, no menos genuino resulta el hecho de que Luz y Caballero fue quien más profundizó en la crítica a la ontología y la metafísica de la época. No hay dudas de que las circunstancias de la polémica lo obligaron a ahondar un camino que su maestro ya había trazado con certeza. La base esencial de su crítica consistió en demostrar que todo conocimiento procede de la naturaleza física y social. La imposibilidad de la construcción de un conocimiento a priori de la realidad radicaba para Luz en que todo conocimiento se debe basar en la experiencia. A partir de la observación se desenvuelve todo el proceso gnoseológico para llegar a la verdad. La especulación metafísica se reduce a construir las cosas con las palabras, subvirtiendo las abstracciones en realidades, interpretando como realidad entitativa lo que sólo tiene una realidad

fenoménica.

Luz demostraría que la ontología no podía ser constituida ni a través del ente común ni del Ente por excelencia. No tiene sentido alguno erigir una ciencia del ser en cuanto ser. A esto opondría la investigación para conocer la diversidad dentro de la realidad natural y social. Sería absurdo reducir el conocimiento todo al rasgo elemental de la existencia.

Por otra parte, la pretensión de una ontología sobre el Ente por excelencia derivaba necesariamente en una "teología natural" o ciencia de Dios, limitada a afirmar que Dios existe, pero de cuyas propiedades y atributos no tendríamos jamás noción. Comentaba al respecto:

Tal es, en efecto, la propensión, la ley del alma humana, que todo hombre se figura o concibe al Ser supremo, según los datos o modelos que le ofrece la misma naturaleza o su propio entendimiento, fingiéndoselo muy corporal el hombre salvaje, y muy espiritual el civilizado, cada cual a imagen y semejanza de sus concepciones. Luego no es posible en lo humano formar una ciencia del ente en cuanto ente, sea por el rumbo del universo, sea por el rumbo de su hacedor. Ni aun la misma existencia de Dios, que sería en todo caso el fundamento de la Ontología, es, ni puede ser, inducción o deducción de esta pretendida ciencia, tal vez que aquella gran verdad fundamental es filosóficamente el resultado de la misma observación del hombre y del universo.<sup>8</sup>

No existía en la concepción de Luz ninguna forma posible de conocer a Dios, solo de tener una idea de su existencia por la "contemplación del mundo exterior". La propia naturaleza revelaba la existencia de Dios, causa primera del universo, pero solo por el principio de inducción podía constatarse este hecho. La cuestión no se trata aquí por incidencia, sino que es la conciencia exacta de que para Luz y Caballero ni la idea de Dios escapaba a la observación, por tanto a la relatividad de los conceptos. O sea, como Dios era el creador de toda la naturaleza, mediante el conocimiento de esta se intuye a Dios, al cual solo es posible, según Luz, adorar. Desde esta perspectiva criticaría el panteísmo, implícito también en Cousin, porque "Dios no es el universal ni tengo que ocuparme en la cuestión de los universales para hacer aplicación a él [...] los universales no existen sino como expresión de los individuos. Dios es el creador, la causa primera",<sup>9</sup> no puede confundirse la causa con la consecuencia. De esta forma, Luz se proyectaba, en el claro estilo de la Ilustración, como deísta.

Si algún distintivo llenaba al espiritualismo de una atractiva y engañosa belleza, esta venía dada en su propio nombre. Como doctrina del espíritu se planteaba rescatar su cualidad, es decir, la espiritualidad. De aquí el valor que tenía para la literatura y el arte como expresión sublimada de la interioridad del hombre. Presentaba a la corriente que acusaba de materialista como la incapacidad,

esencialmente cultural, de poder adentrarse y cultivar toda la amplitud del yo interno. La argumentación resultaba endeble, porque la vía recorrida por hombres como Varela y Luz partía de la búsqueda total del hombre y de la realidad. La sensibilidad era, por tanto, la capacidad infinita del hombre de contemplar, sentir, sublimar, soñar y reelaborar desde su subjetividad lo objetivo del mundo que contempla, tanto en la riqueza externa como interna. Ese espíritu de contemplación, que va de lo observado a lo experimentado, crea también lo humano, que no es lo divino, por lo cual, cultiva el sentimiento y el espíritu desde una sensibilidad elaborada por sí misma. Una sensibilidad humana y natural, abstracción de lo vivido, no individualidad encerrada en sí misma, sino cultivo del espíritu desde lo total existente para una espiritualidad que solo es resultado de la relación del yo, del tú y del él, del nosotros, de lo objetivo en lo subjetivo y de lo subjetivo en lo objetivo. Pluralidad de lo plural, no como doctrina, sino como realidad.

Si se indaga en el trasfondo del espiritualismo cousiniano, no quedarán dudas de que se trata de un retorno de la teología en la concepción de la unidad absoluta más allá de lo que habían elaborado las escuelas alejandrina y ecléctica; un retorno a la doctrina de la creación, e incluso de la creación ex nihil. Aún asombra la forma en que imita al pensamiento medieval tan tardíamente; para Cousin existía una ciencia divina que era perfecta, y una ciencia humana que era finita y progresiva. Consecuente con su hegelianismo iniciaba la historia de la humanidad por la historia del pensamiento.

Para Cousin la intuición espontánea de la verdad provenía tanto de la religión, como de la poesía y de la filosofía. Esta conclusión trajo consecuencias de profundo y largo alcance en nuestro país y en toda América Latina, donde Cousin encontró entusiastas continuadores por razones metafilosóficas. Nació un cierto desprecio al ensayo social y teórico en contraste con la recreación de un gusto estético, que pretendió cubrir el espacio de una verdadera filosofía.

Ante el peligro que entrañaba para la sociedad cubana la sustitución de la reflexión teórica por el gusto estético-contemplativo de la realidad, Luz y Caballero definirá el papel de la filosofía en el Elenco de 1840. A diferencia de las diversas acepciones del concepto de filosofía que habían primado –“cualquier conocimiento adquirido por la razón”, “el porqué de la ciencia: la filosofía de las matemáticas, de la jurisprudencia, etcétera”, el “estudio de las facultades”, o “el estudio de los diversos sistemas filosóficos que han reinado en la historia de la humanidad– Luz precisaba el concepto de filosofía: “un sistema de doctrinas o dogmas que así se ocupa de la exposición de las leyes del hombre y del universo, como en la práctica de sus pensamientos o acciones” y que “todo sistema que aspire al nombre de filosofía ha de ofrecer respuesta plausible a esta triple pregunta: ¿Quién eres? ¿De dónde vienes? Y ¿a dónde vas? [...] problema siempre renovado [...] que presenta la humanidad”.<sup>10</sup>

Esta concepción general de la filosofía, a la manera de los antiguos, Luz la opondría a la especulación metafísica que “toma por realidades las abstracciones” y no conduce jamás al conocimiento del hombre y del mundo.

Es necesario subrayar que si la Escolástica utilizaba el término sustancia para referirse a la realidad, el concepto naturaleza lo reemplaza con la recepción del pensamiento moderno en Cuba. Varela se proponía significar con naturaleza toda la realidad física y social, corporal y espiritual, lo que lo distanciaba irremisiblemente de la especulación, porque es de ella, de la propia naturaleza, de donde nacen las ideas. No puede perderse de vista esta derivación básica de la emancipación del pensamiento para la creación de una cultura del pensar.

### **De la doctrina moral de las élites al universo moral del procomunal**

Las doctrinas morales son expresión del modo en que se socializa la concepción teórica del hombre, la sociedad y la trascendencia. Si los filósofos habían introducido la diferencia entre moral y ética, la primera basada en la dogmática religiosa y la segunda en los principios axiológicos del pensamiento filosófico, la doctrina moral de Cousin tendía a borrar esta frontera para crear una moral ética más que una ética moral. Ya algunos críticos señalaban que existía un punto grave en la concepción cousiniana: lo que él llamó la absolución del éxito. Esta teoría estaba vinculada con la de los hombres necesarios.

Entonces, ¿cómo conciliar la doctrina del deber, que es con tanta frecuencia la doctrina del sacrificio, con la absolución del éxito? Y he aquí lo más grave, ¿cómo separar el éxito de la fuerza? Fue el mismo Cousin quien pronunció las palabras más nefastas al respecto: “hay que perdonarles a los héroes el escalón de su grandeza”, y estas otras: “no hubo ningún vencido en Waterloo”. En esta última frase como manera de objetivar la relación entre éxito-fracaso o entre historia-valores, quiso decir que el Napoleón de aquella batalla famosa, ya no era Francia, ya no la representaba. ¿Por qué? Pues porque ya no tenía la fuerza suficiente para gobernarla; ya no es él, y por tanto, ya dejó de ser grande. La fuerza es, por tanto, la fuente del poder, de la gloria y del éxito. ¿Podía haber una doctrina más tentadora para los caudillos latinoamericanos, convertidos en dictadores, que esta de la razón, del éxito, de la fuerza y del papel del hombre en la historia? ¿Es esta versión hegeliana de la doctrina histórica y moral la que justifica, con un carácter divino, la acción política y social? No hay dudas que el no pensar cousiniano, la cultura recreativa y la formación de las élites –élite en tanto cultura de élite y cultura para la élite–, constituyen un todo que podía hacer derivar el camino del pensamiento en América Latina hacia la ponderación de los elementos que permitieron constituir esa élite, que hicieron posible a una oligarquía económica llegar a la plenitud de una élite cultural con la buena conciencia de su formación moral que justificaba el empleo de la fuerza y ratificaba sus pretensiones hegemónicas.

Victor Cousin –no tanto por la originalidad de su sistema como por la inteligencia que tuvo para percatarse de las necesidades gnoseológicas, culturales y políticas de un tiempo que necesitaba reflexionar sobre una experiencia que no había dado los frutos que se habían esperado– pudo ofrecer lo que la naciente burguesía, todavía carente de la cultura suficiente sobre sí misma, necesitaba para reorganizar la sociedad y los fundamentos teóricos que la sustentaban. Pero Cousin pensaba desde una crisis; desde un tiempo histórico en que casi nada era claro. No obstante, tuvo a su favor lo que otros en Cuba tendrán en la segunda mitad del siglo XIX: una oratoria brillante con poca originalidad en las ideas, que atraía a las muchedumbres, mientras que los pensamientos que expresaba se dirigían a la élite para ofrecer la organicidad de que carecía en tiempos de crisis. Se dejaba llevar por su gusto de orador, por las fórmulas brillantes al discutir sus ideas a tal punto, que durante mucho tiempo se le consideró irrefutable, aunque hoy, ya pasado de moda, apenas si se sostienen sus endeble columnas.

Los partidarios de Cousin en Cuba, al simplificar la concepción lucista de la filosofía del siglo XVIII–según su visión y versión– entendida esta como un exclusivismo estéril cuyas consecuencias esenciales eran el egoísmo en la moral y la anarquía y disolución de la sociedad en la política, también tuvo derivaciones importantes en las interpretaciones de los partidarios del eclecticismo cousiniano sobre la ideología, la moral y los destinos de la sociedad colonial, en general. Comprendían así a la ideología como enseña del siglo XVIII, una vez que la psicología era la ciencia dedicada al estudio de los mecanismos mentales a través de los cuales se producen las ideas, a esa actividad del alma, que negaba la concepción sensualista y que el espiritualismo francés reivindicaba en el siglo XIX por medio de la resurrección del sentimiento religioso, del rescate de la inmortalidad del alma.

Luz concebía la espiritualidad emanada del conocimiento de la naturaleza física y social, proyectada hacia un deber ser de la sociedad; la creación de valores esenciales que nos identificaran en el universo de pueblos y naciones. Su concepción de la moral –sujeta sin dudas al método experimental racional de conocimientos– partía del rechazo de las ideas preexistentes, cuya consecuencia directa consistía en no considerar a la moral universal, sino condicionada por la naturaleza de los diversos pueblos de acuerdo con su grado de civilización. La ley del deber, que tanto preconizaban en La Habana los seguidores del espiritualismo francés, Luz la sometería también al crisol de la experiencia particular de cada nación. Se preguntaba: “¿Cómo puedo yo saber lo que es el deber, si ignoro lo que piden los casos y las cosas? ¿No es esta exigencia de las circunstancias en lo que se cifra el orden y concierto del mundo moral?”.<sup>11</sup>

Una pregunta quedaba implícita en la reflexión de Luz: ¿hacia quién iba dirigida la ley del deber?, se encaminaba esta al bien general o procomunal, como aclararía en la polémica para ahorrar inútiles altercados. Allí dejaba sentado que no existía contradicción alguna entre la ley del deber y la máxima de la utilidad en la moral,

si se entiende por útil, no el interés, sino el bien general. Uno era el precepto, y la otra, la teoría. De esta manera echaba por tierra los esfuerzos de los cousinianos, en la Isla, por identificar teóricamente la moral utilitaria, o sea, la moral regida por el principio de la utilidad, y la moral del interés, legítima herencia, según ellos, de la escuela sensualista. Si bien Luz bebió de una de las más importantes fuentes teóricas –con relación al principio de la utilidad en la moral– de la época: Jeremías Bentham, no quedó atrapado por su propuesta –lo que no sorprende–, aclarando que el principio de la utilidad “no es el que siempre gobierna a los hombres, sino el que debe gobernarlos: nueva prueba de que se había confundido el hecho con el derecho”.<sup>12</sup>

En este sentido consideró a Bentham “falta de observación y de fisiología cuando afirmaba que la utilidad era el móvil de todas las acciones humanas sin exceptuar una”,<sup>13</sup> pues no tuvo en cuenta otros mecanismos que funcionan en el individuo: impulsos e instintos, que –aunque de modo primario– determinan también sus acciones. La ciencia, decía Luz debe saber distinguir entre lo que es y lo que debe ser.

De acuerdo con estos fundamentos lucistas, el sistema de la sociedad no podía ser otro que el plan de la naturaleza propuesto por Varela, “que todo ceda a la utilidad del mayor número, y hasta con detrimento de la utilidad individual”.<sup>14</sup> Fomentar el espíritu público, ilustrar sobre las cuestiones más importantes que tenían que ver con el progreso de la sociedad constituyó la divisa esencial de Luz y Caballero.

Sin embargo, este fin no fue nunca afín a quienes en Cuba se apropiaban de las tesis cousinianas para legitimar toda una tendencia elitista dentro de la burguesía criolla. Antes bien, la propuesta de Cousin sobre las dos doctrinas: una para los filósofos, para los escogidos, y otra para el pueblo, encajaba de buen grado en sus aspiraciones como clase, cuyo objetivo consistía en mantener el poder político establecido en la Isla.

A este desprecio por el pueblo, que ya sus seguidores difundían en La Habana, a esta decisión de mantenerlo en la ignorancia, de subestimarlos, de rebajar la propia religión, Luz le contrapone la concepción cubana, que fundamentada originalmente por Varela, amplía y enriquece.

Pocas veces se ha expresado con tanta claridad la división social entre una oligarquía económica –convertida en mecenas y élite cultural, que ejerce el poder tanto con la razón de la fuerza como con la fuerza de la cultura– y una masa desposeída en lo económico y conscientemente segregada de la cultura, a la cual se le suministra una religión para sobrevivir.

La rebelión lucista es tan enérgica porque ya existían en Cuba no solo una teoría de la emancipación intelectual sino, además, una teoría de la emancipación del

pueblo, que por sus contenidos eran inseparables. Crear un pueblo, crear conciencias, era desmontar la falsa idea de que los ignorantes están condenados a serlo siempre. El punto medular teórico lo había definido Félix Varela al expresar que la fe, en todo y de todos, era para las cosas divinas, a lo que Luz añade que el Dios creador es para adorar en tanto solo se puede intuir a través de su obra, pero no es su obra. Y completa Varela su punto liminar cuando expresa que las cosas del mundo natural y humano, las ciencias, pertenecen a la razón y a la experiencia.

Luz ahonda y desarrolla la idea tratando de fundamentar que en el estudio de lo natural y real estará el conocer y el hacer; que toda ciencia es progresiva, pero que por ello no es más que un largo y extenso camino que, aun en su tiempo, inicia los primeros pasos.

Es esta separación entre fe y razón lo que da sentido a la filosofía y la distingue de la teología. Si esto es ya una diferencia sustancial entre cousinismo elitista, y varelismo-lucista patriótico, científico y popular, está aún más claro en sus proyecciones ética, moral, que, en última instancia es social. El término esclarecedor de los varelianos-lucistas radicó en su concepción de espíritu público. Cuatro años antes de estallar la polémica, resultaba evidente que en Cuba existía ya la noción del menosprecio al pueblo, al diluirse la idea en el concepto amorfo, oscuro, impreciso y despreciativo de masa.

La concepción de Luz sobre la formación del hombre no es otra cosa que la preparación de este para modificar la sociedad a partir de la educación y la cultura. Pero, para modificar la sociedad era necesario creer en la existencia de una base pública y social sobre la cual actuara el formador transformador. Ese era el espíritu público del procomunal. A su vez, esa, la materia prima para la formación de conciencias en lo individual y en lo colectivo. Y solo así podría darse la brotación auténtica de un pueblo nuevo que se conociera a través de su naturaleza física, social, moral y cultural; dueño y creador de su destino. Herencia que no encontró, sino en la fuente interna de una sensibilidad y una racionalidad genuinamente cubanas, el asidero de la propuesta teórico-patriótica de José Martí, concretada en su proyecto de una República libre de hombres iguales, con todos y para el bien de todos, cuyo logro solo sería posible con la apropiación de la cultura por todos: "no hay igualdad social posible sin igualdad de culturas".<sup>15</sup>

## **Un encuentro con la Polémica hoy**

Sabíamos ya por José Martí, quien lo amó, que José de la Luz y Caballero

Pudo ser abogado, con respetuosa y rica clientela, y su Patria fue su único cliente. Pudo lucir en las academias sin esfuerzo su ciencia copiosa, y sólo mostró lo que sabía de la verdad, cuando era indispensable defenderla. Pudo escribir en obras para su Patria al menos inmortales, lo que ayudando la soberanía de su entendimiento

con la piedad de su corazón, aprendió en los libros y en la naturaleza, sobre la música de lo creado y el estilo del mundo y no escribió en los libros, que recompensan, sino en las almas, que suelen olvidar, supo cuanto se sabía en su época; pero no para enseñar que lo sabía, sino para trasmitirlo. Sembró hombres.<sup>16</sup>

Solo este conocimiento bastaría para quedar atrapados por su grandeza. Sin embargo, el encuentro con la Polémica Filosófica nos define con todo rigor su carácter poderosamente reflexivo y el vigor de una sensibilidad nada pedestre.

Ciento sesenta años han transcurrido desde aquella impugnación que José de la Luz y Caballero hiciera a Victor Cousin –dedicada a la juventud cubana– y que quedara inconclusa, pues ya la salud, quebrada en la contienda, no le permitiría culminarla. Igual suerte corrieron las traducciones de las obras del pensador francés, que Luz prometiera al público para que se formase un juicio certero de sus propuestas y advirtiera el peligro que para el destino político y cultural de Cuba entrañaban. No obstante, lo medular quedó.

El electivismo, concepto básico para entender lo peculiar del proceso de formación y desarrollo del pensamiento cubano, derivó en contrapropuesta de un eclecticismo que enunciaba la falsa conciliación de conceptos opuestos en su esencialidad, en lo gnoseológico, lo político y lo social. Este eclecticismo producía una metafísica para interpretar-justificar una sociedad que fortalecía las estructuras que sostenían a su clase privilegiada. La cultura de élite legitimaba las estructuras de poder. La masa amorfa, condenada a no saber, se conformaría con aliviar su pobreza, su ignorancia, entregada y destinada en los brazos de una religión incompatible con la ciencia, a conservar aquella sociedad. Se levantaba sobre ella la conciencia individual e individualizada que miraba al mundo a través de sí misma e imponía la erudición y la autocomplacencia como el fin único del conocimiento. En una sociedad colonial, como la cubana, el espiritualismo ecléctico implicaría la ruptura con la tradición emancipadora que desde su espíritu original con el padre Agustín Caballero, había madurado en una intelectualidad comprometida con la patria cubana. Nuestro Filolezes consideró que Cousin sentaba un principio metafísico con el cual le arrancaba a la filosofía su propia esencia. No solo volvía al campo de la especulación teológica, sino que la encubría nombrándola una nueva filosofía que cercenaba desde un principio y en lo más profundo la capacidad de pensar.

No debe obviarse el hecho de que en la época en que el eclecticismo de Cousin cobraba fuerza en ciertos sectores intelectuales de diversos países, al mismo tiempo no pocos pensadores en el mundo reconocían su insuficiencia teórica. De ella nos deja constancia el propio Luz. En el Diario de la Habana, del 23 de mayo de 1840, se publicaría la crítica de Pierre Leroux al eclecticismo cousiniano, por Elías Regnault, cuya traducción se piensa, sea de Luz y Caballero. En el texto titulado Otra pieza justificativa de la misma estofa, y hasta ultra-petita, el autor

censuraba con agudeza la "filosofía" de Cousin: "Su principio consiste en no tener ninguno, y su ley en postrarse ante todas las leyes".<sup>17</sup> Eso, desde Francia. No menos interesante resulta que un joven alemán, enfrascado en el nacimiento de los Anales francoalemanes, en carta a Feuerbach, del 23 de octubre de 1843, en la cual le pidiera una crítica de Schelling, ofreciera su visión acerca del ecléctico francés:

Schelling ha sabido poner el cebo con gran habilidad a los franceses, empezando por el flojo y ecléctico Cousin y acabando por el genial Leroux. Pierre Leroux y sus iguales siguen teniendo a Schelling por el hombre que ha sustituido al idealismo trascendente por el idealismo racionalista, a la idea abstracta por la idea de carne y hueso, a la filosofía profesional por la filosofía universal [...]<sup>18</sup>

Carlos Marx, desde Europa, comenzaba a perfilar una teoría social desde las entrañas mismas del capitalismo y cuya finalidad consistía en la emancipación total de la clase trabajadora mundial.

En Cuba, el núcleo central de la problemática social del siglo XIX, lo era sin dudas, la educación. La teoría se producía desde la interioridad de la enseñanza para formar hombres que transformaran la sociedad. Filosofía y pedagogía participaban de una ligadura que encontraba su máxima expresión en la finalidad social de la emancipación política. Por esta razón esencial el filósofo era un verdadero educador, no constructor de un sistema que solo tiene como centro de su preocupación e interrogación el sistema mismo, sino hacedor de una obra teórico-práctica en perenne rectificación.

La contemporaneidad de dos posiciones frente al problema del hombre real que se legitiman por sus circunstancias históricas y descubren el alcance de la radicalidad de dos propuestas, contiene los elementos esenciales de la política de liberación: el humanismo y la cultura.

La ciencia es fruto siempre de un largo camino de apropiaciones de la realidad, que escapa a todas las expectativas y nos deja, en el mejor de los casos, el aliento de verdadera aproximación a la verdad. Pero, sobre todo, la ciencia tiene un sentido, un para qué de su existencia que la hace real. A José de la Luz le tocó defenderla en un escenario oscuro donde el rigor de la teoría pasaba por el tamiz de los intereses de grupos, fuertes intereses sociales y de clases. ¿Cómo podría explicarse si no que una propuesta teórica tan endeble como la de Victor Cousin disfrutara en Cuba de una acogida tan cálida como insólita por quienes abandonaban al mismo tiempo las bases teóricas fundacionales de un pensamiento propio para Cuba? La crítica de Filolezes a la pasión idealizadora de los partidarios cousinianos en el debate sobre el eclecticismo, parece escrita para todo tiempo histórico:

Yo no pedí, pues, a nuestros espiritualistas que fueran originales a estilo de Platón o de Cartesio sino que al menos supiesen siquiera contar su cuento, como dicen los ingleses expresivamente de un caso [...] (pero, señores, no estén Uds. esperando el correo para saber cómo han de pensar o de decir lo que piensan) [...] Esto es lo que hacemos por acá los sensualistas; trabajar, ver modo de ejercitar el pensamiento, prenda y prez de la nacionalidad y fin también para que fuimos criados. No haremos gran cosa, pero procuramos hacer, damos algunas señales de vida, y en las cosas grandes con la buena voluntad basta [...]<sup>19</sup>

Lo difícil es la ciencia, y Luz la consagró para todos. Sus largos artículos en la Polémica, su vuelta al origen de todo: desde la historia del hombre, la historia de las ciencias y el pensamiento humano para convencer, demuestran la solidez de sus argumentos durante la contienda, el fondo de su crítica. Un método para pensar fue su divisa. La dimensión ética y crítica de su pensamiento creó una espiritualidad integradora de lo cubano, que acaso hoy debamos recuperar con la presteza de lo urgente. Eso, si disponemos de la voluntad de asistir al nacimiento de una nueva época que exigirá, para existir como nación, encontrar el espíritu que nos define a partir de la singular universalidad de nuestras raíces.

La Polémica Filosófica Cubana continúa. La de la primera mitad del siglo XIX fue solo un eslabón, de la más alta excelencia, en esa labor ardua e inconclusa que todavía sigue siendo en Cuba, para la práctica política liberadora, la construcción de una teoría crítica de la emancipación cubana.

<sup>1</sup> Ver Alicia Conde, La polémica filosófica cubana, t. I, Imagen Contemporánea, La Habana, 2000.

<sup>2</sup> Félix Varela, Lecciones de filosofía, Imprenta de Don Juan de la Granja, Nueva York (1841), p. 5. Resulta de suma importancia para entender la diferencia entre Varela y Cousin, sus puntos de partida para valorar y asumir el eclecticismo. Mientras el cubano toma la definición de Potamón de Alejandría, realmente, según Diógenes Laercio, "introducir de una escuela ecléctica", que no es otra que la originada en la etapa helenística de la filosofía; el francés se acoge a Proclo, un neoplatónico de la etapa inicial de la escolástica. Si Potamón declaraba la libertad de elección, Proclo ha pasado a la historia como "el mayor escolástico del neoplatonismo". (Tomado de Josep-María Terricabras, Diccionario de filosofía, Ariel S. A., Barcelona, 1994, t. III, pp. 2862 y 2920).

<sup>3</sup> Félix Varela, "Varias proposiciones para el ejercicio de los bisoños", Obras, Imagen Contemporánea, La Habana, 1997, t. III, p. 3.

<sup>4</sup> John Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1956, p. 234.

<sup>5</sup> José de la Luz y Caballero, La polémica filosófica, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, La Habana, 1947, t. III, p. 290.

<sup>6</sup> Patrice Vermeren, Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État, Editions L'Hermattan, París, 1995, p. 145. <sup>7</sup> Ibidem, p. 148.

<sup>8</sup> J. de la Luz y Caballero, ob. cit., pp. 289-290.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>10</sup> J. de la Luz y Caballero, "Elenco de 1840", Elencos y discursos académicos, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1950, pp. 151-152.

<sup>11</sup> J. de la Luz y Caballero, La polémica filosófica, ed. cit., t. II, pp. 190-191.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 188.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 185.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 186.

<sup>15</sup> José Martí, *Obras completas*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. 3, p. 28.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 249.

<sup>17</sup> Elías Regnault citado por J. de la Luz y Caballero, *La polémica filosófica*, t. IV, p. 131.

<sup>18</sup> Franz Mehring, *Carlos Marx. Historia de su vida*, Editora Política, La Habana, 1964, p. 84.

<sup>19</sup> J. de la Luz y Caballero, *La polémica filosófica*, ed. cit., t. III, p. 182.

