

<http://revista.filosofia.cu/default.php>

Revista Cubana de Filosofía, no. 15

Edición Digital

Junio-Septiembre 2009

ISSN: 1817-0137

IF, Instituto de Filosofía, Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente

Calle Calzada No. 251, esquina a J.

El Vedado, La Habana

Concepción Nives Ayus Directora

Tel. (537)832-1887

Fax. (537)832-1887

[instituto@filosofia.cu](mailto:instituto@filosofia.cu)

<http://www.filosofia.cu/ifc/index.htm>

## Artículos y Ensayos

<http://revista.filosofia.cu/articulo.php?id=548>

**Título: De la crítica a la modernidad a la ética ecológica**

**Autor(es): Lino E. Morán Beltrán**

**Fecha de publicación: 01 de Junio de 2009**

### RESUMEN

Entre las críticas más importantes a la racionalidad occidental, y surgidas a raíz de la modernidad, están las contenidas en la obra de Edgar Morin. Este estudio analiza los cuestionamientos que desde la teoría de la complejidad se hacen a la hegemonía de la perspectiva epistemológica instrumental de occidente, la cual, al haber formulado el antagonismo entre sujeto-objeto en el proceso de construcción del conocimiento, concibe a la naturaleza como ámbito capaz de soportar cualquier manipulación por parte del hombre y niega el valor de otros saberes engendrados desde diversas perspectivas gnoseológicas. La actitud depredadora de la modernidad ante la naturaleza, impone la urgente necesidad de plantear una ética ecológica que garantice la permanencia de la vida sobre nuestro planeta. Esta reflexión debe superar el actual paradigma de civilización.

Palabras clave: teoría de la complejidad, ética ecológica, racionalidad occidental.

### ABSTRACT

From the theory of complexity to an ecological ethics.

Among the most important critics to Western rationality, which emerged from modernity, are those contained in Edgar Morin's work. This paper analyzes the questions made from complexity theory to the hegemony of western instrumental epistemological perspective, which through the antagonism between subject-object in the process of knowledge construction, conceives nature as an environment capable to endure any kind of human manipulation and denies the value of others knowledge coming from different gnoseological perspectives. The depredating attitude of modernity against nature, imposes the urgent necessity to develop an ecological ethic that guarantees the continuity of life on our planet. This reflection should overcome the current civilization paradigm.

Key words: theory of complexity, ecological ethics, western rationality

### 1.-Introducción

Es innegable el hecho de que la cultura occidental ?surgida a partir de la modernidad- expresada en su religión, su política, su economía y su ciencia, ha pretendido, y casi siempre ejercido, un papel hegemónico con relación a otros saberes y culturas. Esta práctica hegemónica se inicia con el período de colonización durante el siglo XVI[1], se consolida con el neocolonialismo de finales del siglo XIX y se agudiza ahora con la globalización neoliberal[2].

El proceso de universalización de la cultura occidental en su fase neoliberal ha despertado innumerables brotes de resistencias liberadoras y emancipadoras que expresan, en resumen, la urgente necesidad de volver la mirada sobre culturas y saberes no occidentales que permitan a la humanidad trascender el ideal moderno de racionalidad, a fin de encontrar solución a los problemas generados por esta práctica opresora que ha puesto al borde de un abismo la vida. [3] Por ello, es apremiante la tarea de establecer un diálogo profundo entre saberes y culturas, lo cual implica el reconocimiento del otro en su mismidad y diversidad como sujeto capaz de irrumpir con sus verbos en la comprensión de la extensa complejidad que caracteriza la realidad. Se hace necesario un nuevo saber.[4]

## 2.-Sujeto y método en la ciencia occidental.

La racionalidad moderna occidental tiene su fundamento en la certeza de que el conocimiento científico es el único que proporciona la verdad, de que el hombre ejerce control y dominio sobre la naturaleza, todo con el fin de procurar el bienestar humano. En este sentido, el logos occidental expresado en su ciencia constituye el centro de la cultura y la civilización por antonomasia, y al hombre ¿por supuesto también occidental- en el amo y señor de lo existente, lo que ha servido de justificación de las políticas depredadoras de la naturaleza.

Para Edgar Morin (1999), la ciencia occidental, si bien es cierto que proporcionó valiosos conocimientos que ampliaron el saber humano e introdujo innovaciones importantísimas en el campo de la tecnología haciendo posible un hombre con poder superior para transformar la naturaleza y su vida social, hoy se enfrenta a sus propios límites extremos, dado que, producto de ella es posible la desaparición física de la vida sobre el planeta. Valga solo mencionar el armamentismo nuclear, la extinción de especies, el hambre, el calentamiento atmosférico, entre otros. Situaciones que, a pesar de encontrar justificación en la pluma de los teóricos pro-occidentales que observan en estos fenómenos el curso natural de la evolución, para Morin (1999) son productos de un saber que:

Parcela y tabica los conocimientos[5]; tiende a ignorar los contextos; le hace un black-out a las complejidades; no ve más que la unidad o la diversidad, pero no la unidad de la diversidad y la diversidad en la unidad; no ve más que lo inmediato, olvida el pasado, no ve más un futuro a corto plazo; ignora la relación recursiva pasado/presente/futuro; pierde lo esencial por lo urgente, y olvida la urgencia de lo esencial; privilegia lo cuantificable y elimina lo que el cálculo ignora (la vida, la emoción, la pasión, la desgracia, la felicidad); extiende la lógica determinista y mecanicista de la máquina artificial a la vida social; elimina lo que se escapa a una racionalidad cerrada; rechaza ambigüedades y contradicciones como errores de pensamiento; es ciega para con el sujeto individual y la conciencia, lo que atrofia el conocimiento e ignora la moral; obedece al paradigma de simplificación que impone el principio de disyunción o/y el principio de reducción para conocer, e impide de concebir los vínculos de un conocimiento con su contexto y con el conjunto del que forma parte[6]; mutila la comprensión y dificulta los diagnósticos, excluye la comprensión humana. (Morin, 2006: 69)

Se observa en esa caracterización de Morin (2006), como la ciencia occidental ignora que esta supone un espíritu cognoscente, cuyas posibilidades y límites son el cerebro humano, y cuyo soporte lógico, lingüístico, informacional procede de una cultura que invade todo durante el proceso de indagación o producción de conocimiento. Según el parecer de Morin (2006), la ciencia moderna había logrado neutralizar este problema. El observador funge como un fotógrafo, fuera del campo donde se produce el conocimiento, lo cual mutila su espíritu. Bajo el signo de la objetividad, se aprehenden objetos que parecen autónomos en su entorno, exteriores al entendimiento, dotados de una realidad propia, y sometidos a leyes objetivamente universales. En esta visión, el objeto existe de manera positiva, sin que el observador o sujeto participe en su construcción con las estructuras de su entendimiento y las categorías de su cultura. El objeto tiene plenitud ontológica, es pues una entidad cerrada y distinta que se define aisladamente en su existencia, sus caracteres y propiedades, independientemente de su entorno. Se entiende más en la medida que mas distancia se tome de él.

Similares característica le atribuye a la ciencia occidental Carlos Delgado (2007). Para él, el reinado de la ciencia se transformó en reinado de la ciencia experimental, su soberanía ilimitada basada en la razón con el tiempo cedió lugar a una nueva soberanía, también ilimitada, pero ahora basada en si misma. A ello contribuyeron Descartes y Leibniz en un principio pero fueron Kepler, Galileo y Newton quienes atribuyeron soberanía absoluta a la razón. Esta ciencia moderna, se fundamentó -al parecer de Delgado (2007)- en:

La independencia, hegemonía, y supremacía de la ciencia con respecto a otras formas de obtención de conocimiento; establecieron las categorías sujeto y objeto del conocimiento como entidades separadas y autónomas; concibieron la investigación como descubrimiento por el sujeto de las propiedades del mundo, ocultas como esencias, pero existentes al margen del sujeto objetivamente; el método, su existencia previa a la investigación y su escrupulosidad, fue concebido como garante de la confiabilidad de los resultados cognoscitivos; se definió la objetividad como exclusión de cualquier interferencia del sujeto en el descubrimiento y la descripción de los problemas del mundo; se estableció con claridad la doble finalidad de la producción de conocimientos científicos: alcanzar el dominio del hombre sobre la naturaleza para proveer a la humanidad de bienestar. (p. 39)

Sobre la base de estos ideales se fundamentó la razón científica y práctica que devino dominante desde el siglo XVII hasta el XIX, la cual extendió su influencia hegemónica durante el siglo XX hasta nuestros días. Para Delgado (2007), el método al convertirse en el mecanismo principal para acceder al conocimiento reduce toda ciencia a la rigurosa aplicación de los pasos que éste contempla. De allí, que se insista en la necesidad de luchar contra la deificación de la razón, que es sin embargo, el único instrumento fiable de conocimiento. Lo que implica asumir una postura crítica al respecto desde la racionalidad, entendida esta como el dialogo incesante, entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo, y que dialoga con ese mundo real. ¿La racionalidad, afirma, no tiene jamás la pretensión de englobar la totalidad de lo real dentro de un sistema lógico, pero tiene la voluntad de dialogar con aquello que lo resiste?. (Morin, 2004: 102)

Se busca finalmente superar críticamente la independencia, hegemonía y supremacía de la ciencia con respecto a otras formas de obtención de conocimientos; el establecimiento de las categorías sujeto y objeto del conocimiento como entidades separadas y autónomas; la concepción de la investigación como descubrimiento por el sujeto de las propiedades del mundo, ¿ocultas como esencias?, pero existentes al margen del sujeto, objetivamente; y la concepción del método, como garante de la confiabilidad de los resultados cognoscitivos. ¿Todo esto supone un cambio en el mundo de nuestros conceptos, y cuestionar los conceptos maestros con los cuales pensamos y aprisionamos el mundo?. (Morin, 1999: 88)

Ahora bien, producto de la cultura occidental, esta manera de conocer aspira igualmente a la validez universal, negándole a otros saberes importancia y validez. Es pues una ciencia hegemónica, como hegemónico pretende ser occidente desde sus postulados culturales, económicos y políticos. Sobre esta epistemología pesa un tremendo determinismo. ¿Nos impone qué hay que conocer, cómo hay que conocerlo, lo que hay que conocer. Manda, prohíbe, traza las rutas, establece balizas, alza las alambradas de espinas y nos conduce allí donde debemos ir?. (Morin, 2001: 27) Todo esto impone una visión del mundo y de las cosas, dado que este conocimiento controla, de forma imperativa y prohibitiva, la lógica de los discursos, pensamientos y teorías. Además, se trata de una ciencia al servicio de los más altos intereses políticos, económicos y culturales de occidente. Es una ciencia que contribuye a que desde la infancia estemos culturalmente hipnotizados. ¿De este modo, vemos como un complejo de determinaciones socio-culturales se concentra para imponer la evidencia, la certidumbre, la prueba de la verdad de aquello que obedece al imprinting y a la norma?. (Morin, 2001: 31) Es una verdad que de manera absoluta se impone, casi alucinatoria, y todo lo que la conteste deviene repugnante, indignante, innoble. Es así como, por ejemplo, saberes ancestrales de nuestros pueblos indígenas, que han servido de cimientos para resistir a los embates de la cultura occidental y para mantener relaciones armónicas con la naturaleza se califican de bárbaros, salvajes o incivilizados por no obedecer las pautas con las que se rige el conocimiento occidental moderno.

Ciertamente muchos saberes han sucumbido ante la hegemonía de la epistemología moderna, pero hoy cuando nos enfrentamos a la real posibilidad de que la vida desaparezca sobre el planeta, se plantea una valoración de los aportes que desde otras perspectivas conocedoras engendran vida y no destrucción. Es un gran reto el que ahora se le plantea a la sociología del conocimiento. Ella no sólo debe detectar los constreñimientos sociales, culturales, históricos que inmovilizan y aprisionan el conocimiento. También debe tomar en cuenta las condiciones que la movilizan o la liberan. Es decir, debe ser capaz de desentrañar las potencialidades sociales, históricas y culturales de pueblos diversos a occidente que tienen autonomía de pensamiento y posibilidades de objetividad, de innovación y de evolución en el dominio del conocimiento, y de procurar una exigente evaluación de los postulados fundamentales desde los cuales el mismo occidente ha venido aprehendiendo la realidad. Se trata a la vez de un reconocimiento de otros saberes existentes en otras culturas y de la reformulación de la epistemología occidental.

3.-La dialógica cultural como alternativa a la racionalidad occidental.

La teoría de la complejidad afirma la posibilidad de una vida cultural e intelectual dialógica, caracterizada por la pluralidad y diversidad de los puntos de vista. ¿Por ello toda sociedad comporta individuos genética, intelectual, psicológica y afectivamente muy diversos, y por tanto aptos para tener puntos de vista muy variados?. (Morin, 2001: 32) Es esta dialógica cultural la que permite y propicia el intercambio de ideas, opiniones, teorías, lo que a su vez produce el debilitamiento de los dogmatismos e intolerancias y propicia la competición, la concurrencia, el antagonismo, y por tanto el conflicto entre ideas, concepciones y visiones del mundo.[7] Así la dialógica cultural favorece la efervescencia cultural en la que las doctrinas, renunciando a imponer por la fuerza sus verdades, aceptan ser contrariadas y ceden a la autocrítica a favor del diálogo. Se trata del reconocimiento y respeto a la diversidad reflexiva presente en todas las culturas, incluyendo la consideración de los aportes que la misma racionalidad occidental moderna ha hecho a la humanidad.

Una de las críticas fundamentales a la ciencia moderna es su pretensión de ser autónoma. Su principio de objetividad contribuyó a la disyunción entre saber y ética. Esta racionalidad desde su imperativo ¿conocer por conocer? ignoraba las consecuencias morales, políticas, religiosas y culturales que de su instrumentación se desprendieran. De allí, la afirmación de que el conocimiento únicamente objetivo deshumaniza al excluir la comprensión de la relación que se da entre el sujeto y el objeto.

La ciencia occidental parcela, divide atomiza, fragmenta el saber, a la vez de ser incapaz de establecer vínculos entre sí y concebir un todo. Encierra al individuo en un conocimiento tabicado y por ello aislado de su entorno e irresponsable ante los efectos que la acción científica y técnica ejercen sobre el mundo.

En contraposición a esta lógica occidental, Morin (2006) propone abandonar todo punto de vista mutilador, que es el de las disciplinas separadas por un conocimiento polidisciplinar o transdisciplinar. Como la realidad es compleja y amplia hay que elaborar un método capaz de tratar, comprender y destabilar esa realidad. Para Morin (2006), el principio fundamental para contrarrestar esta lógica occidental se prescribe en su capacidad de distinguir y religar sobre la complejidad del universo, principio que no es reconocido por la ciencia moderna. Además este principio tiene que reconocer la multiplicidad en la unidad o/y la unidad en la multiplicidad superando el reduccionismo y el holismo, uniendo las partes con el todo y el todo con sus partes.

Asimismo la teoría de la complejidad propone reconocer los distintos contextos complejos que permiten reconocer al sujeto en la acción. Inscribiéndolo en la relación dialéctica pasado, presente y futuro. Desde esta perspectiva, concibe una racionalidad abierta donde la dialógica integra y supera la lógica clásica, concibiendo la autonomía del individuo, la noción de sujeto y la consciencia humana, efectúa sus diagnósticos teniendo en cuenta el contexto y la relación local-global. Se esfuerza por concebir las solidaridades entre los elementos de un todo, y por ello tiende a suscitar una consciencia de solidaridad. Igualmente su concepción del sujeto la hace capaz de suscitar una conciencia de responsabilidad; incita pues a volver a las fuentes de la ética y a regenerarla. Reconoce las potencialidades de ceguera o de ilusión de la mente humana,

lo que conduce a luchar contra las deformaciones de la memoria, los olvidos selectivos, la self-deception, la autojustificación, la autoceguera. (Morin, 2006)

Están de acuerdo los autores en que la crisis de la civilización occidental esta íntimamente vinculada al modo en el que la racionalidad moderna se ha organizado en cuanto al acceso, la producción y la distribución de los bienes naturales y culturales. Este modo es profundamente desigual, por que privilegia a las minorías que detentan el tener, el poder y el saber frente a las grandes mayorías que viven de su trabajo. En esta racionalidad los vínculos de solidaridad y cooperación no son principios a tener en cuenta, imperan en su lugar la actividad individual y la competitividad, creadoras permanentes de la segregación social de millones de marginados, de excluidos y víctimas.

Las voces de alarma que se escuchan contra esta tragedia apocalíptica hacen énfasis en la crítica al tipo de relación que los humanos han mantenido en los últimos siglos con la Tierra y con sus recursos; critican la relación de dominio sobre la naturaleza, de negación de la alteridad cultural y fundamentalmente de desprecio hacia la vida. En este sentido, Leonardo Boff (2001) apunta lo siguiente:

El proyecto científico tecnológico, con las características que hoy posee, solo ha sido posible porque existía subyacente la voluntad de poder y de estar sobre la naturaleza y no junto a ella, y porque se ha destruido la conciencia de una gran comunidad biótica, terrenal y cósmica, en la que se encuentra inserto el ser humano, junto con los demás seres. (p. 16)

Se hace oportuno indicar que esta crítica hacia el saber científico no representa una actitud oscurantista ni mucho menos inquisidora- frente a este saber, sino una crítica del tipo de saber científico-técnico y de la forma en que ha sido apropiado en el seno de un proyecto de dominación mundial. Este proyecto implica la destrucción de la alianza de convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza, a favor de intereses exclusivamente utilitaristas y pocos solidarios. Es un proyecto donde la solidaridad, la autonomía y la alteridad de los seres y de la propia naturaleza vienen negadas.

De hecho, para conservar el patrimonio natural y cultural acumulado tenemos que cambiar. Sino cambiamos de paradigma civilizatorio, si no reinventamos unas relaciones más benéficas con la naturaleza y de mayor colaboración entre los pueblos, culturas y religiones, difícilmente podremos mantener la sustentabilidad necesaria para realizar el proyecto humano confiados en el futuro. Se trata de la urgencia de una revolución en el saber y de las implicaciones que éste mantiene necesariamente sobre el entorno.

#### 4.-Hacia un nuevo saber.

Todo lo anterior indica que estamos ante una revolución para muchos inadvertida- en el campo del saber, que al menos en cuatro direcciones interconectadas son muestra de que una nueva racionalidad y un nuevo método son ya una propuesta válida para enfrentar los problemas heredados de la modernidad (Delgado, 2006). Nos referimos al

cambio que el pensamiento contemporáneo viene experimentando en el ámbito de: la epistemología, la sustitución del ideal de simplicidad por el de complejidad, el holismo ambientalistas y la bioética.[8]

La epistemología de segundo orden ¿como se le denomina a la crítica de la racionalidad occidental surgida a raíz de la modernidad- ha cuestionado el presupuesto clásico de objetividad que separa al sujeto y el objeto del conocimiento y confiere al primero un posicionamiento epistemológico privilegiado que le permite alcanzar supuestos conocimientos objetivos sobre la realidad. En su lugar, ha fundamentado el carácter relacional de la cognición y demostrado que no existen ni posicionamientos epistemológicos privilegiados, ni objetividad absoluta emanante de aquel. En consecuencia, no existen portadores privilegiados de conocimiento, lo que fundamenta la necesidad de considerar la diversidad de sujetos epistémicos y de saberes, al mismo tiempo que plantea la urgencia de atender a la capacidad creadora e interventora, y no sólo mediadora de los instrumentos, lo que tiene un valor extraordinario para la reconsideración de la vida cotidiana. [9]

La corrección introducida por la epistemología de segundo orden asegura que la objetividad es posible como omnijetividad, involucramiento del sujeto, objeto e instrumentos en el proceso de construcción de conocimientos, de modo que a las diversas formas de conocimiento y praxis corresponden verdades diversas, contextualizadas, situacionales. La vida cotidiana es nuevamente objeto de atención epistemológica; asunto fundamental para las ciencias sociales, pues en ella se realiza el proceso, producción y reproducción de la vida misma. De estos desarrollos teóricos en el campo de la filosofía emana una orientación metodológica específica: los procesos de la cotidianidad han de ser estudiados no como fenómenos marginales, casuales o singulares, sino como formas de cambio y emergencia de lo nuevo.

Los estudios de la complejidad, la dinámica no lineal, los sistemas dinámicos autorregulados, han ampliado los marcos conceptuales en que la ciencia concebía las relaciones de determinación y causación. El mundo ordenado de la modernidad ha pasado a ser un mundo de procesos de creación, orden, desorden y organización. El mundo dado cede su lugar al mundo virtual, y la ciencia productora de certezas cede el suyo a la ciencia nueva que permite trabajar con la incertidumbre.

En este mismo orden de la episteme, la bioética presta atención al conocimiento como producto humano colectivo y devela la falacia de la supuesta neutralidad de la ciencia y la tecnología. En consecuencia reformula el objeto de la ciencia planteando que ésta debe preocuparse no sólo por la producción de conocimientos, sino también por la pertinencia social y su uso. Si el desarrollo científico-técnico transforma la sociedad del conocimiento en sociedad del riesgo, la tarea científica no concluye en el laboratorio. La pregunta por los valores involucrados en esa producción de saber es pertinente y no puede excluirse. Ética, responsabilidad social y objetividad del conocimiento dejan de ser asuntos opuestos. (Delgado, 2006).

Finalmente, y no en último lugar, el holismo ambiental muestra que las preocupaciones de la ciudadanía forman parte inalienable de la producción de conocimientos y deben no sólo ser consideradas; ellas pueden ser motores de nuevos desarrollos intelectuales y



elevant el conocimiento científico a nuevos escalones. Lo que fuera un movimiento social de ecologistas, ha devenido con el paso del tiempo preocupación profunda acerca del lugar del hombre en el sistema de la naturaleza y su responsabilidad[10] que abre el camino de un nuevo paradigma ecológico. El problema ambiental ha demostrado que los marcos disciplinarios e incluso científicos para el planteamiento de algunos problemas resultan estrechos e imposibilitan la búsqueda de soluciones. El horizonte científico se ha ampliado y tornado cada vez más cultural e histórico. Los problemas científicos dejan de ser de la competencia de un reducido grupo de especialistas para hacerse también de la comunidad humana.

##### 5.-Hacia una ética ecológica.

Las últimas décadas del siglo XX fueron testigo de un cambio dramático en el curso de la humanidad. A medida que los problemas modernos se fueron transformando en verdaderas amenazas globales sobre la existencia misma del planeta y la sobrevivencia de los seres humanos ¿la exclusión económica y social, la subversión de las relaciones humanas, la destrucción del medio ambiente-; en esa misma medida se afianzaba un pretendido pensamiento único, ciego ante tales amenazas y ebrio de un eficientismo abstracto fundado en el mercado, el laboratorio y la racionalidad medio-fin.

Ante el colapso del socialismo histórico o su degeneración a formas capitalistas pro-occidentales, este sistema ¿capitalista neoliberal- anuncia su triunfo definitivo, celebra el ¿fin de la historia?[11] y se propone aplastar toda opción que no sea la solución única y homogénea que pretende implantar en el mundo entero. Se decreta la imposibilidad que existan muchos mundos, pluralidad de sistemas, sino un solo mundo que es el capitalismo globalizado.

Tautológicamente este nuevo orden se impone gracias a su fuerza financiera ¿que actualmente atraviesa por apocalípticas dificultades- y militar. No puede prometer y ya no promete un lugar para todos, sino que exalta la ideología de la competencia a muerte. Pero al afirmarse sobre un poder total e indiscutible, prescinde de toda referencia a los seres humanos concretos como fuentes de legitimidad.

Esta enorme expansión, que hoy asume una dimensión global, es identificada con el progreso. Siguiendo a los pensadores del siglo XVII, aún se confía en que el crecimiento técnico y económico conducirá a un mayor bienestar social, una más perfecta democracia y a la resolución de todos los problemas. Sin embargo, a pesar de la magnitud de la ciencia y la tecnología, del poder de la industria y del aumento de la producción, los graves problemas que padece la humanidad: pobreza, marginación, violencia, deterioro ambiental, no han podido ser resueltos. A su vez el hombre, que aspiraba a una mayor autonomía y libertad, se siente arrastrado por fuerzas descomunales que no comprende, las cuales están a merced del mercado, como exclusivo ente regulador de todo.

Hipnotizados por Descartes, quienes controlan el destino de la humanidad y del planeta creen firmemente que su destino es ¿convertirse en dueños y señores de la naturaleza?. Mientras que ¿ante las evidencias del deterioro ambiental y sus consecuentes efectos sobre los humanos- , el hombre y la mujer actual están a la deriva en un mundo en el

que se vuelven cada vez más vulnerable. El deslumbramiento que ha causado este modelo nos permite advertir las falacias de su generalización.[12]

Como observa Morin (1993), la noción de desarrollo, como se ha impuesto, obedece a la lógica de la máquina artificial y la expande sobre el planeta. Un concepto meramente cuantitativo de desarrollo lo reduce todo a índices de crecimiento industrial y curvas económicas. Para Morin (1993), la noción de desarrollo ha entrado en crisis, lo que revela a su vez un gran peligro para la civilización. Esto significa un cuestionamiento de sus conceptos fundamentales. Superar esta situación, por consiguiente, implica un replanteo de los principios conceptuales que sostienen el modelo actual de globalización.

La consideración del progreso humano requiere detenerse a analizar qué significan los términos progreso y humanidad. Un criterio meramente cuantitativo conduce a identificar progreso con crecimiento ilimitado. Pero, como se ha señalado anteriormente[13], este criterio no es viable. El concepto de progreso y desarrollo debe medir no solamente los parámetros técnicos y económicos, sino también los índices de salud, educación, equidad y justicia.

El ideal de progreso ilimitado debe ser remplazado por una conciencia de los límites, tanto de los recursos naturales como de las proyecciones técnicas y económicas. Se trata de tomar conciencia de los límites de nuestra condición humana. El modelo de progreso heredado se apoya en un antropocentrismo que considera al hombre separado de la naturaleza y destinado a dominarla. La naturaleza, a su vez, ha sido reducida a una mera suma de recursos, y a parámetros cuantificables. Será necesario elaborar una nueva antropología que vuelva a situar al hombre como parte integrante del tejido de la vida. El concepto de racionalidad vigente ha producido éxitos enormes, pero al mismo tiempo ha conducido a una visión fragmentaria y lineal, que separa los saberes de su contexto en un proceso de hiperespecialización cada vez más acentuado. El problema reside en que esta visión unilateral no es inofensiva: tarde o temprano desemboca en acciones ciegas y arrastra consecuencias incontrolables. Es urgente superar este modelo por una razón que abarque la complejidad, capaz de contextualizar los saberes y de advertir la interrelación de todos los sectores del universo.

Superar la crisis actual implica cambios muy profundos, basados en un replanteo radical de nuestros conceptos de progreso, economía, política, hombre, racionalidad, naturaleza, educación, salud. Es necesario elaborar nuevos criterios desde donde analizar los problemas y abordar vías de solución. En especial, desde América Latina debemos recuperar la experiencia ancestral de los pueblos aborígenes, cuya sabiduría ha sido desestimada por las miradas eurocéntricas.

Leonardo Boff (2006), recoge la urgencia de la situación por la que atraviesa hoy el planeta y quienes vivimos en ella. Es una situación límite que exige una revolución profunda de la civilización occidental:

Não só os pobre e oprimidos gritam. Gritam as águas, gritam os animais, fritam as florestas, gritam os solos, enfim, grita a Terra como superorganismo vivo chamado Gaia. Gritam, porque sao sistemáticamente agredidos...A mesma lógica que explora as

clases e subjuga nações também depreda os ecosistemas e extenua o planeta Terra. Todos vivemos oprimidos sob um paradigma de civilização que nos exilou de comunidade de vida e nos fez perder a reverência face a sacralidade e á majestade do universo. Esquecemos que somos um elo da imensa corrente de vida e co-responsáveis pelo destino comum da humanidade e da Terra. (p. 30)

Ciertamente nos enfrentamos a una crisis de civilización sin precedentes en la historia. Es una crisis global, estructural y terminal, que para ser superada amerita un cambio en la lógica técnica, instrumental, depredadora que ha caracterizado a occidente. El consumismo ilimitado lleva a la depredación de la naturaleza, con consecuencias funestas para la reproducción de la vida. Actualmente, debido a la voracidad del consumismo desaparecen -anualmente- alrededor de tres mil especies sobre el planeta, lo que equivale a una verdadera tragedia ecológica. Se requiere pues de una nueva actitud ante el medio ambiente que destrone al humano como amo y señor de todo, y lo ubique como miembro de una comunidad biótica donde el respeto por el equilibrio de la naturaleza sea la norma ética fundamental.

## 6.-Conclusiones.

Los conceptos presentados no configuran un programa, ni pretenden agotar las perspectivas de análisis. Se refieren a las condiciones sobre las que debería trazarse un proyecto de progreso humano, en el contexto de una globalización que implique un nuevo marco civilizatorio, de una civilización no excluyente, y consciente del destino común de la humanidad. La naturaleza no puede seguir resistiendo los daños causados por el hombre, producto de la ambición y egoísmo que genera el sistema capitalista, lo que implica la urgente necesidad de superar el paradigma epistemológico de la ciencia moderna.

El ser humano es el mayor responsable ante el problema ambiental. La vida sobre el planeta agoniza, sobre todo la de los pueblos y ecosistemas ubicados al margen del desarrollo técnico-científico, lo que amerita de un dialogo de saberes que considere la dimensión compleja de lo existente y que haga comprender que el lo humano es parte integrante de la naturaleza y no su amo y señor.

El modelo de desarrollo dominante, que busca la acumulación de riqueza a costa de la depredación de los recursos naturales, no es viable para todos. El debate axiológico actual es decidir entre la vida o el capital de cara a un beneficio común de la Tierra y de la humanidad.

## Notas

---

[1] El yo conquisto al indio americano será el antecedente práctico-político, un siglo antes, del yo pienso -teórico-ontológico- cartesiano. Por ello, la historia empírica de la conquista del Caribe, el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la Modernidad en cuanto tal, de la experiencia ontológica desde donde se entiende la nueva filosofía europea. La apertura de Europa a todo el Planeta -como un globo verdadero- en expresión Carl Schmitt, se produjo por el despliegue de un mundo

colonial (durante más de un siglo decisivo, sólo latinoamericano). Por diversas razones de tipo biológico (enfermedades), estratégico (tipos de armas, uso de naves, movimientos sobre el terreno de los cuerpos militares, comprensión de la guerra en cuanto tal, conocimiento del territorio, etc.) y cultural (comprensión libre de la estrategia militar ante comprensión exclusivamente simbólica de la acción guerrero-ritual) el europeo venció fácilmente desde un punto de vista militar a los amerindios. Este triunfo le dio al conquistador moderno una dominación económica y política absoluta, que fue usada de manera despiadada, sin ningún tipo de humanidad, para organizar las estructuras de la dominación ?hasta el presente- durante cinco siglos? del mundo colonial y postcolonial. Le permitió igualmente tener pretensión de superioridad que nunca antes había experimentado ante el mundo árabe, indostánico o chino, más desarrollado.

La aparición del Otro, como un fantasma, del indígena semidesnudo que Colon vio sobre las playas de las primeras islas tropicales del Atlántico occidental descubiertas en octubre de 1492 fue rápidamente encubierta bajo la máscara de los Otros que los europeos portaban en su imaginario. En realidad no vieron al indio: imaginaron los Otros que portaban en sus recuerdos europeos. El Otro era interpretado desde el mundo europeo; era una invención de Europa. Ese indio fue visto como la alteridad de europea, como el infiel que durante mil años había luchado contra el cristiano en el mediterráneo. Por ello fue violentamente atacado, desarmado, servilmente dominado y rápidamente diezmado...La violencia fue brutal; la civilización amerindia tuvo conciencia de haber caído en una hecatombe final ?era el final de los tiempos, del Quinto Sol; era el tlatzompam azteca, el pachacuti de los incas- el paso a otra época. (Dussel, 2007: 193-194).

[2] El proceso de globalización nos enfrenta a una contradicción fundamental: me refiero a la contradicción entre el capital y la vida. ..El modelo de desarrollo propuesto y construido desde la perspectiva neoliberal supone destrucción y exclusión de vidas humanas. así como destrucción de la naturaleza. Se trata de un modelo que se conjuga con una concepción del progreso entendido en forma lineal y acumulativa, (el cual) supone que el crecimiento en las fuerzas tecnológicas corre paralelo con el crecimiento moral de la humanidad y que la utilización de los recursos naturales no tiene límites. (Rebellato, 2000: 13-14)

[3] El actual escenario en América Latina tiene como novedad la quiebra relativa del hegemonismo imperialista norteamericano, marcada con el medio siglo de permanencia y renovación de la Revolución Cubana, el rechazo regional al ALCA, la lucha contra los TLCs y las políticas de los nuevos gobiernos populares integrantes del ALBA (Venezuela, Bolivia, Nicaragua). A ello se une el ascenso en Ecuador de Rafael Correa, las posiciones latinoamericanistas de diverso grado e incidencia geopolítica de los gobiernos integrantes del ?giro a la izquierda? en el Cono Sur (Argentina, Brasil, Uruguay)[3], las movilizaciones post fraude electoral y en contra de la privatización del petróleo en México, la sublevación antidictatorial oaxaqueña y el proceso de La Otra Campaña, el avance del MST como paradigma de madurez política y social entre los movimientos sociales populares del hemisferio, el auge de las protestas colectivas en países que mantienen Acuerdos de Libre Comercio con Estados Unidos como Perú y Chile, la lucha del pueblo de Costa Rica contra el TLC, el triunfo de Fernando Lugo en

Paraguay y todo el mapa de las resistencias de los excluidos, los campesinos, los indígenas, las mujeres, los afrodescendientes y trabajadores en general en la región. (Valdes, 2008).

[4] Cfr. (Delgado, 2007).

[5] Esta idea ha sido expuesta en el Discurso del Método de Descartes, (1983: 59) cuando afirma en su segundo principio lo siguiente: "Dividir cada una de las dificultades que examinara en tantas partes como fuera posible y necesarios para mejor resolverlo? lo cual conlleva potencialmente implícito el principio de separación. Desde la perspectiva de Morin el pensamiento que aísla y separa tiene que ser reemplazado por el pensamiento que distingue y une. El pensamiento disyuntivo y reductor debe ser reemplazado por un pensamiento complejo en el sentido original del término complexus: lo que esta tejido bien junto. (Morin, 2000)

[6] Este planteamiento fue formulado por Descartes (1983) en el tercer principio de Discurso del Método cuando sentenció: "conducir por orden mis pensamientos, comenzados por los objetos más simples y más fácil desconocer para subir poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos..." (p. 60)

[7] Para Morin este conflicto necesita ser regulado para evitar los desbordamientos que transforman las batallas de ideas en batallas físicas o militares como tan a menudo ha ocurrido en las querellas religiosas. De allí la necesidad de reconocer la ley del diálogo como la regla misma de la dialógica cultural.

[8] Al no percatarse del surgimiento de un nuevo saber en el conjunto de estas direcciones de cambio en el pensamiento contemporáneo, muchos investigadores se equivocan al considerar a la Bioética, las concepciones de la complejidad, el holismo ambientalista y los cambios revolucionarios en la epistemología como asuntos separados y para nada relacionados entre sí. Esto se debe en parte a las barreras disciplinarias que todavía influyen fuertemente en la formación de los especialistas.

[9] La revolución copernicana que abrió las puertas al desarrollo ubicó al saber científico por encima del resto de los saberes, y deslegitimó el valor cognitivo del sentido común. Colocó a los instrumentos como mediadores entre el hombre y los objetos del conocimiento. El paso siguiente de la ciencia consistió en deslegitimar por completo el saber cotidiano como desprovisto de veracidad, y considerar los instrumentos como elementos pasivos que no añaden nada al proceso cognoscitivo.

[10] Muy conocida es la tesis de la ética de la responsabilidad desarrollada por Hans Jonas, quien ante el impacto de las bombas de Hiroshima y Nagasaki se cuestionó sobre el abuso del dominio del hombre sobre la naturaleza, que causa su destrucción. Para este autor este suceso puso en marcha el pensamiento hacia un nuevo tipo de cuestionamiento, que maduró debido al peligro que representa para nosotros mismos nuestro poder, el poder del hombre sobre la naturaleza. (Jonas, 1966). Podría afirmarse que hasta ese entonces, el alcance de las prescripciones éticas estaba restringido al ámbito de la relación con el prójimo en el momento presente. Se trataba de una ética antropocéntrica y dirigida a la contemporaneidad. La moderna intervención tecnológica

cambió drásticamente esa plácida realidad al poner la naturaleza al servicio del hombre y darle la posibilidad de alterarla radicalmente. De ese modo, el hombre pasó a tener una relación de responsabilidad con la naturaleza, puesto que ésta se encuentra bajo su poder.

[11] Esta tesis adquirió un nuevo auge a raíz de la publicación en 1992 del libro *El fin de la Historia y el último hombre*, de Francis Fukuyama, basado en su ensayo de 1989 "¿El Fin de la Historia?", publicado en el periódico de asuntos internacionales *The National Interest*. En el libro, Fukuyama expone una polémica tesis, la Historia humana, como lucha de ideologías ha terminado, con un mundo final basado en una democracia liberal que se ha impuesto finalmente tras el fin de la Guerra Fría. Inspirándose en Hegel y en alguno de sus exegetas del siglo XX, como Alexandre Kojève, afirma que el motor de la historia, que es el deseo de reconocimiento, el thimos platónico, se ha paralizado en la actualidad con el fracaso del régimen comunista, que demuestra que la única opción viable es la democracia liberal tanto en lo económico como en lo político. Se constituye así en el llamado pensamiento único: las ideologías ya no son necesarias y han sido sustituidas por la economía. Estados Unidos, es por así decirlo, la única realización posible del sueño marxista de una sociedad sin clases. En palabras del propio autor: El fin de la historia significaría el fin de las guerras y las revoluciones sangrientas, los hombres satisfacen sus necesidades a través de la actividad económica sin tener que arriesgar sus vidas en ese tipo de batallas.

[12] Basta considerar que, con el 6% de la población mundial, Estados Unidos consume el 33% de la energía del planeta. Los siete países más industrializados poseen la cuarta parte de la población mundial, pero consumen alrededor del 70% de los recursos naturales, y producen el 75% de la contaminación mundial. Lo primero que observamos es la inviabilidad del modelo que se promueve. En efecto, el planeta no podría soportar la presión energética y ecológica de dos países que tuvieran las características de Estados Unidos. Los países ricos pueden mantener ese ritmo desmesurado a condición de que las demás naciones mantengan en un índice muy bajo su nivel energético y de contaminación. El concepto de "desarrollo sustentable", desde el cual se intenta débilmente establecer nuevos parámetros, no ha sido definido ni precisado para enmarcar desde él las políticas tecnoeconómicas. Tampoco bastan los discursos éticos, reducidos a una retórica vacía, si no se toma conciencia de que ya no se trata de conformarse con la introducción de meras regulaciones circunstanciales dentro del espacio tecnoeconómico, sino de cuestionar los principios del sistema y sus presupuestos operacionales.

[13] Cfr. Nota de pie de página N° 12

#### Bibliografía citada

- Boff, Leonardo (2001) *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid. Editorial Trotta.
- Boff, Leonardo (2006) *Do iceberg á Arca de Noé*. Os Visionautas Garamond. Brasil.

- Delgado, Carlos (2007) *Hacia un Nuevo Saber*. Publicaciones Acuarios. La Habana.
- Delgado, Carlos. (2006) *Bioética y Medio Ambiente*. Editorial, Félix Varela. La Habana, Cuba.
- Descartes, Renato (1983) *Discurso del Método*. Ed. Orbis. Barcelona.
- Dussel, Enrique (2007) *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Editorial Trotta. Madrid
- Fukuyama, Francis (1992) *El fin de la Historia y el último hombre*, Ediciones Cátedras, Madrid.
- Jonas, H. (1966) *El fenómeno de la vida*. Nueva York. Harper and Row
- Morin, Edgar (1993) *Tierra-Patria, Kairós*, Barcelona.
- Morin, Edgar (1999) *El Método, La naturaleza de la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Morin, E. (2000) *La Cabeza bien puesta. Nueva visión*. Buenos Aires.
- Morin, Edgar (2001) *El Método, Las Ideas*, Ediciones Cátedra, Madrid.
- Morin, Edgar (2006) *El Método, La ética*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- Morin, Edgar (2004) *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, México.
- Rebellato, José L. (2000) *¿Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza? en Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*. UNIVERSUR.
- Sotolongo, Pedro. (2006) *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social*. CLACSO. Buenos Aires.
- Valdes, Gilberto (2008): *Movimientos antisistémicos y gobiernos populares en América Latina: nuevos desafíos*. . Editorial, Félix Varela. La Habana, Cuba.

<http://revista.filosofia.cu/articulo.php?id=550>

**Título: Pensar desde el Tercer Mundo sobre Mayo Francés**

**Autor(es): Roberto Herrera Zúñiga**

**Fecha de publicación: 01 de Junio de 2009**

¿No queremos un mundo donde la garantía de no morir de hambre supone el riesgo de morir de aburrimiento.?

El presente artículo es una versión revisada y corregida en algunos aspectos del material leído el jueves 22 de mayo de 2008 en la conferencia "Mayo 68: 40 años después...la lucha continúa", organizado por la Sección de Filosofía Social y Política de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

I

Quiero agradecer a Jorge Jiménez por haberme invitado a participar en este coloquio sobre Mayo Francés. A Rocío Alfaro y George García, con quienes comparto mesa y probablemente aprenda más de este tema de lo que yo les pueda aportar a ellos.

Agradecer especialmente a quienes nos acompañan, que son los únicos que va a sufrir con esta exposición. Quiero introducir la presentación yuxtaponiendo algunos textos que me parecen pertinentes para hablar sobre este tema, Immanuel Wallerstein plantea que 1968: ¿fue uno de los grandes eventos constitutivos en la historia de nuestro moderno sistema-mundo, el tipo de eventos que llamamos parte-aguas. Esto significa que las realidades ideológico-culturales del sistema-mundo han sido, en forma definitiva, cambiadas por el evento, en sí mismo la cristalización de ciertas tendencias estructurales de larga existencia en el funcionamiento del sistema.? (citado en Fernández, 1989,3).

El mismo Wallerstein indica y propone (a propósito de otra discusión) la siguiente estrategia metodológica: ¿sólo se puede narrar el pasado como es, no como era. Ya que el recordar el pasado es un acto social del presente hecho por hombres del presente y que afecta al sistema social del presente. La "verdad" cambia porque la sociedad cambia. En un momento dado nada es sucesivo, todo es contemporáneo, incluso aquello que ya es pasado? (1998, 15).

Por otra parte, Néstor Kohan durante una conferencia dictada en 2002 en la Cátedra Libre Che Guevara, señalaba que el marxismo latinoamericano nace (entre otras cosas) de la síntesis de las ideas de la Reforma Universitaria de Córdoba y la tradición socialista traída al continente por trabajadores europeos emigrantes: ¿La reforma es un movimiento específicamente latinoamericano. Piensen ustedes hasta qué grado el eurocentrismo ha cumplido un papel demasiado nefasto entre nosotros, que ya que se menciona que hoy es el aniversario del Cordobazo, cuántos de nosotros sabemos mucho más lo que significó el Mayo Francés que el Cordobazo?. Y cuántos de nosotros conocemos mucho más las reivindicaciones estudiantiles de los franceses que las de la reforma universitaria. Aún cuando la reforma fue 50 años anterior.? (2002).

Estas tres reflexiones me permiten señalar la pregunta que pretendía responder al preparar esta exposición: ¿Cuál es el Mayo Francés que queremos



recordar/realizar en las actuales condiciones de lucha emancipatoria? Más precisamente: ¿Cuál es el Mayo Francés que queremos y podemos recordar/realizar los y las jóvenes latinoamericanos en las actuales condiciones de lucha por la emancipación social y nacional de nuestro subcontinente?

Un graffiti del Mayo Francés sentenciaba: ¿Trabajador: Tienes 25 años, pero tu sindicato es del siglo pasado?. Pues bueno, ¿Que podríamos hacer los y las jóvenes de los sectores populares latinoamericanos, en nuestras actuales condiciones para que nuestras federaciones, sindicatos y partidos políticos de izquierda vuelvan a tener 25 años? Este será nuestro ámbito del pensar.

## II

Mayo del 68 tuvo entre uno de sus núcleos la protesta contra la hegemonía norteamericana del sistema-mundo. El siglo XXI inició combinando las rebeliones antineoliberales y antioligárquicas en América Latina y la puesta en marcha de uno de los más descabellados proyectos totalitarios e imperialistas desde el nazismo alemán, el Proyecto para un Nuevo Siglo Americano

[1]. Este clima de época ha generado una forma especial de la derecha imperial, que no es solo norteamericana (aunque la norteamericana es casi un tipo ideal), hay versiones de ella en todas partes del mundo.

Esta nueva derecha global considera que el trastocamiento ideológico-cultural de largo alcance que se conquistó en el Mayo Francés es ¿el enemigo a vencer?, la suma de todos los males. Nicolás Sarkozy actual presidente francés es un prototipo de estos derechistas anti 68.

Tenemos que reconocer que la prepotencia imperial de Sarkozy ha contribuido a ¿encender? el debate sobre la actualidad del Mayo Francés, nuevamente como en el 68 es una bravuconada arbitraria del poder, lo que inicia el movimiento de reflexión e impugnación, señala Sarkozy: ¿Mayo del 68 nos impuso el relativismo moral e intelectual. Los herederos de Mayo del 68 impusieron la idea de que todo vale, de que no hay ninguna diferencia entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso, entre lo bello y lo feo? (?) ¿Intentaron hacernos creer que el alumno vale tanto como el maestro, que no había que poner notas para evitar traumatizar a los malos alumnos, que no necesitábamos de clasificaciones. Querían que creyésemos que la víctima cuenta menos que el delincuente? (?) ¿Ved pues cómo la herencia de Mayo del 68 ha introducido el cinismo en la sociedad y la política. Ved cómo el culto del dinero todopoderoso, del provecho a corto plazo, de la especulación, cómo las derivas del capital financiero han encontrado su base en los valores de Mayo del 68. Ved cómo la contestación de todas las referencias éticas, de todos los valores morales, ha debilitado la moral del capitalismo, ha preparado el terreno al capitalismo sin escrúpulos y sin ética de los paracaídas de oro, de las jubilaciones no menos doradas y de los capitanes de empresa estafadores, cómo ha preparado el triunfo del predador por encima del empresario, del especulador sobre el trabajador? (citado en Martí, 2008).

Esta nueva derecha mundial tuvo durante mucho tiempo como estandartes: 1) el culto al libre comercio y a la ¿mano invisible del mercado?; 2) el siempre-más-de-lo-mismo de

la democracia de 'baja intensidad' y 3) el regreso a los sacros y apostólicos valores de la familia y la religión. Se presentaban con una Biblia en una mano (abierta debidamente en la parte del Apocalipsis) y una baraja de casino en la otra; esta derecha global aparecía como seguidora de Hayek y Friedman en economía y de los reverendos Dobson[2] y Robertson[3] en materia moral.

Pero ahora este derechismo anti-68 procura no solo combatir el temidísimo relativismo moral y epistémico introducido por el Mayo Francés-pelea para la cual tienen en Josph Ratzinger (2004) un firme aliado-, sino que busca responsabilizar a este cambio epocal por los escándalos tipo Enron o para ponernos criollos y afrancesados simultáneamente, para la derecha anti-68, el Mayo Francés es la razón última del escándalo ICE-ALCATEL.

El comentario de Sarkozy evidentemente me llenó de tristeza, yo torpemente proteste contra Miguel Ángel Rodríguez, Eliseo Vargas, Emilio Bruce y las corporaciones francesas y ticas, ignorando a los verdaderos autores intelectuales de ese saqueo antinacional: Cohn-Bendit, Alain Gesimar, Rudi Dustchke, Daniel Bensaid? desde entonces me prometí no volver a leer Le Monde Diplomatique o Contra Temps.

Evidentemente la torpe operación retórica de Sarkozy no tiene asidero, no es posible comparar el 'antiestatismo' liberal que busca la liquidación del salario social de los (as) trabajadores y el desmonte antinacional de las empresas del Estado-en la medida que permitan y faciliten los buenos negocios (sean lícitos o no)-y el 'antiestatismo' de Mayo Francés que apuntaba simultáneamente contra la administración y burocracia de las grandes corporaciones multinacionales imbricada íntimamente con la burocracia política que dirigía el Estado de Bienestar en los países del capitalismo central y por otro lado contra la burocracia privilegiada de los partidos-estados de los países no capitalistas del este europeo. El Mayo Francés coloca en el centro de su experiencia y su pensar la necesidad de organismos políticos que permitan la autoorganización y autodeterminación de los sectores populares en lucha, los cuales socaven en las bases mismas (en el barrio, en la producción, en la Universidad) el dispositivo autoritario de las formas estatales, tanto la neocapitalista como la del sistema estalinista de dominio. El esfuerzo/testimonio del Mayo Francés por poner en pie organismos de autodeterminación popular que intentaron afirmar su voluntad de lucha con independencia de mediaciones institucionales preexistentes, es probablemente una de las posibles razones que explican el odio que profesa la derecha global hacia el 'fantasma del 68'.

### III

Otro tema que irrita a la nueva derecha global y algunos sectores de la vieja izquierda, (sobretudo la que vive añorando la época de oro de los Partidos Comunistas) es que las barricadas parisinas revalorizaron y colocaron en el centro del pensar radical: la fantasía, la imaginación, la subjetividad performativa y el placer por encima de la 'ciencia?', de las 'condiciones objetivas?', de la 'eficacia?', de las Leyes de la Historia que nos llevaban ineluctablemente al Socialismo.

Por ser una pieza de museo -probablemente desconocida por la gente menor de 25 años- quiero ejemplarizar con un texto, el cual es el modelo de la comprensión de los marxistas-leninistas de la época y es evidentemente el modelo teórico y político que entra definitivamente en crisis después del 68. Eduardo Mora en su Introducción al marxismo-leninismo del año 1970 dice: "Así como las leyes mediante las cuales se rigen los fenómenos de la naturaleza determinan que después de la noche llega el día, así las leyes mediante las cuales se rige el desarrollo de la sociedad determinan que después del capitalismo llega el socialismo, y que después de su primera fase la sociedad debe pasar a la segunda y última: el comunismo?" (14-15).

Cada vez que recordamos radicalmente el Mayo Francés hay que recordar que "la protesta secundaria, pero al final más apasionada, de 1968, fue contra los movimientos anti sistémicos de la vieja izquierda" (Wallerstein, 1989, 3). Tanto contra su política, como contra sus comprensiones de la vida cotidiana, la sexualidad y la historia.

El Partido Comunista Francés y el sector socialista de Mitterand y de Mendes-France, fueron impugnados por los seseintayocheros, pues los movimientos sociales que aquellos animaban, ya habían conquistado una meta intermedia en el poder estatal y por lo tanto podían ser juzgados no solo por sus promesas, sino también por sus prácticas una vez en el poder. En esa medida fueron juzgados deficientes: "parte del problema?", no "parte de la solución?". Para Wallerstein el aforismo del 68: "Nunca confíes en alguien mayor de 30 años" operó más a nivel de organizaciones antisistémicas, que a nivel de individuos (óp.cit., 6).

Da la impresión que este es un alcance importante del 68, Bertolt Brecht señalaba que: "las nuevas épocas no comienzan de pronto. Mi abuelo vivía ya en la época nueva, Mi nieto vivirá todavía en la antigua?" (citado en Fragomeno, 2001,3). Mayo del 68 en varios sentidos dio luz al siglo XXI fue el anuncio del fin del aparato estalinista mundial y con él, del orden mundial establecido en Yalta y Postdam.

La implosión del "socialismo realmente existente" es una transformación épocal fundamental para comprender nuestra época y los actuales movimientos sociales, esta transformación inicio en el 68 y las futuras generaciones militantes seguirán viviendo en los límites y posibilidades de estas transformaciones.

Gorz señala que en Mayo y Junio de 1968 el Partido Comunista Francés se encontraba contrariado "por el hecho de que el pueblo trabajador hubiera venido a turbar con sus iniciativas de lucha las conversaciones de los aparatos comunistas y confederados" (1968, 30). A Gorz esta actitud le recordaba un poema satírico de Brecht de 1953[4]. Después del 68, la historia de las experiencias de las organizaciones marxistas-leninistas fue la petición reiterada al pueblo que por favor se disolviera, lamentablemente el pueblo no se disolvió, los estados del socialismo real y muchas de las organizaciones marxistas-leninistas, si lo hicieron.

El 68 indica el inicio del fin de esta versión del marxismo impregnada de la metafísica del DIAMAT y el HISMAT soviético. La rebelión juvenil y obrera francesa recoloca la primacía de la fantasía y la imaginación productiva sobre el "realismo ingenuo o el positivismo interesado del filisteo burgués" (Gallardo, 2006, 43).

Fantasía, imaginación, metáforas y comprensiones que remiten a la idea que una sociedad libre, debe ser una sociedad bella y alegre, son características que encontramos en cada casi todos los movimientos sociales que obtienen una auténtica raigambre popular. Hay una metáfora que siempre me llamó poderosamente la atención y se repite en distintas épocas y lugares: La lucha emancipatoria como una fiesta.

Lenin en 1905 sostiene que: "Las revoluciones son la fiesta de los oprimidos y explotados." (2003,122). Henri Lefebvre, "interpretó la Comuna de París, el primer gran experimento de poder obrero, en 1871, como la réplica popular a la estrategia urbanística de Haussmann: "Los obreros, expulsados hacia los barrios y comunas periféricas, se volvieron a apropiarse del espacio. Trataron de volver a entrar en posesión de éste, dentro de una atmósfera festiva guerrera, pero llena de colorido." (Zibechi, 2001).

Lo mismo encontramos en el Mayo Francés hay una descripción de Daniel Bensaid, sobre el ambiente que se vivió durante la huelga general, que encuentro deliciosa: "El aire está cargado de electricidad. Pero la libertad está a la medida de esta tensión (?) todos los tiranuelos espontáneos y cotidianos han desaparecido o están reducidos al silencio (?) El menor atropello, la menor prueba de autoridad son pretexto para la insumisión y la rebeldía. El empleado más puntual, el estudiante más estudioso, el profesor más meticuloso, todos cuanto compensan sus frustraciones o remiendan sus complejos leyendo al comisario San Antonio, todos ellos se han vuelto rebeldes a los marcos anticuados de sus horarios semanales. (?) Para todos aquellos que saborean una libertad nueva, distinta de las vacaciones pagadas y los fugaces fines de semana, la revolución es una fiesta mucho más vasta. Se impone en ella el buen humor. En estos días sin transporte, basta con una señal para que se detenga el primer automovilista que pase (?) Los empujados apabullados por años de metro vuelven a sentir gusto en caminar por París, descansados por la huelga. (?) Parece fácil trabar conversación (?) el transeúnte más modesto se convierte en posible interlocutor, respetuosamente escuchado. En los restaurantes, los estudiantes que durante meses habían realizado prodigios de economía para equilibrar un presupuesto de hambre, despilfarran alegremente los recursos? (1969, 187).

Encuentro que uno de los temas fuertes de Mayo Francés es el reconocimiento de la potencia de la imaginación creadora, la felicidad y el placer que da subvertir el mundo, más aún la necesidad de incorporar la lucha por el placer, la felicidad y el deseo en cualquier programa revolucionario que se respete.

Esta potencia se realiza oponiéndose a las limitaciones y normalizaciones que impone el sistema capitalista, pero también subvirtiendo la rutina de las organizaciones pretendidamente antisistémicas. Lenin señaló en distintos momentos y con mucha agudeza que no existe peor conservadurismo que el de los mismos "revolucionarios"[5], Mayo Francés mostró que "El aburrimiento es contrarrevolucionario".

La potencia de la subversión lúdica de Mayo del 68, se impuso inclusive a la eficacia militar. Señala Alain Geismar: "La barricada es el orden del deseo. No tiene la menor utilidad militar. Cualquier poli puede saltar sobre ella sin problema. Y, sin embargo,

juega una función que es tal vez decisiva: define dos territorios; hay ahora un territorio del poder y uno de los manifestantes. La barricada es la marca de la diferencia radical, de la oposición irreductible. Es el orden revolucionario contra el orden burgués. La barricada es la delimitación de un lugar de la palabra, de un lugar donde el deseo puede inscribirse y llegar a ser palabra. En el Boulevard Gay-Lusac cristalizó una muchedumbre de fantasmas?. (citado en Albiac, 1996).

La fiesta de los oprimidos, la guerra que es también juego, placer y fiesta-por lo tanto que no es una guerra, por lo menos sería una guerra de nuevo tipo- tal vez una fiesta de liberación social y nacional? creo que esto es uno de los elementos que está en el centro de los cambios que significó el 68.

#### IV

El 68 fue un evento épocal, en ese sentido global: Córdoba, Milán, Tokio, Praga, México D.F, tuvieron sus rebeliones locales. Inclusive la ?Suiza Centroamericana?, poco después del 68 tuvo su pequeña revuelta estudiantil, autores tan diversos como Jorge Jiménez (1999-2000, 144) y Constantino Urcuyo (1998-1999, 8), señalan la influencia significativa que tuvo el Mayo Francés, en el imaginario de quienes animaron las jornadas de lucha contra ALCOA.

Ambos autores utilizan comprensiones vinculadas a la fiesta y el placer para explicarse las razones que permitieron esta movilización estudiantil y popular. Jorge Jiménez señala que la clave del 24 de Abril fue: ?el placer de ocupar las calles, de pelearle la ciudad a la policía, de perder un tiempo administrado por quienes osaban organizarnos la existencia? (óp. cit.). Urcuyo reflexionando sobre su experiencia como alcoísta señala: ?Los partidos políticos tenían que llevar a cabo campañas prolongadas y traer buses para lograr esas audiencias. Nosotros, sin embargo, la habíamos logrado, protestando, desafiando, rebelándonos. ¡Que fiesta!?. (1999-2000, 10).

Si nos adscribiéramos a la tradición metafísica y esencialista de la filosofía costarricense diríamos que ALCOA es el Mayo Francés ?a la tica?. Quiero recordarle al público que la categoría ideológica ?a la tica?, tiene status filosófico desde los años 60?s, no es solo una expresión para referirse a las corridas de toros.

Constantino Láscaris señala que ?a la tica? (?) ?Consiste en elevar la mediocridad a virtud (...) Resolver los problemas ?a la tica? quiere decir evitar que la sangre llegue al río? (1992, 117). En el mismo libro Láscaris señala que en Costa Rica sería un contra sentido emprender una transformación socialista.

El Mayo Francés ?a la tica? tiene esta paradoja, fue una movida juvenil que a diferencia del resto de las movidas juveniles de la época, no cambio radicalmente códigos ideológico-culturales, no derrotó el proyecto legislativo, no tuvo exiliados y no tocó el núcleo de la estructura patriarcal autoritaria, matriz productiva del sistema de dominio costarricense.

Señala Jorge Jiménez que la generación autoritaria y adultocéntrica marcada por la Guerra Civil de 1948: ?no quedó atrás, ni fue ?superada? por la generación de ALCOA.

(?) se operaron cambios? en la sensibilidad y en el imaginario social, sin embargo, este tipo de procesos nunca constituyen cortes incontaminados, por los procesos anteriores? (1999-2000, 149). Me parece muy significativo este criterio.

Hay algo que no se señala con suficiente claridad actualmente, el ataque al espíritu del 68 no viene solo del neoconservadurismo, existe un ataque que proviene desde el corazón mismo de los sesentayocheros, el ataque que se produce por el testimonio de su adaptación y de las justificaciones ideológicas de su adaptación.

Son conocidas las figuras que ahora son parte del respetable personal político europeo: Cohn-Bendit, eurodiputado ha llamado abiertamente a olvidar el 68, Geismar terminó en las inmediateces del círculo de poder vinculado a Lionel Jospin, Henry Webber también respetable eurodiputado.

Curiosamente esta generación sigue viviendo y explotando los éxitos del 68, a diferencia del resto de generaciones, que siempre fueron ?los hijos de alguien o de algo?, ellos serán los eternamente jóvenes, aunque lleven años envejeciendo, perdiendo pelo y ganando kilos a la sombra del poder que antes combatieron.

Para nuestra generación es particularmente importante este aspecto. El personal político de la burguesía costarricense está repartido entre los miembros de ?las dinastías del 48?, los ?sesentayocheros reinsertados? y los tecnócratas incaístas y fabricantes de memorándums. Nosotros, no importa que bando político escojamos seremos ?los hijos de los alcoístas?.

Hay un dispositivo-muy molesto, por cierto- con el cual los sesentayocheros justifican su reinsertión en la cultura política oficial: exaltar todas las cosas que se atrevieron hacer (mientras nosotros, sus hijos e hijas aún no nos hemos atrevido), señalar que no se pudo hacer lo que se quería hacer y que ahora, en sus cómodos puestos de poder y sus millonarias consultorías siguen intentando empujar el proceso de ?liberalización de las costumbres? por el cual lucharon. Este dispositivo de justificación es muy evidente en Urcuyo: ?éramos una curiosa mezcla de socialistas con liberales? (óp. cit. 10). Es decir jóvenes rebeldes (socialistas), pero que ya llevaban en su interior la sensatez que les permitiría readaptarse (liberales). Este movimiento le permite además demarcarse del comunismo, ?por izquierda? y de las dictaduras militares, ?por derecha?.

El otro momento del dispositivo es el ocultamiento de lo que significa el ? afrancesamiento? para los pueblos latinoamericanos. Suspira Urcuyo: ?Francia, mítica y revolucionaria, se inscribía en nuestro mundo juvenil con una fuerza especial? (óp. cit. 8). El afrancesamiento ladino no fue exclusivo de las clases dominantes, las corrientes socialistas vivieron también este dispositivo del saber colonial, Jorge Abelardo Ramos se burlaba de esa izquierda que en 1971 hablaba en Bolivia del ?hastío de la sociedad de consumo? (2007,10).

Una última colación sobre los franceses y el dispositivo colonial, Sadri Khiari, artista-pintor e intelectual tunecino, comentando las revueltas en los guetos del año 2005 señala que: ?Francia fue un estado colonial...? y ?...Francia sigue siendo un estado colonial?. Cuando le preguntan, su opinión sobre las políticas llevadas adelante por la extrema izquierda francesa (donde aún militan algunos sesentayocheros como Bensaid y Krivine), responde categóricamente: ?La política de la izquierda en Francia es una política de blancos. (?) Estas organizaciones se basan en el paradigma de la lucha de

clases y el 'universalismo' de la Revolución Francesa. Se niegan a tomar en cuenta la cuestión postcolonial. (?). No comprenden que la dominación postcolonial es un mecanismo específico que 'cruza?', se combina, con la dominación de clase. (?) Desde hace algunos años esto se ha manifestado con el viraje laicista de una gran mayoría de la extrema izquierda. Hasta su internacionalismo es racista, en la medida que consideran que el centro del internacionalismo es el 'universalismo' francés. Tienen una gran desconfianza por todo lo 'es particular' sea cuestión nacional, cultural, de identidad.?' (Beltrán, 2005).

Creo que el dispositivo de afrancesamiento colonizante y acrítico, ya sea como respetable socialcristiano o como radical universitario se preserva intacto en el pensamiento de Urcuyo y con él, en el de los sesentayocheros reintegrados al sistema.

V

Otro momento del dispositivo de reintegración, es el conciente oscurecimiento de las acciones independientes y autodeterminadas de los sectores populares. El dispositivo consiste en colocar en el centro del discurso a los 'grandes dirigentes'.

Tanto Jorge Jiménez (1999-2000) como Raúl Alvarado (2001), señalan que la tipificación de los dirigentes de ALCOA, fue un proceso posterior a los hechos y que muchas de las personas que estuvieron al frente del proceso luego fueron ocultados y/u olvidados.

Curiosamente esta política de la memoria organizada por el poder y los massmedia colocan como dirigentes indiscutidos del Mayo Francés 'a la tica' a quienes ya están adaptados: Urcuyo, De la Cruz, Eduardo Doryan, etc. Los sectores populares aparecen en la versión conservadora y en la sesentayochera integrada, como 'campo de maniobra' de los agitadores y los dirigentes.

Manuel Solís en La institucionalidad ajena (2006, 155-182) señala como en las tradiciones políticas costarricenses, existe este momento teórico y político que sustituye la lucha de clases por la lucha de generaciones de varones, la lucha entre padres e hijos. En el mismo movimiento bloquea la posibilidad de un análisis social centrado en las fuerzas sociales para postular una comprensión política centrada en la descripción de la actividad de Prohombres. Nos encontramos entonces, con una de las formas fundamentales en las que se ha construido la cultura política oligárquica en nuestro país.

Este mismo mecanismo deja 'la puerta abierta' del régimen de democracia de baja intensidad a los caudillos de la izquierda institucional, para que estos puedan subir al Panteón de Los Grandes Hombres, de los Grandes Patriarcas que han hecho a Costa Rica excepcional, que han hecho a su Mayo Francés excepcional y han hecho a su socialismo excepcional. Es decir no muy radical.

VI

Un último detalle por señalar tiene que ver con '¿cómo fue que empezó el Mayo Francés?' Solo para recordar, el movimiento empieza en Nanterre (donde estudiaban

Cohn-Bendit y Bensaid) y todo inicia por un debate sobre si los hombres y las mujeres podían estar en los mismos dormitorios o no.

Esta fue la forma en que quedó registrado por los servicios secretos franceses el encuentro entre Cohn-Bendit y el Ministro de Educación de la Administración De Gaulle: ¿Un estudiante de origen alemán, Daniel Cohn-Bendit, tomó la palabra para pedirle que discutiese el problema sexual. El ministro creyó que bromeaba. Sin embargo, el estudiante insistió y declaró: Construir un centro deportivo es un método hitleriano, destinado a arrastrar a la juventud hacia el deporte para apartarla de sus problemas reales, cuando lo que hay que hacer es asegurar el equilibrio sexual de los estudiantes?. (wordpress.com, 2008).

Señala Martí Font que lo que literalmente dijo Cohn-Bendit fue: ¿Ya lo he leído [el informe que presentaba el Ministro]; seiscientas páginas de ineptitudes, ni siquiera habla de los problemas sexuales de los jóvenes?. La respuesta del ministro fue: ¿Si tiene problemas de este tipo, mejor hará en tirarse a la piscina? (2008).

Quiero entonces aprovechar la cita de Cohn-Bendit, para reflexionar sobre este aspecto de las luchas estudiantiles. Quien haya participado en alguna ocupación universitaria, sabe que esta redistribuye la lógica del espacio: el auditorio se transforma zona de asamblea soberana, en órgano ejecutivo y legislativo, en el espacio de la autodeterminación, las direcciones se transforman en ¿espacio vacío?, tal vez sirvan para almacenar algo, otras aulas son transformadas en alacena o zona de juego.

Como las autoridades nunca resuelven el mismo día hay que acondicionar dormitorios públicos y privados. La transformación socialmente acordada del aula universitaria en ¿motel? gratuito y democráticamente administrado, tiene sus únicas condiciones de ser posible durante las ocupaciones, es el momento en el que se empiezan a crear condiciones para realizar una praxis que busque solucionar de manera liberadora ¿los problemas sexuales de la juventud? de los que habla Cohn-Bendit.

Durante alguna ocupación recuerdo la cara de un amigo y una amiga, mezcla de picardía pero también de orgullo combativo, cuando me comentaban que habían hecho el amor en el espacio supuestamente destinado a las grandes decisiones universitarias. Me reí mucho y los felicite, creo que otras personas siguieron el ejemplo desacralizador, nunca supe si alguien se enteró de esta importante acción subversiva. Evidentemente sobre esta praxis se puede reflexionar poco y menos institucionalmente porque es motivo de expulsión. Pero me parece que no debería ser así.

Estas historias circulan dentro del activismo estudiantil, como chismes, como recuerdos que adornan la pelea, como historias periféricas a la historia central que fue la lucha contra la autoridad, inclusive circulan con algo de morbo, trivializadas de su contenido.

Pero no veo porque debería ser así, creo que aquí Mayo Francés nos da perspectivas importantes en relación a la necesidad de diseñar una política contra la administración sobrerrepresiva de la libido.

Es más importante aún pues existiendo en curso un proceso de reconstitución de un pensar radical costarricense, es necesario develar los elementos de continuidad que



existen entre la izquierda de la "dinastía del 48" (es decir la tradición comunista "a la tica") y la nueva izquierda alcohólica, el hilo que "amarrar" es la aceptación acrítica de las tradiciones del catolicismo cultural[6]. En el caso de los comunistas "a la tica" es claro el rol facilitador que jugó en este aspecto la infancia de los hermanos Mora, así como que Carmen Lyra y Luisa González, fueran ex monjas.

En el caso de la nueva izquierda alcohólica creo que juega un rol clave Arnoldo Mora, quién era animador espiritual de los cristianos de izquierda (donde el énfasis está puesto en el "cristianos" y baja un poco de tono en el "de izquierda") e introduce los debates sobre la actitud hacia la religión en Pensamiento Revolucionario (órgano del Partido Socialista Costarricense). Luego Mora hará parte de la generación de sesentayocheros que ingresaran al gabinete de Figueres Ferrer, uno de los herederos de la tradición de la "dinastía del 48". Las conexiones parecen claras.

Aquí vemos otro dispositivo engañoso, presentar como si fuera lo mismo la necesidad de dialogar constructivamente con las organizaciones de base religiosas y la aceptación acrítica e hipócrita de los valores del catolicismo cultural costarricense. Creo que la utilidad de este dispositivo es que funciona como un "puente" que permite una reinsertión indolora en el establishment político.

Pese a que es cada vez más fácil ver las conexiones de poder y dinero entre la jerarquía católica y la oligarquía antinacional, el daño que hace a la ciudadanía la aceptación inercial del catolicismo, curiosamente el aparato eclesiástico es una de las instituciones que han salido menos deslegitimadas por la lucha social.

Para finalizar -como Jorge nos dijo que había que ponerse panfletarios-creo que un aserto de André Bretón, hecho graffiti durante Mayo del 68 en la Facultad de Derecho, es básicamente lo que he querido decir en esta exposición: "La revuelta y solamente la revuelta es la creadora de la luz, y esta no puede tomar sino tres caminos: la poesía, la libertad y el amor".

## Bibliografía.

### Libros.

Bensaid, D. y Weber, H. (1969) Mayo 68: un ensayo general. México: Era.

Fragomeno, R. (2001) La utopía constituyente. San José: Eds. Perro Azul.

Gallardo, H. (2006) Siglo XXI: Producir un mundo. San José: Arlequín

Gorz, A.-et al.- (1968) Francia 1968: ¿¡quest;una revolución fallida? Córdoba: Pasado y Presente.

Fernández, O. y Guido, R. (Coord.) (1989). El juicio al sujeto. San José: FLACSO.

Láscaris, C. (1992) El costarricense. San José: EDUCA.

Lenin, V. (1974-1978) Carta a S. I. Gúsev. Obras completas. XL Volúmenes. Madrid: Akal.

Lenin, V. (2003) Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática. Barcelona: Ediciones Bandera Roja.

Mora, E. (1970) Introducción al marxismo-leninismo. San José: Ediciones Revolución.

Ramos, J. (2007) Marxismo para Latinoamericanos. Buenos Aires: Ediciones Izquierda Nacional.

Solís, M. (2006) Institucionalidad Ajena. Los años cuarenta y el fin de siglo. San José: Ed. de la Universidad de Costa Rica.

VV AA. (1972) Consejos Obreros y Democracia Socialista. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente.

#### Artículos de Revistas

Albiac, G. (1996) Destruir por destruir en Mayo 68. La primavera que conmovió al mundo. En <http://www.elmundo.es/magazine/num132/textos/des.html>

Alvarado, R. (2001) Las jornadas de Alcoa. Herencia, XIII (1) ,117-127.

Baron, A (2005) Presiones de la derecha religiosa sobre George Bush. Clarín. 03. VII.05. En <http://www.clarin.com/diario/2005/07/03/elmundo/i-03001.htm>

Beltrán, F. (2005) Francia: entrevista a Sadri Khiari, del Movimiento de los Indígenas de la República. Socialismo o Barbarie Internacional. 10. XI.05. En [http://www.socialismo-o-barbarie.org/europa/051113\\_a\\_entrevistaasadrikhiari.htm](http://www.socialismo-o-barbarie.org/europa/051113_a_entrevistaasadrikhiari.htm)

Jiménez, J. (1999-2000) ALCOA: los artificios de la calle o de cuán densa puede ser la irrealidad. Herencia, XI (2)- XII (1-2), 143-151.

Kohan, N. (2002) El Che y el marxismo latinoamericano. En [www.archivochile.com/America\\_latina/Doc\\_paises\\_al/Cuba/Escritos\\_sobre\\_che/escrito\\_ssobreche0182.pdf](http://www.archivochile.com/America_latina/Doc_paises_al/Cuba/Escritos_sobre_che/escrito_ssobreche0182.pdf)

Kohan, N. (2002) La revolución no es ineluctable ni necesaria: es posible, no más. En <http://www.alencontre.org/Argentine/newsArg12.html>.

Martí Font, J. (2008) El mapa de las protestas. Babelia, El País. 19. IV.08 En [http://www.elpais.com/articulo/semana/mapa/protestas/elpepuculbab/20080419elpbabese\\_11/Tes](http://www.elpais.com/articulo/semana/mapa/protestas/elpepuculbab/20080419elpbabese_11/Tes)

Martí, O. (2008) Los ecos de la revuelta. Babelia, El País. 19. IV. 08. En [http://www.elpais.com/articulo/semana/ecos/revuelta/elpepuculbab/20080419elpbabese\\_8/Tes](http://www.elpais.com/articulo/semana/ecos/revuelta/elpepuculbab/20080419elpbabese_8/Tes)

Media Matters (2006). El reverendísimo Robertson llama de nuevo a asesinar a Chávez: No ahora, sino algún día. 06. II.06. En <http://www.aporrea.org/tiburon/n72829.html>

Ratzinger, J. (2004) La fuerza de la razón contra el relativismo. Aceprensa. 17. XI.04

Urcuyo, C. (1998-1999) Queríamos vivir intensamente: una jornada patriótica: 24 de abril de 1970. Herencia, X (2)-XI (1), 3-13.

Wordpress (2008) El mayo francés en sus protagonistas. En <http://es.wordpress.com/tag/un-ano-una-referencia-1968/>

Zibechi, R. (2001) El retorno de la Argentina plebeya. Brecha. 21. XII.01. En <http://www.elkilombo.org/documents/zibechiretorno.html>

## Notas

---

[1] La plataforma oficial y varios documentos de análisis de este proyecto se pueden consultar en <http://newamericancentury.org/>.

[2] ¿El día después de la reelección de George Bush en noviembre del 2004, uno de sus estrategias electorales llamó al presidente de Focus on the Family, James Dobson, para agradecerle su apoyo. "Dios nos ha dado un respiro ¿le respondió Dobson? pero es corto. Ahora queremos eliminar el aborto, prohibir los casamientos entre homosexuales e impedir las investigaciones con las células madres. Queremos que Bush tenga en cuenta eso cuando elija al próximo miembro de la Corte Suprema". La derecha religiosa protestante, católica y judía le dio a Bush el 29% de los votos, cruciales para ser reelegido. (Baron, 2005).

[3] Pat Robertson, fundador de la Coalición Cristiana y auspiciante del Club de los 700 ha llamado por lo menos 2 veces a asesinar y/o derrocar al presidente venezolano Hugo Chávez Frías. (Media Matters, 2006).

[4] El 17 de junio de 1953, luego de la sublevación del pueblo trabajador de Alemania Oriental, había escrito Brecht: "Después de la sublevación del 17 de junio el secretariado de la asociación de escritores hizo distribuir volantes por la avenida Stalin en los que podía leerse que el pueblo había perdido confianza en el gobierno y que podía reganarla sólo con un trabajo redoblado. ¿quest;No habría sido más simple que el gobierno disolviera el pueblo y eligiera otro?? (citado por Gorz, 1968, 228).

[5] Distintas lecturas interesadas han querido construir un Lenin burocrático, dogmático obsesionado por construir una élite gerontocrática y naftalínica de revolucionarios profesionales, nuestra opinión es que esta imagen falta a la verdad histórica, solo para dar un ejemplo (podrían ser muchos) citaremos la carta de Lenin a Gusev del 15 de febrero de 1905, recién iniciada la primera revolución rusa: "El revolucionario profesional debe establecer en cada lugar decenas de nuevos contactos, confiarles mientras está con ellos toda la labor, enseñarles e impulsarlos no con sermones, sino con el trabajo. Después, marchar a otro lugar y, al cabo de uno o dos meses, regresar para comprobar como actúan los jóvenes substitutos. Le aseguro que entre nosotros existe un temor idiota a la juventud, temor filisteo, digno de Oblómov. Se lo suplico: luche contra este temor con todas sus fuerzas? (1974-1978, 14).

[6] Si seguimos a Jiménez (1999-2000) existirían dos excepciones a esta regla: la OST de inspiración trotskista y los grupos anarquistas.

<http://revista.filosofia.cu/articulo.php?id=549>

**Título: La Edad de Oro: germen de la emancipación mental en la filosofía para niños**

**Autor(es): Miguel Alvarado Arias**

**Fecha de publicación: 01 de Junio de 2009**

El presente trabajo, se propone abordar tres núcleos temáticos de singular importancia que ensancha la reflexión entre filosofía y literatura infantil, a partir del aporte de La Edad de Oro de José Martí, revista de recreo e instrucción dedicada a los niños de América (Martí, 1853-1895/2001g, p.299).

Inicialmente se desarrolla algunas consideraciones contextuales que permiten vislumbrar La Edad de Oro en su conjunto ¿como un todo orgánico? (Zambrano, 1992, p. 121). Después se continua, con la reflexión sobre la ¿emancipación mental? de Leopoldo Zea (1978, pp.20-31), imbricada en la concepción de la literatura infantil de José Martí. A final, se consideran las convergencias entre la autonomía del pensar que persigue La Edad de Oro y la propuesta de la filosofía para niños.

Hacia una visión orgánica de La Edad de Oro

Varios autores (Arias, 1989; Callejas, 1989; Frómata y Velásquez, 2007, Minelli, 1994; Teja, 1994; Zambrano, 1992), han abordado las complejas circunstancias en que se escribió La Edad de Oro. Circunstancias en que el autor enfrenta una fuerte tensión de la coyuntura política: las pretensiones económicas y hegemónicas del imperio en expansión (de los Estados Unidos hacia América Latina), así como también, de los avatares de una intensa actividad enfocada en la liberación de Cuba, praxis en que Martí combina la escritura con la acción orgánica.

En este contexto la escritura dirigida al sujeto infantil no puede considerarse como un hecho aislado, más bien forma parte de una visión integral, La Edad de Oro se concibe como un todo orgánico en que la concepción de nuestra América, surge como conciencia crítica. La cual parte de una visión inclusiva, donde los niños y las niñas son la base para la construcción de una humanidad que aprende con dignidad a hacerse a sí misma.

Es oportuno considerar que la escritura martiana dirigida (desde y con) los niños, no se suscribe únicamente a la revista de La Edad de Oro, sino que, en muchos momentos de su obra ensayística, poética, epistolar, etcétera, le pertenece también al sujeto infantil. En el libro José Martí. Lecturas para niños de Hortensia Pichardo (1985), hay una selección minuciosa de los escritos martianos, con una guía interpretativa que facilita información importante al lector para una mayor compenetración de la lectura.

La intensidad y la diversidad de contenidos que hay en el Martí escritor para niños, produce la sensación: ¿¿que fuera más de cuatro números los que quedaron de La Edad de Oro cuando se piensa en la riqueza del material abarcado en ellos.? (García Marruz, 1989, p.200). Salvador Arias (1989, p. 7) al respecto llama la atención:

Son muy raras las publicaciones periódicas que escapan a lo efímero de su existencia, perdurando más allá del tiempo durante el cuál se están imprimiendo y circulando. Sin embargo, aunque sólo cuatro números de escasa tirada pudieron salir de la Edad de Oro en 1889, hoy día esta goza de mucha mayor difusión que cuando apareció por primera vez ¿ha ido penetrando cada vez más en los lectores a los cuales primordialmente iba dirigida.

Esta situación inusual se explica precisamente por una visión innovadora que Martí desarrolló al emprender la faena de la escritura infantil. Sus textos responden a una concepción en la que se plantea una red de relaciones entre el texto y el contexto, entre la escritura y la experiencia de vida. Además, a una estrategia didáctica del aprovechamiento del ocio[1] en el espacio infantil que parte del principio de alteridad, al valorar y respetar la condición del niño como sujeto inteligente, creativo y constructor del presente-futuro. Aquí el principio ético se configura con una ruptura a fondo de la cultura colonial y es una comprensión nueva de índole epistémica-humanística. Las proyecciones que Martí se planteó en las páginas de La Edad de Oro, coinciden con la afirmación que hace Gianni Rodari (s.f., p.9) en su libro Gramática de la fantasía: Yo espero que estas páginas puedan ser igualmente útiles a quién cree en la necesidad de que la imaginación ocupe un lugar en la educación; a quién tiene confianza en la creatividad infantil; a quién conoce el valor de liberación que puede tener la palabra. ¿El uso total de la palabra para todos? me parece un buen lema, de bello sonido democrático. No para que todos sean artistas, sino para que nadie sea esclavo (s.f., p. 9).

La emancipación sugerida por Rodari, es tema de reflexión constante que Martí vincula con los valores de la libertad, dignidad y justicia entre los seres humanos. El principio de que los niños sean felices (Martí, 1853-1895/2001g, p.303) responde a una reivindicación inalienable de una infancia sana y libre. La poética del texto martiano, desata la imaginación del sujeto infantil que alza vuelo al pensar, sin desvincularse de lo real y despierta el ejercicio crítico. Praxis de una fantasía que en palabras de Fina García Marruz, (1989, p.191): ¿Lo fantasioso está al servicio de lo verdadero y ayuda a lo imaginario.? y añade:

Martí dice que el arte es una ¿forma de respeto?, no se refiere sólo al decoro de la forma artística sino sobre todo al respeto a aquello que se pretende reflejar, a que el artista no imponga a las cosas su propio modo de entenderlas, sino que sean ellas las que se manifiestan en lo que tienen de particular. Eso fue en él cuidado constante.

Esta visión de hacer literatura infantil,

¿atañe tanto al escritor como a su público, [pues incluye] ...la subjetividad de los niños como punto de interés y fundamento para la escritura especializada. En este sentido, el incluir al escritor y a la dimensión creativa en su obra produce otro efecto en el niño como lector, como ser capaz de transformar y revitalizar las historias creadas para él, convirtiéndose en intérprete y, por lo mismo, en un nuevo actor como resultado de su enfrentamiento con el texto.? (de la Garza, 2000, p. 99).

Las estrategias trazadas por Martí en la escritura de La Edad de Oro, se inserta a una situación dialógica. Disímiles voces se entrecruzan en la creación del imaginario; el lector se encuentra con un interlocutor plural; la lectura transita por un espacio flexible de interrogación, de consulta, de opinión. La voz narradora es familiar para los amigos lectores, el tono conversacional es evidente:

Se puso a escribir largo el hombre de La Edad de Oro, como quien escribe una carta de cariño para persona a quien quiere mucho, y sucedió que escribió más de lo que cabía en las treinta y dos páginas. Treinta y dos páginas es de veras poco para conversar con los niños queridos? (1853-1895/2001g, p.349).

El carácter dialógico nivela una interconectividad entre el autor y el lector, abierta a nuevas posibilidades de aprendizaje, dinámica donde el corazón del niño se enlaza con la razón de una realidad múltiple e histórica. La palabra desentraña la raíz de la cultura del lector/lectora. La construcción de la identidad no se ejerce con la exacerbación de lo local. ¿Martí, pensador global, no piensa en América sólo, sino la encuadra y trenza en el mundo? (Teja, 1994, p. 147). De ahí que la afirmación Patria es humanidad (Martí, 1853-1895/2001b, p.468) sedimenta la visión universal. Universalidad enriquecida por un recorrido sumamente variado en las páginas de La Edad de Oro, en ellas las historias anidan contenidos temáticos que desacralizan los discursos del poder instalados a través de la mitología de culturas antiguas y modernas, así como, la legitimación de desigualdades que invisibilizan el reconocimiento y el respeto del Otro. Distintos lugares y circunstancias entretejen el mundo, en que el conflicto solicita al lector, identificarse con situaciones puntuales. A través de las historias, el niño se empodera de una visión cosmopolita crítica, excéntrica y reivindica el sitio ético de la justicia (tan necesaria en el planeta), tanto en regiones lejanas como en nuestra América. A modo de cerrar este apartado, es oportuno incluir las apreciaciones que Alejandra Minelli expone en forma puntual:

Procurando que los destinatarios, los niños, hagan una lectura libre de fatalismos y prejuicios y accedan a las contradicciones de la realidad, Martí pretende desarrollar el espíritu crítico. La Edad de Oro tiende al desarrollo de las potencialidades necesarias para la elaboración de un proyecto de liberación; por lo tanto se la puede pensar como vinculada a una dimensión utópica [2] del proceso revolucionario martiano? (1994, p.129).

La Edad de Oro: germen de la emancipación mental

José Martí no solamente apela a la potestad y al derecho que tiene el sujeto infantil de pensar por sí mismo, sino que en su escritura implementa estrategias para este fin. Por ello la unicidad ética y estética surge de manera creadora en el lenguaje que invita a la producción de un saber crítico. Sobre el tema, García Marruz explica la maestría de Martí, al indicar que mediante ¿Un objeto bello moraliza y mejora como el más acabado sermón. Da al niño, más que ideas hechas, los elementos necesarios para que él las forme por sí mismo a través del lenguaje mudo y elocuente de las imágenes, la forma o el color? (1989, p. 196).

El compromiso de José Martí con los niños, es condición de susceptibilidad del hombre natural (Martí, 1853-1895/2001c, p.17) y su relación de equilibrio con la naturaleza, no obedece a disfrazamiento o pose de ningún tipo. Él participa con el niño en un diálogo entre iguales, honra la capacidad pensante de éste, pues es conciente de la mirada propia del sujeto infantil. Escribe Martí: ¿Los niños saben más de lo que parece, y si les dijeran que escribiesen lo que saben, muy buenas cosas escribirían? (1853-1895/2001g, p.303). En el proyecto martiano de liberación se encuentra inscrito, el proceso de independencia mental de los niños y las niñas. El autor de La Edad de Oro manifiesta sin ambigüedad sus intenciones:

quisiera yo ayudar? a llenar nuestras tierras de hombres originales, creados para ser felices en la tierra en que viven y vivir con ella, sin divorciarse de ella, ni vivir infecundamente en ella, como ciudadanos retóricos, o extranjeros desdeñosos nacidos por castigo en esta otra parte del mundo. El abono se puede traer de otras partes; pero el

cultivo ha de ser conforme al suelo. A nuestros niños los hemos de crear para hombres de su tiempo, y hombres de América (Martí, 1853-1895/2001h, p.147).

La dimensión descolonizadora de la cita anterior, contiene una visión emancipatoria y, forma parte de las ideas claves de José Martí. El problema de la autonomía de pensamiento en los niños, mujeres y hombres de América Latina, desde la perspectiva martiana, es anticipo y germen de lo que más tarde Leopoldo Zea formularía:

A la emancipación política de las metrópolis ibéricas ha de seguir la emancipación mental. Esto es, el deshacerse de todo pasado, de los hábitos y costumbres que alejaron a los latinoamericanos de la verdadera humanidad, de la verdadera cultura, que les hicieron caer en la infrahumanidad (1978, p. 20).

La reflexión sobre la emancipación en el contexto infantil plantea una serie de intersecciones que abren el tema a nuevos horizontes, cuyas aristas tematizan sobre el abordaje conceptual de la literatura para niños. La Edad de Oro como dice su autor: ¿lleva pensamiento hondo? (Martí, 1853-1895/2001h, p.147), la trama de sus historias despiertan el pensar y viabilizan la autoconciencia de nuestra América, para lo cual es condición necesaria la emancipación mental, es decir, la ruptura con la cultura colonial en que ha sido formada esta América? (Zea, 1978, p. 23). La filosofía como un pensar auténtico, es tema que a Martí inquieta en el contexto del sujeto infantil, Martí refiriéndose a la pedagogía moral para niños de Adler[3], rescata ¿el sistema de despertar la inteligencia de los niños a pensar por sí? (Martí, 1853-1895/2001f, p.297). La autonomía del sujeto es asumida por Martí al anunciar: ¿El primer trabajo del hombre es reconquistarse. Urge devolver los hombres a sí mismos; urge sacarlos del mal gobierno de la convención que sofoca o envenena sus sentimientos? (1853-1895/2001d, p.230). El anterior señalamiento da cabida a repensar la propuesta de Theodor W. Adorno (1998, p. 115) sobre la educación para la emancipación: La exigencia de emancipación parece evidente en una democracia. Para precisar esta cuestión voy a referirme sólo al comienzo del breve tratado de Kant titulado *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (¿Respuesta a la pregunta: ¿qué es ilustración?). Ahí define la minoría de edad, y con ella también la emancipación, diciendo que esta minoría de edad es autoculpable cuando sus causas no radican en la falta de entendimiento, sino en la falta de valor y de la decisión necesarios para disponer de uno mismo sin la dirección de otro.

En la interpretación kantiana de Adorno: la minoría de edad, radica, en la falta de valor y de decisión, en que no se dispone de uno mismo. Para tal caso, la minoría de edad o inmadurez la padecen los adultos. Considerando esta perspectiva, La Edad de Oro puede asumirse como preparación de la edad emancipatoria del niño-adulto, este aprende a disponerse por sí mismo sin el control del otro. Por lo tanto, el ser ilustrado entraña el estado de madurez mental, manifiesta la capacidad de compromiso, su desenvolvimiento crítico, el valor y capacidad de decisión, o sea, no padece del miedo a la libertad (Fromm, s.f.).

Repensar el papel emancipador de La Edad de Oro contribuye a desmitificar al niño a través del re-conocimiento de su condición de persona. Pero además, pensar al sujeto infantil conlleva cuestionar al sujeto adulto, lo implica en una relación de reciprocidad. No se trata de que el adulto dirija su mirada hacia los niños. Sino, de restaurar la



mirada infantil que le es inherente, de abrirse espacio para reconquistar su propia humanidad.

No obstante, la sociedad actual sigue edificando muros de todo tipo. En el ámbito del crecimiento y aprendizaje de las personas, es un imperativo eliminar las barreras mentales que el adultocentrismo (eurocéntrico, patriarcal y excluyente) ha estructurado en la sociedad.

¿Qué supuestos e implicaciones tiene la separación de las personas en niños y adultos, aquí y ahora?, ¿cómo se legitiman los límites entre ambas categorías?, ¿cómo se fundamentan?, ¿cuáles son las consecuencias culturales, económicas, epistémicas, éticas, jurídicas y políticas de ser considerado un niño frente a las de ser considerado un adulto?. No hay niños por naturaleza. Tampoco hay adultos por naturaleza. Esta categorización social está acompañada de prácticas, saberes y valores que constituyen identidades, encuadran relaciones interpersonales y delimitan modos de vida (Kohan, 2000, p. 15).

La descolonización del 'niño', exige la descolonización del 'adulto' y plantea descubrir la infancia como 'un estado específico que debe poder desarrollarse a lo largo de la vida, paralelamente al estado del adulto (Mendel, 1977, p. 263). Los prejuicios que habitualmente posee el adulto sobre la noción 'niño', son incubados por un imaginario social de una sociedad patológica. Gerard Mendel al estudiar el lugar que la sociedad moderna ha impuesto al niño, quiebra el paradigma epicéntrico de estructuras excluyentes (el centro-periferia organizado en las más variadas facetas, desde lo cotidiano hasta una globalización atroz de relaciones). La modernidad ha heredado esta visión perversa de mundo y el capitalismo la ha incrementado a tal grado, que en regiones tercermundistas, las transnacionales con la anuencia de los gobiernos, utilizan la esclavización del trabajo infantil.

Mendel (1977) cuestiona la victimización del niño, proceso en que la negación del niño es también negación del adulto:

El niño, tal como nosotros lo conocemos, es un niño infantilizado, culpabilizado por la sociedad de los adultos. Así como el colonizado no es aquel que podría ser, sino incluso, a veces, su caricatura tal como la ha dibujado el colono, que obliga al modelo a parecerse al dibujo, así también el niño actual, que posee más que en ninguna otra época la capacidad virtual de desarrollar su estado específico, es una caricatura del niño del futuro, si es que llega a ser. En cuanto al adulto contemporáneo, al que su tiempo libre (que él mismo llama tiempo muerto) angustia hasta el punto de que, voluntariamente a menudo, llega a matarse en el trabajo, este adulto, decimos, es la caricatura del niño-caricatura. Para la mayoría de los adultos se ha hecho imposible divertirse como un niño (pp. 230-231).

José Martí es consciente del malestar de la cultura y se cura en salud al entenderse él como niño. Probablemente, Martí percibía que 'Seguir siendo niño y, simultáneamente, convertirse en adulto, sería, a nivel individual, una manera de asumir más plenamente la propia humanidad...' (Mendel, 1977, p. 230). No es casual que Emilio Roig de Leuchsenring (1958, p. 7) se refiriera al 'Martí, niño.' El autor del *Ismaelillo* ausculta su humanismo cuando escribe: ¡Hijo soy de mi hijo! / ¡El me rehace! (1853-

1895/2001e, p.31), relación de alteridad en que se es con el Otro. Esta perspectiva es vía de acceso al espíritu creador martiano y de su capacidad en profundizar en el imaginario y la fantasía del niño, con un lenguaje en que el asombro, el descubrimiento y el amor a la vida, armonizan con la creatividad amasada con ternura, con la ética del cuidado y es fusión, del conocer con el sentir. José Martí desde el *Ismaelillo* y *La Edad de Oro* se inserta al mundo del otro al estar con su hijo. La vivencia es experiencia radical que en la escritura se da como álter ego, como afirmación de humanidad y es lugar, donde el otro incluido, crece solidariamente.

La Edad de Oro y la filosofía para niños

Anteriormente se ha señalado el propósito de *La Edad de Oro*: de que los niños y niñas piensen por sí mismos. Además se hizo referencia a la mirada inclusiva, que suscita el respeto a las diversas culturas y visibiliza la persona-niña, matriz de una línea de pensamiento que evolucionó con las ideas feministas. La escritura de José Martí dirigida a los niños, cultiva el espacio gnoseológico mediante el pensar acorde al sujeto infantil, impulsa su autonomía y afirma la actitud responsable frente al mundo. Esta síntesis del pensamiento martiano, encaja con los postulados de la filosofía para niños. La filosofía para niños es hoy un proyecto del filosofar en el contexto del sujeto infantil con experiencias pedagógicas enriquecedoras. Aunque se considera a Matthew Lipman su fundador, existe en la filosofía para niños, concepciones y puntos de vista diferentes e inclusive tensiones importantes con respeto a sus planteamientos y abordajes metodológicos.

Este trabajo, no se inscribe en una propuesta en particular, más bien, supone una visión amplia de la filosofía para niños, retomando aportes y aproximaciones que nutren los fines perseguidos por la escritura martiana para niños y niñas. En la dirección que apunta el texto martiano, los niños no están aprendiendo en el sentido estricto filosofía, ellos están pensando filosóficamente (Kohan, 2000, 19) a través del potencial creativo que produce la lectura. Para Kohan el reto es crear las condiciones del ?surgimiento de las filosofías de los niños? (2000, p.20), él comenta:

Serán los niños quienes construirán sus filosofías y sus modos de producirla. No es mostrando que los niños pueden razonar como adultos que vamos a revocar el destierro de su voz, las voces de los sin voz, los in-fans. Por el contrario, en ese caso las habremos cooptado, lo que constituye otra forma de silenciarlas. Más bien, deberíamos prepararnos para escuchar voces diferentes: aquella voz históricamente silenciada por el simple hecho de emanar de personas estigmatizadas en la categoría de niños, los no adultos (2000, p.20).

La escritura martiana prepara al lector a la difícil travesía o senda de la heteronomía a la autonomía (Freire, 1998, p. 69), el horizonte narrativo de *La Edad de Oro* libera a la persona niño/niña para que construya su propia mirada, allí, la palabra transita ya poseída por el imaginario infantil. Estos elementos, presentes en la literatura infantil, son parte de una concepción pedagógica de las tesis martianas, Ana María Teja refiriéndose al objetivo trazado por la revista, comenta:

El objetivo de la revista es la formación global del niño americano. Lo característico del pensamiento martiano es que no razona en categorías de exclusión, sino de inclusión. Abarca al hombre en sus tres dimensiones: entrevera lo racional, lo emocional

y lo estético. Así enseña el niño a pensar, estimula su sensibilidad artística y moral, le da criterios nuevos, le despierta la conciencia (Teja, 1994, p. 145).

El señalamiento anterior enlaza con el supuesto educativo de la filosofía para niños: pensar por sí mismo, Ann Margaret Sharp comenta:

¿La investigación ética comienza por el hecho de la interrelación humana dando igual peso a la subjetividad y a las relaciones sociales objetivas. Los niños comienzan a investigar mediante la construcción mental de alguna escena real de interacción humana? (2000, p. 56).

José Martí aborda las relaciones sociales objetivas, en sus contradicciones, en la raíz de los problemas. El aprendizaje de la realidad cumple la función: conocer es resolver (Martí, 1853-1895/2001c, p.18). El develamiento de lo real se coloca en yuxtaposición con lo ideal, provocando en el niño modos de ver y de hacer mundo. La verdad se presenta tal y como es, se sitúa problematizada, la trama no encubre el conflicto y apela del lector, una reacción, la búsqueda de sentido. Por ejemplo, el acento que Martí pone sobre la interioridad ética del lector al narrar la historia Tres héroes de La Edad de Oro, demanda acciones concretas frente a la escena real:

Libertad es el derecho que todo hombre tiene a ser honrado, y a pensar y a hablar sin hipocresía. En América no se podía ser honrado, ni pensar, ni hablar. Un hombre que oculta lo que piensa, o no se atreve a decir lo que piense, no es un hombre honrado. Un hombre que obedece a un mal gobierno, sin trabajar para que el gobierno sea bueno, no es un hombre honrado. Un hombre que se conforma con obedecer a leyes injustas, y permite que pisen el país en que nació los hombres que se lo maltratan, no es un hombre honrado. El niño, desde que puede pensar, debe pensar en todo lo que ve, debe padecer por todos los que no pueden vivir con honradez: debe trabajar porque puedan ser honrados todos los hombres, y debe ser un hombre honrado. El niño que no piensa en lo que sucede a su alrededor, y se contenta con vivir, sin saber si vive honradamente, es como un hombre que vive del trabajo de un bribón, y está en camino de ser bribón (Martí, 1853-1895/2001f, pp. 304-305).

La voz del texto tiene como interlocutor al niño que le brinda pistas sobre un problema básicamente ético. Salvador Arias (2003), explica que Martí supo encontrar el tono preciso para comunicarse con los niños (p.7), tono que es parte de las estrategias de La Edad de Oro. Agrega que en la revista infantil no puso límites a sus posibilidades expresiva y conceptual (p.7) y más adelante analiza la organización del texto, donde se estructuran tensiones mediante contrastes que él llama la presentación binaria de opciones (p.8). Siguiendo esta idea, en la cita anterior se revelan oposiciones entre libertad y honradez, entre honradez e hipocresía, entre justicia y ley, cuestionamientos entre el ser adulto y el ser niño. Martí logra una unidad temática que despierta la conciencia de América. El escenario y las historias de los personajes se entrecruzan con lo individual y lo social, se redime la memoria de los tres héroes de América: Bolívar, Hidalgo y San Martín.

El carácter multidimensional de la escritura martiana, no sacrifica, a costa del ejercicio del pensamiento autónomo, el ambiente lúdico de la revista. ¿Acaso no hay juego en La Edad de Oro?, ¿Acaso el lector no goza con la actividad de la imaginación, con la destreza de discernir? Al niño no se le paraliza ni el pensamiento

ni la fantasía, precisamente por que no se le sirve fórmulas hechas. La escritura no da soluciones cocinadas, la fuerza mayor de lo indirecto (Martí, 1853-1895/2001a, p. 87) es una de las sutilezas del lenguaje; se respeta el ingenio, la conformación de criterio y el re-crearse. La Edad de Oro combina lo lúdico con el pensar, a través de la interacción de lo uno y lo otro, surge el poder de la imaginación.

Si bien es cierto, la revista esta dirigida a los niños y las niñas, también, el adulto puede encontrarse en ella, en su conciencia histórica. Así cómo: re-descubrir (y rescatar), el niño que lleva dentro. El volver a aprender a vivir de otro modo (Baili, Edwards y Pintus, 2003, p. 51).

La actual sociedad de consumo, cuya lógica de competitividad atraviesa la cultura simbólica, obliga al adulto, abandonar ¡ese niño!; su ego queda fragmentado. El adulto se convierte en un ser infantilizado. Su infantilización hace de la vida, un absurdo; del mundo, una creación irracional. ¿No es un infantilismo la ambición?, ¿Las ansias de poder?, ¿El deterioro ecológico?, estos infantilismos y otros son trágicos porque la persona misma es víctima y victimaria.

Cualquier intento de humanización, exige cambios a nivel de las estructuras mentales de la época y requiere serias transformaciones sociales. El reconocimiento del niño-adulto y el sentido de la infancia, cuestiona implícitamente la condición de persona-adulta. Si la persona no cuida al niño de su interior, esto le origina una serie de malestares psíquicos y el desmoronamiento espiritual. Reintegrar al niño perdido o abandonado del adulto, contribuye a fortalecer los lazos afectivos y la comunicación necesaria, marcada por una actitud de respeto hacia el sujeto infantil y hacia los demás.

Leer la Edad de Oro en el siglo XXI, invita a caminar la utopía, a emanciparse de las nuevas colonialidades, a la soberanía de pensamiento, a des-territorializar el poder y quebrar la institución del patriarcado (de su adultocentrismo y la presencia de este en el inconsciente). Parte del reto es crecer en el espíritu creador y radical de la mirada y en la razón intercultural/social que José Martí heredó a todos: niñas y niños, mujeres y hombres.

Referencias:

Adorno, T. (1998). Educación para la emancipación, Madrid: Ediciones Morata.

Arias, S. (1989). La Edad de Oro cien años después. En *Acerca de La Edad de Oro*, Arias, S. (Comp.), (pp.7-32), La Habana: CEM-Editorial Letras Cubanas. (Trabajo original publicado en 1980).

Arias, S. (2003). Estrategias martianas en La Edad de Oro. En: *Educación*, n. 108, pp. 5-10.

Baili, E., Edwards, E. y Pintus, A. (2003). *Filosofía apta para todo público*, Santa Fe: Homo Sapiens.

Callejas, B. (1989). El ideario latinoamericano en La Edad de Oro y las crónicas sobre el Congreso Internacional de Washington. En *Acerca de La Edad de Oro*, Arias, S. (Comp.), (pp. 364-372), La Habana: CEM-Editorial Letras Cubanas. (Trabajo original publicado en 1980).

- De la Garza, M. (2000). Filosofía y literatura: una relación estrecha. En Filosofía para Niños. Discusiones y propuestas, Kohan, W. y Walkman, V. (Comp.), (pp. 95-100), Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas.
- Freire, P. (1998a). Pedagogía de la autonomía (G. Palacios, Trad., 2ª ed.). México: Siglo XXI (trabajo original publicado en 1996).
- Frómota, A. y Velásquez, A. (2007). Educación y filosofía en La Edad de Oro. En Ada B. Frómota y Alberto Velásquez, Filosofía de la educación en José Martí, (pp. 116-128), Las Tunas: Editorial Sanlope.
- Fromm, E. (s.f.). El miedo a la libertad, Buenos Aires, (G. Germani, Trad.) Editorial Paidós.
- García Marruz, F. (1989). La Edad de Oro. En Acerca de La Edad de Oro, Arias, S. (Comp.), (pp. 185-201), La Habana: CEM-Editorial Letras Cubanas. (Trabajo original publicado en 1980).
- Kohan, W. (2000). Filosofía e infancia. La pregunta por sí misma. En Filosofía para Niños. Discusiones y propuestas, Kohan, W. y Walkman, V. (Comp.), (pp. 11-24), Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas.
- Martí, J. (1853-1895a). A Tomás Estrada Palma. Centro de Estudios Martianos (Comp.), Obras Completas (Vol. 04, pp. 86-87) [CD]. La Habana, Cuba: Centro de Estudios Martianos-Karisma Digital.
- Martí, J. (1853-1895b). La Revista Literaria Dominicense. Centro de Estudios Martianos (Comp.), Obras Completas (Vol. 05, pp. 468-469) [CD]. La Habana, Cuba: Centro de Estudios Martianos-Karisma Digital.
- Martí, J. (1853-1895c). Nuestra América. Centro de Estudios Martianos (Comp.), Obras Completas (Vol. 06, pp. 15-23) [CD]. La Habana, Cuba: Centro de Estudios Martianos-Karisma Digital.
- Martí, J. (1853-1895d). Carta a Manuel Mercado. Centro de Estudios Martianos (Comp.), Obras Completas (Vol.07, pp. 221-238) [CD]. La Habana, Cuba: Centro de Estudios Martianos-Karisma Digital.
- Martí, J. (1853-1895e). Ismaelillo. Musa Traviesa. Centro de Estudios Martianos (Comp.), Obras Completas (Vol. 16, pp. 26-32) [CD]. La Habana, Cuba: Centro de Estudios Martianos-Karisma Digital.
- Martí, J. (1853- 1895f). La Opinión Nacional, (1882, mayo13). Centro de Estudios Martianos (Comp.), Obras Completas (Vol. 16, pp. 297-298) [CD]. La Habana, Cuba: Centro de Estudios Martianos-Karisma Digital.
- Martí, J. (1853-1895g). La Edad de Oro. Centro de Estudios Martianos (Comp.), Obras Completas (Vol.18, pp. 299- 503) [CD]. La Habana, Cuba: Centro de Estudios Martianos-Karisma Digital.
- Martí, J. (1853-1895h). Carta a Manuel Mercado. Centro de Estudios Martianos (Comp.), Obras Completas (Vol.20, pp. 146-148) [CD]. La Habana, Cuba: Centro de Estudios Martianos-Karisma Digital.
- Mendel, G. (1977). La descolonización del niño, Barcelona: Ariel.
- Minelli, A. (1994). La Edad de Oro y su fusión en el proyecto político de José Martí. En José Martí. Actas. Primer Congreso de Estudios Latinoamericanos, (pp. 123-130), La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Pichardo, H. (1985) José Martí. Lecturas para niños, Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Rodari, R. (s.f.). Gramática de la fantasía. Introducción al arte de inventar historias, México: Ediciones COMAMEX.

Roig de Leuchsenring, E. (1958). José Martí. La Edad de Oro, La Habana: Cultural, S. A.

Sharp, (A.). (2000). Experiencia, sentido y lo deseable, En Filosofía para Niños. Discusiones y propuestas, Kohan, W. y Walkman, V. (Comp.), (pp. 51-58), Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas.

Teja, A. M. (1994). La urdimbre de La Edad de Oro, el juego escondido. En José Martí 1895/1995 Literatura ? Política ? Filosofía ? Estética. Ette, O. y Heydenreich, T. (Eds.), (pp. 143-170), Frankfurt am Main. Vervuert Verlag.

Zambrano, G. (1992). Ejercicio del lector y función del crítico en La Edad de Oro de José Martí. En José Martí en Venezuela y Nuestra América, (pp. 115-127), Mérida-Venezuela: Universidad de Los Andes.

Zea, L. (1978). La filosofía en Latinoamérica como problema del hombre. En Leopoldo Zea, La filosofía americana como filosofía sin más, (6ª ed.), (pp. 20-31), México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1969).

#### Notas

---

[1] Léase ocio: momento en que se ejercita el ingenio.

[2] ? lo utópico martiano ubicado en un espacio y tiempo históricos, presenta una dimensión conceptual

y analítica de la realidad y concreta un movimiento dialéctico entre el plano ideal y el plano real, exigiendo la acción sobre los procesos históricos, es decir una praxis de transformación de lo real (Minelli, 1994, p. 129).

[3] Pedagogo norteamericano (1851-1933), entre sus obras, está el libro: Educación moral de los niños.

<http://revista.filosofia.cu/articulo.php?id=551>

**Título: El problema del negro en el pensamiento caribeño**

**Autor(es): Felix Valdés García**

**Fecha de publicación: 01 de Junio de 2009**

Varias son las razones que incitan a la reflexión sobre el tema racial, en particular sobre el problema del negro en los países de América. Desde la Revolución haitiana, la prohibición de la trata, la abolición de la esclavitud, hasta el movimiento Back to Africa, la negritud, la lucha por los derechos civiles en los Estados Unidos, pasando por infinitud de sucesos más, ha sido un tema sostenido en la obra reflexiva de intelectuales y pensadores del área. Sin embargo, hoy cobra nuevos tintes, influenciado por perspectivas teóricas posteriores a 'Mayo del 68' francés, el post-estructuralismo, la crítica posmoderna, los estudios culturales, los estudios poscoloniales, el marxismo, así como las reflexiones críticas de pensadores de la región quienes han vuelto problemático siempre el dominio colonial, el ideal moderno, la idea de Occidente y todo el paradigma que ello implica. Además de la influencia de los movimientos revolucionarios y de liberación nacional, la revolución argelina, la cubana, hasta las condiciones actuales signadas por la globalización neoliberal que visibiliza los abismos, las diferencias sociales, sobre todo aquellas marcadas por el color de la piel.

Unido a estas premisas del discurso y del accionar concretos, está la justificante ideológica de grupos y sectores interesados en promover la temática racial, quienes tratan siempre de llevar el agua a su molino. Tal es el caso específico cubano donde las reflexiones justas y atinadas se mezclan con el exacerbado de ver más allá y perderse la medida. Por ejemplo, en la Feria del Libro de Miami se presentó un libro sobre la temática, lleno a todas luces de intencionalidad y alharacas sobre un tema sensible. Me refiero al texto de Carlos Moore: Pichón. Raza y revolución en la Cuba de Castro.[1]

Pero no es al diálogo con la estridencia y la figuración del tema que se suma este ensayo. Más bien preocupa cómo entre los pensadores de las islas del Caribe se ha dado una reflexión crítica, adecuada a las realidades de las pequeñas ínsulas colonizadas, sobre el problema racial y en específico sobre el negro traído de África, en lo que fuera una de las más horribles insolencias conocidas por los civilizados colonizadores. No siempre fue el discurso colonial quien narrara la historia y se impusiera sin resistencias, sino desde el propio apogeo de dominio colonial se han rasgado sus verdades y estereotipos para dejar una obra emblemática como fue la de José Martí en Cuba, C. L. R. James en el Caribe anglófono o Aimé Césaire y Frantz Fanon, en el Caribe francófono.[2]

La crítica poscolonial 'esa suerte de 'revisiónismo crítico' (H. Bhabha), ese análisis centrado en el discurso colonial, donde modernidad y colonialismo se hacen inextricables (E. Said, G. Spivak), que tiene por objeto la deconstrucción del sujeto imperialista occidental, la crítica a los mitos del colonialismo eurocéntrico, tratando de restituir la voz del otro frente al saber occidental' encuentra en el pensamiento caribeño referentes esenciales, tanto en José Martí, como en Césaire y Fanon, en el pensamiento y la acción de la Revolución Cubana, que han hecho problemática la 'noción de Occidente' antes que Said la refiriera, o los estudios subalternos, poscoloniales, y que el

propio pensamiento posterior al 68 francés iniciara la crítica posmoderna al ? humanismo iluminista?, a la modernidad y el occidentalismo. Para Fanon a finales de la década del cincuenta, Europa ?es una creación del Tercer Mundo? y toda su riqueza material y su opulencia se asientan en ?el sudor y los cadáveres de los negros, de los árabes, de los indios y de las razas amarillas?.

Las últimas décadas del siglo XX, con la crítica marxista, postestructuralista, al humanismo y a la razón abstractas, a la emancipación humana que moviliza las fuerzas de la tecnología, de las ciencias y de la razón, pone en evidencia la fractura, la heterogeneidad y las diferencias, que no sin ruido, hacen suyo el postmodernismo y el pensamiento finisecular en su crítica a la modernidad eurocentrada, para hablar por el otro, el colonizado, las mujeres, los negros, los homosexuales. Sin embargo, la realidad de dominio colonial en el Caribe había levantado su voz y sus armas, precisamente para ?desaprisionar? su propia subjetividad. El énfasis de los estudios poscoloniales, los estudios culturales, la crítica posmoderna, en el tema racial, en los fetiches y estereotipos del discurso colonial sobre el color de la piel, la mimesis, tienen un haber en el pensamiento caribeño, que es resultado de las circunstancias históricas y las necesidades prácticas que trasciende las limitadas fronteras insulares.

El debate sobre problema racial, el color de la piel, y precisamente el negro, ha sido un tema estable en la preocupación intelectual de las sociedades caribeñas, del sur de los Estados Unidos y también en Brasil; países a donde la ?modernidad colonial? llevó del modo más brutal, como franco negocio, a africanos de piel negra y les explotó del modo más inhumano, los ?occidentalizó?, les hizo vivir la enajenación del color, les obligó a la mimesis blanca, a las máscaras, les inculcó la vergüenza étnica, les empezó a distinguir (igual que a los pueblos originarios de América) como raza, que es el modo de estratificarles, segregarlos y excluirles, dejarles como la capa social que normalmente se encarga, precisamente, de los trabajos más negros y en la más baja escala social.

Las reflexiones han ido desde la descripción, su historia y constatación, sus expresiones artístico-literarias, hasta aquellas que atraviesan el fenómeno, lo calan hasta llegar a la esencia. No solo se ha constatado fácticamente o se ha impugnado el sistema esclavista, el racismo y la segregación, sino se ha revelado aquello que es inherente al sistema que genera el problema del color, de la raza, el problema del negro en las sociedades resultantes del dominio colonial y de la trata en esta parte de América.

Con el inicio del período colonial se estableció un sistema de dominio formal y un conjunto de nociones, ideas, representaciones y simbología de dominación que Anibal Quijano, Immanuel Wallerstein y otros intelectuales refieren como colonialidad, un sistema o conjunto de normas, esquemas, ideas, valores implantados por el sistema colonial y resultantes de él, justo para garantizar y acreditar la dominación ?política-jurídica?, económica, el ?ego conquiro? del colonizador ibérico, (luego holandés, francés, inglés), europeo, donde el logo, la episteme, los valores éticos, los ideales de belleza, del bien, de la justicia y las instituciones creadas eran precisamente las del europeo, los de la cultura greco-latina, la Europa que se decía moderna y civilizada frente al indígena y el africano, que era caracterizado de bajo, instintivo, salvaje, inferior. La colonialidad es el sistema de la mismidad frente al otro que se genera, del centro frente a la periferia, del amo frente al esclavo, del colonizador frente al



colonizado, del colonizador blanco, hombre, cristiano, europeo, que hiciera de la diversidad descubierta su opuesto, su alter ego, y del indígena encontrado, como del negro arrancado de África, un sujeto otro, dominable, civilizable, y sometible a los valores de la cultura suya: blanca, racista, patriarcal, homofóbica, entre otros distingos.

De ello, el sistema colonial va más allá de la posesión político-jurídica de las demarcaciones foráneas y de las leyes de Indias que le garantizara al colonizador su poder en las Américas. La colonialidad como sistema de dominación significa el mecanismo que garantiza la reproducción ideológica, espiritual del sistema colonial para dominar ¿las almas? y el espíritu, la conciencia y las instituciones, las subjetividades y todos los símbolos e imaginarios del colonizador sobre el colonizado. El hilo central de este sistema pasa por la división de la sociedad en razas, la incapacidad del colonizado, del negro y del indígena, la superioridad del cristianismo frente a religiones tribales y bárbaras, mientras los binomios civilización-barbarie, blanco-negro, Próspero-Caliban, colono-colonizado, la mismidad-el otro, se hacen esenciales en este mundo que abre el colonialismo y la colonialidad como sistema que le justifica.

Con este sistema se hace ¿natural? pensar que el indígena y el negro son débiles, en ocasiones salvajes, en otras, caníbales o monstruosos como el deforme Caliban, ¿ esclavo negro, barro vil?, figura grosera y servil para el ¿civilizado?, quien valido de su inteligencia, le sojuzga, le somete, lo usa y lo desposee, lo hace acarrearle la leña y prenderle la lumbre, le pone trabajos duros y le habla con desprecio, símbolo de esa relación fijada, en La Tempestad de Shakespeare y las relecturas de Césaire, James, Lamming, etc. También se debate si el indio tiene o no alma, o si es lícito sustituirlo por el negro africano. Mientras tanto, las representaciones del colonizador son la verdad en sí, el bien, lo justo, los ideales o el molde que permite apreciar la belleza de la negra o la indígena en América, quienes como Minervas, Hércules, o Adonis quedan dibujados por mucha tinta, cuajada en textos que describen esta realidad.

La colonialidad como ¿paquete? o sistema de dominación es más profundo y duradero que el propio colonialismo o poder colonial, expresándose también en las formas de producir y reproducir conocimientos, en los esquemas de pensamiento, en los modos de hacer ciencia, en la episteme, en la forma que garantiza la rehechura del sistema, de factura europea. Como señala Aníbal Quijano: ¿Desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder [Holanda, Inglaterra]... desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible respecto del colonizador?.[3] Ese modo de conocimiento fue, desde su origen y por su carácter eurocéntrico, dejando establecidas las ideas de racionalidad y el emblema de la modernidad, que se hicieron luego la única forma válida de conocer que ha perdurado o se ha impuesto por encima de otras.

Por ello, pensar y desmontar los ideales de la colonialidad, hacer un giro decolonial reclamado por intelectuales latinoamericanos[4], sería ir más allá de la crítica al ¿ discurso colonial? que pretenden los estudios poscoloniales, o la crítica de los estudios culturales desde la pertenencia étnica y de género en la construcción de subjetividades

individuales y colectivas en la Gran Bretaña postimperial, o la deconstrucción posmoderna, y sí, a deshacer los pilares de este complejo sistema de ideas impuestos por la colonialidad, que en pensadores de la región encuentra formas prístinas. En Cuba José Martí, Fernando Ortiz, Nicolás Guillén, en Haití Price Mars, Jacques Roumain, o Aimé Césaire y Frantz Fanon, C. L. R. James, quienes elogian la creolité, la creolization, como tantos otros que han contribuido a desechar, a desmontar, no solo a hacer la primera negación, la afirmativa, sino la negación de la negación hegeliano-marxista de todo el sistema de la colonialidad.

José Martí, con su pluma y acto revolucionarios enfrenta los patrones y modelos de la colonialidad eurocentrada, pese a los límites insalvables de su tiempo, en una isla del Caribe, colmada de esclavos negros africanos, luego blancos y también asiáticos, y un mundo que había hecho tácita la esclavitud negra, la incapacidad del otro frente a la cultura del colonizador, avalado por los ideales de la ilustración y el liberalismo como los auténticos ideales y el deber ser.

No siempre el propio Martí, disruptor de la perspectiva "blanca" estuvo ajeno de la mirada "colonial", a los ideales de la cultura dominante. Algunos señalan sus valoraciones de 1887 al visitar Livingstone[5], cuando después de gastarse elogios a este "pueblo moral, puro, trabajador", de negros de color "negro puro" y no "mezclado" como los de Belice, describiera su belleza desde patrones estéticos grecolatinos, donde la belleza de las mujeres es como la de Venus, los hombres como Hércules y "aquel pequeñuelo es mucho más curioso: tiene formas narcíseas, apolíneas. Es ligero y hermoso, nervudo y correcto; el pequeño es un Cupido negro".[6]

Sin embargo, el problema de la raza en el pensamiento de Martí, y en particular el conflicto de razas "sobre lo cual insiste con mayor énfasis en la última etapa de su vida, ya en la preparación de la guerra necesaria contra el poder español y frente a la labor organizativa y política del Partido Revolucionario Cubano" tiene el mérito de desafiar las representaciones dominantes de la raza en sus dos dimensiones americanas: la del negro y la del indígena. La primera de ellas estrechamente asociada a la vida de Martí, pues conocía de la esclavitud y de un mundo que tenía al negro por esclavo, donde el color de la piel, precisamente el color negro, era un signo negativo. Su recuerdo de niño al ver a un esclavo muerto "colgado a un seibo del monte" le hizo temblar y le hizo también jurar "al pie del muerto": "lavar con su sangre el crimen".

"Y los negros? Quién que ha visto azotar a un negro no se considera para siempre su deudor? Yo lo vi, lo vi cuando era niño, y todavía no se me ha apagado en las mejillas la vergüenza... Yo lo vi, y me juré desde entonces a su defensa.[7]

Su condición de cubano y caribeño lo puso frente a la esclavitud negra esa "gran pena del mundo"; sin embargo es notable su tratamiento del problema, más allá de la crítica al sistema esclavista y la hipócrita defensa "aquella filantrópica, desde la perspectiva del blanco" para advertir siempre a quienes exaltan las pasiones, la pena acumulada, precisamente lo que puede convertirse por esta época en conflicto de razas, y que entrado el siglo XX se hace un hecho palpable, tanto en Cuba con sucesos como la masacre de los independientes de color en 1912,[8] manifestaciones de segregación racial en ciudades del interior de la isla, hasta el mimetismo de la aristocracia negra que

se reunía en el Club Atenas, un símbolo irrefutable de la fuerza enajenante del ideal blanco y de la pérdida del sentido de la identidad racial, la inculcada vergüenza por el color, unido al estatus de clase, por solo citar algunos ejemplos.

Martí al ver azotar a un negro se juró desde entonces ponerse a su defensa:

¿no a aquella que consiste en halagarlos con declaraciones bellas cuando se necesita de su simpatía para ganarse fama o posición, o echar de su fama algún rival, sino la que consiste en irlos levantando con amor, en irlos salvando de sí mismos, en los yerros naturales a que los expone su pena acumulada, en irlos defendiendo de las exaltaciones de sus propias pasiones o de las que enciende en ellos esa raza criminal de aduladores de las turbas, seta venenosa que le nace siempre a la virtud, caricatura a veces admirable de la gloria. ¡Como si bastase invocar la virtud para poseerla! Los que la poseen, rara vez hablan de ella. ¡Necesita el Sol privilegio de su fuego o certificado de su luz?[9]

A diferencia de intelectuales cubanos de su tiempo que consideraban a la isla un país de blancos o reconocían la necesidad del blanqueamiento de la nación; de instituciones surgidas como la Sociedad Antropológica de la Isla de Cuba (1877), la Academia de Ciencias Médica y Físicas de La Habana, creada en 1861, de teorías y concepciones aceptadas sobre la superioridad racial tanto en la isla como a nivel mundial, que avalaban la perspectiva colonial, Martí vio el problema de la raza, del negro y de la sociedad cubana criolla y mestiza, con la claridad de pocos.[10] Fernando Ortiz acertadamente dice: ¿Leyendo a Martí se le ve tratar de las sociedades de antropología, de los congresos americanistas, de las civilizaciones precolombinas y de los textos de sociología más en boga en su tiempo, hasta Spencer y Ribot?,[11] afirmando con justeza que donde más sabio y expresivo se encuentra Martí, en su trato de las razas, es en lo tocante a las personas de piel negra.[12]

Sin dudas asombra aquella pregunta de Martí no tan conocida:

¿Y ¿quest;tu casarías tu hija con un negro?? a??despecho de la oposición y repulsa general, y los prejuicios sociales, odios a la juventud y a la mujer que el problema negro implica?.[13]

Martí se pregunta y responde afirmativamente tener la ¿sensatez y el valor de afrontar el aislamiento social y de consentir? acceder a la voluntad de mi hija?. Lo acepta a espaldas de la rigidez de la sociedad y de los valores coloniales, apelando a la existencia de ¿la mutua adhesión, la voluntad libre a la vez, del blanco y la negra, de la negra y el blanco? como condición esencial del matrimonio, que se haga en la ley, si se ha hecho ya en el orden del espíritu, y en el tribunal de la naturaleza, aceptando la necesidad de mezclarse las razas. Este convencimiento a finales de siglo es poco común, es muy revolucionario y se basa en una perspectiva radical, de superación en lo más íntimo, no ya en el discurso o la palabra que se luce, su convicción de la igualdad, de la no diferenciación de razas, si el matrimonio es voluntad libre, que se hace en la ley, lo que ya es del espíritu y de la naturaleza.

Sus ideas se dan, sin embargo, en una época plagada de racismo que se extiende por el continente hasta avanzado el siglo XX. Como dijera Fernando Ortiz, ¿En ese huracán

de encontradas ideas e intereses, tuvo José Martí que enfrentarse con los problemas de las razas y los racismos, en el pensamiento, en la palabra y en la acción. Y en ese torbellino mantuvo siempre la serena altivez de su mente, como buen separatista que siempre fue de todas las operaciones y de todos los fanatismos?.[14]

Si partimos del lugar de la idea de raza en la perspectiva colonial-moderna, asombra sobremanera encontrarse en su obra afirmaciones de tanta claridad como aquella sentencia suya en Patria, en 1892 cuando dice:

?Debiera bastar. Debiera cesar esa alusión continua al color de los hombres. El bueno es blanco y el malo es negro.?[15]

Sin lugar a dudas, Martí se adelantaba a sus contemporáneos y se hace referente de las perspectivas críticas actuales en torno a la herencia colonial moderna en el continente. No deja cabida a la vacilación su afirmación en Nuestra América:

?No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería?.[16]

En la noción ?conflicto de raza?, vista por Martí ya a finales de los ochenta y en los noventa, como peligro o mal manejo en la comprensión del tema, llevada por pensadores canijos e interesados en distinguir al negro cubano, exacerbar sus rasgos para hacerlo distinto, para aprovechar las diferencias, se nos presenta un pensamiento vuelto sobre un problema práctico, político, cultural, sin valerse de lo que él mismo denomina ?pensadores de lámparas? que enhebran y recalientan un tema tan contemporáneo como peligroso en su desenvolvimiento, visto de modo separado de las realidades concretas, para desde esa demanda real, aquella que él enfrenta, dejar su posición definitiva sobre el tema de las razas y los conflictos entre ellas, asunto práctico, patente y no resuelto desde perspectivas intelectualistas.

En ?Mi raza? muestra su desconfianza:

?Esa de racista está siendo una palabra confusa, y hay que ponerla en claro. El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígame hombre, y ya se dicen todos los derechos. El negro, por negro, no es inferior ni superior a ningún otro hombre: peca por redundante el blanco que dice: ?mi raza?; peca por redundante el negro que dice: ?mi raza?. Todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorrala, es un pecado contra la humanidad.?[17]

Martí tiene ante sí el problema político de la unidad de todas las fuerzas revolucionarias cubanas en el partido y dialoga con los racismos hechos ideología de su tiempo, contra el racismo que separa:

?Insistir en las divisiones de raza, en las diferencias de raza, de un pueblo naturalmente dividido, es dificultar la ventura pública, y la individual, que están en el mayor acercamiento de los factores que han de vivir en común. Si se dice que, en el negro no hay culpa aborigen, ni virus que lo inhabilite para desenvolver toda su alma de hombre,

se dice la verdad, y ha de decirse y demostrarse, porque la injusticia de este mundo es mucha, y la ignorancia de los mismos que pasa por sabiduría...?[18]

Por eso categóricamente afirma:

¿Hombre es más que blanco, más que mulato, más que negro. Cubano es más que blanco, más que mulato, más que negro. En los campos de batalla, muriendo por Cuba, han subido juntas por los aires las almas de los blancos y de los negros. En la vida diaria de defensa, de lealtad, de hermandad, de astucia, al lado de cada blanco, hubo siempre un negro.?[19]

Hacer distinciones dañinas, extrapolar realidades como la norteamericana al caso de Cuba, miedos como los de los colonizadores tras la revolución de Toussaint L'Ouverture en Haití, e incentivarlas en una nación que se constituye, con una historia que salva el problema integradoramente, provocan en Martí el debate sobre el conflicto de razas o ¿guerra de razas?. En su escrito titulado ¿El plato de lentejas?, publicado en Patria, reacciona ante la disposición del Gobierno de España en Cuba, que a petición del ¿Directorio de la clase de color?, declara que los cubanos negros pueden tener asiento en los lugares públicos, y sitio en los paseos y en las escuelas, sin diferencia del cubano blanco y entonces vuelve sobre la historia de veinticinco años atrás cuando la revolución cubana aboliera la esclavitud y la suprimiera en su primera Constitución y en la práctica de sus leyes. Y se pregunta: ¿¿¿¿Quién abrió las puertas de la sociedad cubana, para que el gobierno español pudiese imitar tardíamente lo que la revolución hizo, con sublime espontaneidad y franqueza, hace veinticinco años? ¿¿¿¿En qué condiciones se proclama el reconocimiento de estos derechos naturales del cubano negro?¿¿.

Esto ya lo había hecho el acto revolucionario iniciado en el 68 que ponía fin a la división entre blancos y negros pues anterior a esa fecha ¿¿sobre espectáculos del mayor horror brillaba impasible el sol de Cuba y en vano se había desenvuelto, a sangre de hombre, la civilización universal?,[20] una civilización que se montaba sobre la esclavitud en el Caribe y en América y que,

¿España, sorda, era la única nación del mundo cristiano que mantenía a los hombres en esclavitud? El hombre negro era esclavo allí. El látigo, lo mismo que el sol, se levantaba allí todos los días. Los hombres, como bestias, eran allí arreados, castigados, puestos a engendrar, despedazados por los perros en los caminos. El hombre negro vivía así en Cuba, antes de la revolución. Y se alzaron en guerra los cubanos, rompieron desde su primer día de libertad los grillos de sus siervos, convirtieron a costa de su vida la indignidad española a un pueblo de hombres libres. La revolución fue la que devolvió a la humanidad la raza negra, fue la que hizo desaparecer el hecho tremendo.?[21]

El propio Martí estaba claro que ¿institución como la de la esclavitud, es tan difícil desarraigarla de las costumbres como de la ley. Lo que se borra de la constitución escrita, queda por algún tiempo en las relaciones sociales?. Y es asunto de cultura, de enajenación cultural y desalienación, de romper el esquema establecido que dura años en opinión de Martí y de lo cual advierte en este texto, donde da igual el color de los siervos porque es el peso de la relación entre el colono y el colonizado, que en el caso

de la isla, ello se da en la relación entre el blanco español, que va de ?gozador y de logrero?, el criollo cubano, de raíces en la tierra y predispuesto por la ?norma?, y el negro traído como esclavo. Esta claridad suya lo ubica entre los intelectuales y políticos más preclaros de su tiempo, en antecedente de la crítica al colonialismo y la colonialidad, que intelectuales de hoy suscriben ante la crítica, precisamente de estos patrones de poder.

Las diferencias de razas, el conflicto exacerbado en su tiempo entre ellas, es resuelto por Martí desde la situación real de Cuba abocada a la última fase del proceso revolucionario emancipatorio, mientras España se aprovecha de las zanjas del propio ? sistema colonial? cuando se le hace necesario ?según acierta Martí? para quitarle aliados a la revolución, para erigirse dadora de derechos al negro, en esta relación ?entre amos y siervos?, frase que utiliza Martí cuando dice: ?¡Aprovéchese España de esta hendidura que le abre la imprevisión de las costumbres criollas, la necesaria lentitud del acomodo social súbito entre amos y siervos, y otorgue la equidad social, para que tenga este aliado menos la revolución?! Esa revolución que arrancó al negro de manos de España ? y lo declaró hermano suyo en la libertad? pues esa equidad prometida al negro fue la guerra la que se lo otorgara así como el derecho a su emancipación.

El análisis de Martí está centrado en la relación amo-esclavo a partir de la relación concreta del blanco criollo cubano y el negro emancipado por el proceso revolucionario en curso. Por eso, más adelante dice:

?Allá, veinticinco años hace, es donde se concedió la equidad social. Allá, veinticinco años hace, es donde se visitaron como hermanos, blancos y negros. Allá, veinticinco años hace, es donde estudiaban en un mismo banco Agramonte y Elpidio, Estrada Palma y Agustín. Allá, veinticinco años hace, fue donde los negros sirvieron, por el mérito, a las órdenes del blanco, y los blancos, por el mérito, sirvieron a las órdenes del negro. Allá, veinticinco años hace, concedió la revolución cubana al negro el paseo igual, el saludo igual, la escuela igual. ¡España ha llegado muy tarde![22]

Y no aspira el cubano negro como negro, sino como cubano. España simplemente ofrece un plato de lentejas veinticinco años después, ?concluye Martí en su texto.

También en Patria, en ?Los cubanos de Jamaica y los revolucionarios de Haití? vuelve con énfasis sobre el manejo racial de la revolución cubana, y el interés por avivar el miedo que los cubanos pudieran tener a la revolución por suponer que con ella viene una ?guerra de razas?, tratando de hacer olvidar ?la suprema lección de los diez años creadores, cuando morimos tantas veces juntos, unos en brazos de otros, y con los disparos gemelos de nuestros fusiles oreamos el aire tenebroso para que sea palacio pacífico de la libertad. Juntos, rodilla a rodilla, echamos un mundo entero abajo?. Sin embargo, quedan las ruinas del pasado colonial, de la esclavitud y de los esquemas, las ruinas del sistema, dice Martí, de las cuales se desembaraza la sociedad cubana, la cual:

?se tarda un poco, de tanta púa y sierpe que nace entre los muros caídos; pero ya vamos a llegar al claro. Habrá duelos de ojos, y lenguas atrevidas, y demagogos que se pongan de cabeza de la preocupación negra o la blanca, y grados de aseo y de cultura, que son los mismos que ya hoy tienen los blancos entre sí, y los negros como ellos; pero si una

mano criminal, blanca o negra, se alzase, so pretexto de colores, contra el corazón del país, mil manos a la vez, negras y blancas, se la sujetarían a la cintura, y se la clavarían en el costado?.[23]

Quedan las ruinas de la esclavitud, las ruinas de un sistema que la revolución cubana empezó a deshacer, mientras en su tiempo, tanto desde fuera como las agencias españolas amedrentan con el tema racial, sopena de la unidad de intereses fraguados por la revolución y el deseo de emancipación que ha pasado por la manigua, fundiendo, por un mismo interés, como colonizados, frente a la colonia española. ¿Sólo los que odian al negro ven en el negro odio?.[24]

Las diferencias de razas, el conflicto entre ellas, entre el blanco cubano y el negro cubano queda resuelto por Martí como un problema práctico, más allá de las teorías en boga, a partir de la experiencia de la revolución del 68 y su lugar en la solución real de este problema, cosificado en las normas de la cultura colonial moderna, y que persiste como ruina, como lastre, resultante de las Leyes de Indias, de las costumbres y prohibiciones tendentes a distinguir al negro del blanco en Cuba, isla que aunque muy parecida a otras ínsulas del Caribe hispano, sin embargo es única en su devenir histórico colonial,[25] así como distinta de la situación del sur de los Estados Unidos o del Caribe francófono, anglófono, etc.

El análisis de Martí sobre el negro y el blanco en Cuba, del negro y el criollo, es una lección frente a las posiciones asumidas por los intelectuales racistas, ¿pensadores canijos?, ¿de lámparas, que enhebran y recalientan las razas de librería?, de políticos e ideólogos, apologistas del colonialismo y la superioridad blanco-europea, del mito de la ¿hispanidad?, de la colonialidad y el racismo. Las ideas de Martí son también un adelanto, una advertencia de lo que sucediera luego, lamentablemente, entrado el siglo XX, tras ¿tanta púa y sierpe? y tantos ¿duelos de ojos?, de ¿lenguas atrevidas?, y ¿demagogos?, dispuestos siempre a lo contrario y a la barbarie, así como a obtener sus dividendos del encubrimiento.

El siglo XX cubano, el inicio de la República en 1902, pone en situación más lastimosa las relaciones entre los cubanos negros y blancos. El racismo y el mimetismo, la enajenación y la exclusión se multiplican, y potencian la conflictiva relación que ya poco tenía que ver con el estatus colonial y sí más bien con los ideales de la colonialidad que es exacerbada en lugar de ser suprimida. El tema se hace constante en intelectuales cubanos que se agregan a la gresca tras la perspectiva de Martí y Juan Gualberto Gómez, haciendo valer, con herramientas conceptuales y lecturas ostensiblemente útiles, ideas sobre el problema del negro en la cultura, la historia y la nación cubanas. Muchos promueven el debate, como Urrutia, Mañach, Carpentier, Vallagas, Lachatañeré, hasta Juan René Betancourt y Walterio Carbonel. De ellas, la obra de dos pensadores se hace paradigma del tema en el siglo XX: Fernando Ortiz y Nicolás Guillén. El primero ayudó con sus estudios y acciones, su concepto de transculturación y esa preocupación constante ¿por la nación que no está hecha, ni su masa integrada?, pues todavía siguen llegando inmigrantes y corrientes que ¿se disuelven en el caldo de Cuba?.[26] Guillén, valiéndose de la poesía y el ensayo dejó claros análisis de la realidad mestiza de la nación cubana. Tal vez el giro decolonizador

y este propio intento sea deudor de los acertados análisis de la realidad cubana realizadas en este siglo por todos estos intelectuales.

Aimé Césaire y Frantz Fanon son otros de los pensadores caribeños antecedente de toda la crítica actual y pilastras del desarme de los fundamentos ideológicos y gnoseológicos en los que se basó el proceso moderno-colonial, específicamente en lo referido al problema del negro en las Antillas, así como tal vez, autores de la crítica más contundente a Europa y su crisis de postguerra desde fuera de Europa misma, referentes obligados del propio pensamiento occidental moderno.

Sus reflexiones tienen un antecedente importante en el Caribe: la obra de Marcus Garvey y su vuelta a África, de Antenor Firmin, Jean Price Mars, y su revaloración de la cultura africana negando la idea de que el negro llegó a América como salvaje absoluto, sin pasado cultural, a quines el blanco le da todo, o también de Jacques Roumain con su Madera de ébano (que recoge la esencia conceptual de toda su obra según Nancy Morejón), y sus Gobernadores del rocío con Manuel que vuelve de Cuba a Fonds-Rouge tras cortar la caña para intentar la huelga, la asamblea de los gobernadores del rocío[27], como de tantos otros intelectuales, poetas y pensadores, entre ellas de intelectuales norteamericanos como Martin Delany, Edgard Blyden, DuBois, que abonan una perspectiva distinta sobre el problema del negro en América o en las West Indies.

Un antecedente esencial es C. L. R. James y su libro Los jacobinos negros (1937), un texto que revela la rebeldía de los haitianos, la crueldad de la esclavitud y relataba la hazaña de Toussaint L'Ouverture, dejando al descubierto las formas fascistoides con que la civilizada Europa maltrataba al esclavo negro en una especie de apoteosis de crueldad, allí donde el látigo era tan corriente como el viento y se recibía con más certidumbre que el alimento. A los esclavos ¿dice James? se les ponía hierro en las manos y los pies, bloques de madera que debían arrastrar; máscaras de latón para evitar que comieran caña de azúcar, collares de hierro, azote, sal, pimienta, limón, carboncillo, acíbar y cenizas calientes en las heridas sangrantes; cera ardiente, azúcar de caña hirviente en sus cabezas; quemaduras, enterramientos hasta el cuello, mientras las mutilaciones de extremidades, orejas y partes pudendas que les privara de placeres, era cosa cotidiana hecha por el amo, así como las violaciones y la muerte.[28] Así hasta una noche de tormenta de julio de 1791, cuando las llamas llegaron al cielo y se destruyeron las haciendas de los amos blancos para iniciar una revolución, la de mayor impacto en la América colonial, que libertaría a los negros de la isla, derecho ya proclamado en Francia.

Tras James, en Césaire y Fanon encontramos en el siglo XX caribeño, la crítica más radical y esencial, simiente de todo intento posterior por comprender y desnudar la realidad racial para decolonizar ese paquete ideológico, valorativo, epistémico, simbólico de la colonialidad. De Césaire impresiona su temprano Cuaderno de un retorno al país natal, esa ¿transmutación lírica y épica? de los materiales escandalosos que la colonización acumuló en la vida de los antillanos negros, mientras fijaba su desvelo en la desmitificación de la herencia colonial y el encuentro con su propia identidad, al volver de París a su isla, (tal y como le sucediera a Carpentier a su regreso



a La Habana tras diez años de ausencia) enfrentarla y verla ¿quest;Con qué ojos?  
¿quest;Con cuál mirada?

Los negros eran como bestias, ¿se nos marcaba con hierro candente y dormíamos sobre nuestros excrementos? y se nos vendía en la plaza ¿y este país vivía en calma, tranquilo, diciendo que el espíritu de Dios estaba en sus actos?. Sin embargo, dice Césaire, ¿no hagáis de mí este hombre de odio? pues no es el odio a otras razas lo que me hace ser el labrador de esta única raza, lo que quiero es por el hambre universal, por la sed universal?. Ya desde su Cuaderno surrealista, forma de expresión que le permite la desalienación y la recuperación, ataca a Europa que durante siglos ¿nos ha atiborrado de mentiras, hinchado de pestilencia? mientras le queda al hombre, al colonizado, ¿conquistar toda prohibición inmovilizada en los rincones de su fervor y ¿ninguna raza posee el monopolio de la belleza, de la inteligencia, de la fuerza?[29] Su Cuaderno termina con una frase que Fanon no abandona, pues le marcó desde su entrada al liceo y tenerlo de maestro, esa verdad dicha a gritos en un país racista y mimético, afrancesado, que hacía de él, según Fanon, parecer un desquiciado: ¿es-bello-y-bueno-y-legítimo-ser-negro?.

En ese volverse sobre la realidad, sumarse al movimiento intelectual, el joven martiniqueño participa siendo estudiante en Francia a finales de los años treinta, del movimiento que crea con otros: la negritud, y que tan polémico luego se vuelve para él y Fanon, quienes indistintamente reconocen no haberse constituido para apresar al negro en su color, sino como una etapa necesaria de su emancipación, de su desintoxicación, pues ¿no es ni torre ni catedral?, idea que repitieran ambos.

Otro de los textos esenciales es su Discurso sobre el colonialismo, una alabada a la crítica al eurocentrismo y al humanismo abstracto europeo ya a inicios de los cincuenta, justo cuando se anticipa la crisis de la ciencia europea, de Europa, y las miradas de los intelectuales salen del viejo continente, van al sur, y, en este caso, Césaire y luego Fanon, enuncian el punto de vista del esclavo expresado de forma consonante con la razón europea, para mostrar inevitablemente sus silencios, sus límites, y su racismo. Para Césaire Europa es una civilización decadente, enferma, moribunda, que decide cerrar los ojos a sus problemas cruciales: el problema del proletariado y el colonial, mientras está llamada a comparecer ante el tribunal de la ¿razón?, de la ¿conciencia?. No se coloniza inocentemente, impunemente. ¿Europa es indefendible?, moral y espiritualmente ¿afirma Césaire. Y esta idea la describe luego Fanon acompañado de su fundamentada crítica en ese canto de guerra, en esa obertura que fueron Los condenados de la tierra.

La colonización, apunta Césaire, no es ni evangelización ni empresa filantrópica, se hace por piratas, aventureros, almacenistas y armadores, buscadores de oro y comerciantes como Cortés en México o Pizarro frente al Cuzco, acompañados del mayor racismo. Es una barbarie, es el nazismo del cual Europa se recupera tras la Segunda Guerra Mundial, solo que un fascismo que se ha absuelto en la historia, se ha justificado, porque había actuado contra pueblos no europeos, contra los negros traídos del África y explotados en las Antillas. A Hitler ¿afirma con fuerza Césaire? ¿lo que no se le perdona es el crimen contra el hombre blanco, la humillación del hombre blanco y el haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas?.[30] El discurso de Césaire, en

juego con el discurso cartesiano, es una respuesta desde el mundo colonizado, tras el inicio del período de posguerra y de guerra fría, al proyecto civilizatorio moderno europeo, buscando introducir un nuevo tipo de razón crítica que descansa en la ? claridad? que el sujeto colonizado tiene de la perversidad del proyecto civilizatorio europeo, como señala Nelson Maldonado Torres.[31]

Aquellos eran tiempos de departamentalización, de crítica al asimilacionismo, de incremento de prácticas racistas francesas en las Antillas, durante y posterior a la Segunda Guerra Mundial. A la crítica de Césaire a la enajenación cultural, a la mimesis y el ocultamiento, a la enfermedad y la esquizofrenia provocada por el proyecto moderno, se suma la constatación por otro de los grandes pensadores caribeños que inscribe una de las páginas más reconocidas en la crítica, la decolonización y el desmontaje del ideario colonial. Este fue Frantz Omar Fanon, martiniqueño, formado por Césaire y que sintiera la marca de su tez y viviera intensamente una vida en función de sus concepciones: la lucha contra el colonialismo y sus consecuencias más profundas, hasta hacer teoría emancipadora para el Tercer Mundo. Tal vez en él se de esa unidad entre teoría y praxis, o más bien la teoría que acompaña a la praxis revolucionaria, en franco desprecio por el intelectualismo y los intelectuales liberales europeos, cosa concedida a pocos en el siglo XX como tal vez a Antonio Gramsci o Ernesto Che Guevara.

Con su maestro aprendió que el colonialismo había dividido de forma maniquea al mundo entre blancos y negros y había inventado al negro como si el color fuera algo en sí, más allá de la noción provinciana surgida del colonizador, que al verse frente al otro, al ?descubierto? en las islas del Caribe en particular, daba por distinto, diferente, alter de su ego y lo comenzara a dibujar como inferior, salvaje, instintivo. Piel negra, máscaras blancas constituye una ?fenomenología? consciente, padecida, de la discriminación racial, de la condición de negro antillano, de la enajenación cultural generada por el colonialismo. Primero como esclavos, después como negros, se les hace víctima de la civilización y la cultura blanca, dice Fanon, con una forma precisa y elegante de escribir, llena de imágenes y frases que van a caracterizar su forma de diseccionar aquellos problemas candentes de la existencia caribeña y tercermundista. El negro y el blanco se complementan en una estrecha relación dialéctica, mientras el negro solo existe en la mente del blanco, pues el negro no existe, como el tema de la raza es un invento y una trampa. ?El negro no plantea el problema de ser negro, sino el de serlo para el blanco?.[32] El juego entre estas figuras en la obra del martiniqueño se da como en Hegel la relación amo-esclavo, a pesar de la peculiaridad del esclavo fanoniano.

Fanon va más allá, a lo esencial de la enajenación y la colonialidad que se impone con fuerza dominante. Al antillano se le obligó a hablar las grandes lenguas metropolitanas y se les balcanizó. Se les hizo aparentar ser blanco, blanquearse y ocultar su negritud de piel, para parecerse al hombre y la mujer, al concepto ?moderno? impuesto por el colonizador. ?El colonizado escapará tanto más y mejor de su selva cuanto más y mejor haga suyos los valores culturales de la metrópolis. Será tanto más blanco cuanto más rechace su negrura, su selva?[33] y haga suyo todos los arquetipos del europeo, que llegan paradójicamente ?hasta la negrofobia? y a su autoesclavización. Ello se le convierte en una patología, en una neurosis, que se expresa en el sujeto colonizado, no

ya solo en el negro antillano y así lo constata como médico luego en Argelia. Es que este sujeto, el colonizado, el negro de las islas del Caribe ha tenido desde la cuna, héroes literarios blancos, la princesa del cuento es blanca y las normas son francesas, ¿ leemos libros blancos y prejuicios blancos?[34] de modo que se detesta lo negro y para el inconciente colectivo, lo negro es feo, es el pecado, son las tinieblas y es lo inmoral. El negro se dibuja salvaje, carente de finura, incestuoso, fálico y un sensual incontenido. El blanco, sin embargo, es su opuesto, es sinónimo de belleza y de virtud, de la luz del día.

De un modo peculiar describe Fanon las relaciones entre ese par: colonizador-colonizado, amo-esclavo. Concedor de Hegel describe en opuestos que se excluyen y presuponen la realidad colonial. La oposición dialéctica entre el colono y el colonizado, entre el blanco y el negro, le permiten reflejar la realidad antillana y tercermundista. Es el esclavo negro que se reconoce en el amo y a su vez el colono blanco que enfrenta al colonizado negro mientras requiere de él. Son los contrarios en la unidad que se excluyen y presuponen, y es en esta lucha donde está la emancipación aunque el negro caribeño, traído a las plantaciones, es más dependiente del amo que el esclavo hegeliano.[35]

Los condenados de la tierra es un texto dado a uno de los conflictos que más provocara la consciencia europea, sobre todo francesa: la revolución argelina y la emancipación del Tercer Mundo. Su crítica es más amplia, va a las consecuencias del colonialismo, a las formas violentas, revolucionarias de emancipación del sujeto del cambio en el Tercer Mundo. Los condenados, se publica postmortem, con prefacio de Jean Paul Sartre[36] y es considerado su testamento revolucionario, el lugar donde expone toda su concepción revolucionaria y filosófica, su perspectiva crítica frente al colonialismo y la colonialidad que generara una periferia con sujetos que son los ¿condenados de la tierra?, el colonizado, el tercermundista, que habita en los márgenes de la historia, generado por la lógica misma del capital en los países colonizados o de la periferia. Estos difieren del proletariado, el sujeto revolucionario de Marx, y del lumpenproletario como elemento desclasado, marginalizado por el sistema de producción, pues en el mundo colonizado puede coincidir o acercarse, al sujeto de la revolución y la descolonización que destaca Fanon.

El sistema colonial es una realidad maniquea y de opuestos dialécticos: el colono y el colonizado. El colonizado tiene frente a sí una realidad que se repite de isla en isla y de colonia en colonia, en el Caribe, en África o Vietnam. A él ¿no le preocupan los universales, él se sabe semejante y afirma desenfrenadamente su necesidad como universal absoluto, mientras el colono utiliza sus fuerzas gendarmes y posee un poder absoluto sobre este?, lo demoniza, lo convierte en la otra figura, ¿una especie de quintaesencia del mal? en una fuerza maléfica y en portador de un mundo sin valores. Por ello, señala Fanon, el colonizado cobra consciencia de si y busca emanciparse. ¿ Descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono?. Descubre que su piel no vale más que la suya, bien sea indígena o negra, y que su mirada ya ¿no le fulmina, no le inmoviliza, así como que su voz no lo petrifica?. Ya no se turba ante su presencia. De ahí uno de los temas que se debaten en su obra, el de la violencia como consecuencia del mismo proceso que se describe, mientras la colonización como la descolonización son fenómenos violentos. Si el colono hizo al

colonizado sobre la base de la violencia sistemática, lo formó en esta práctica, la descolonización es la reivindicación misma del colonizado y jamás podrá venir de un entendimiento amigable. Si el colono ha hecho al colonizado sobre la base de la violencia del látigo y la bayoneta, los cañones y el poder, el proceso no puede ser otro que un proceso violento, de lucha armada que afectará al ser colonial y lo saca a la historia, como es la experiencia que vive en Argelia, Túnez, mientras participa del Ejército de Liberación Nacional Argelino.

Jean-Paul Sartre tuvo el privilegio de ser atendido por Fanon, ya muy enfermo, en Roma en 1961. De allí surgió la idea, como la conmoción del intelectual de izquierdas francés ¿uno de los pocos que se había opuesto públicamente a la situación provocada por Francia en Argelia?, de escribir el prefacio a Los condenados, llenando páginas de sentida crítica a Europa, a su abstracto humanismo. Ante la denuncia de Fanon, Sartre se puso del lado de la causa revolucionaria y exhortó a los europeos a leerlo, conminándoles a afrontar un espectáculo inesperado: el striptease del humanismo europeo inveterado que quedaba desnudo y nada hermoso y que era más que una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje en la que sus ternuras y su preciosismo justificaban las agresiones europeas. Sartre escribe lleno de ímpetu pues los europeos están siendo descolonizados en la medida que les ¿están extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros?.[37]

Al morir Fanon en diciembre de 1961, Sartre da a conocer uno de los escritos más radicales y críticos del eurocentrismo. ¿Europeos, abran este libro, penetren en él? Fanon explica a sus hermanos cómo somos y les descubre el mecanismo de nuestras enajenaciones: aprovéchenlo para revelarse a ustedes mismos en su verdad de objetos. Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que conozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos? Lean a Fanon: comprenderán que, en el momento de impotencia, la locura homicida es el inconsciente colectivo de los colonizados? Nuestros caros valores pierden sus alas; si los contemplamos de cerca, no encontraremos uno solo que no esté manchado de sangre?Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente, que éramos los sujetos de la historia y que ahora somos sus objetos. La relación de fuerzas se ha invertido, la descolonización está en camino.?[38]

Son las revoluciones del Tercer Mundo, los movimientos de liberación nacional en Asia, África y América Latina, las que reubican a un sujeto del cambio en los países coloniales y miran críticamente a Europa, sumergida en la posguerra, en la crítica a todo el ideal que le había sustentado su condición de centro hegemónico. El colonialismo agoniza frente a las fuerzas críticas que se van a desatar. El nuevo sujeto es el colonizado, el tercermundista, el subdesarrollado, el negro, el otro invisibilizado en este nuevo desenvolverse de la historia. Son los damnés de la tierra (los condenados de la tierra[39]) que recolocan y regionalizan, categorías forjadas en otras experiencias históricas, como proletariado y lumpen-proletariado, subalternos y subalternidad de Antonio Gramsci, o subalternos y subalternidad colonial entre los teóricos de la poscolonialidad,[40] a quienes Césaire y Fanon dedican desvelo por libertarlos de la enajenación, ¿las costumbres, la retórica, las razones? cartesianas y empiristas inglesas, pues si se baja a las profundidades, a la esencia sumergida, submarina, de estas islas, se

encuentra al negro fundamental, al blanco criollo, al emigrante, al asiático, víctimas de la esclavitud de su piel, de su color unos y de los esquemas de la colonialidad todos.

Un periodista de La Jornada aseveraba que el Che Guevara se había conocido con Fanon en uno de sus viajes al África, antes de su muerte en diciembre de 1961, en esa suerte de la historia de poner juntos, por escaso tiempo, a quienes desde dos continentes del sur hacían revolución y teoría y removían precisamente los esquemas de la colonialidad moderna, habiendo abandonados los dos sus propios sitios de nacimiento. La posibilidad remota me ocupó tiempo. Sin embargo, los dos estaban unidos en un mundo fragmentado, por el afán del Sur que estremece al Norte, cargando en su talega valores vencidos. Los dos fueron médicos y defensores de un hombre nuevo, revolucionarios esenciales de los nuevos tiempos, estandartes de la emancipación humana. El Che aclamaba en La Habana por una universidad pintada de negro, de blanco, de mulato, de obrero, por un hombre nuevo y Fanon luchaba a ocultas entre los argelinos, daba charlas de marxismo y gritaba a voz plena la discriminación por el color, la invención del color, la situación del Tercer Mundo. Si el suceso no fue real, ha sido la historia la que los ha puesto juntos, en el mismo tiempo, para ayudarnos a deshacer la colonialidad.

Notas y referencias bibliográficas:

---

[1] Pichón. A memoir. Race and Revolution in Castro's Cuba (Pichón. Raza y revolución en la Cuba de Castro), de Carlos Moore, fue presentado el pasado 15 de noviembre de 2008 en la Feria del Libro de Miami, y en otros escenarios en los Estados Unidos. El texto refiere el tema de la discriminación racial desde perspectivas críticas a la política de la revolución, en evidente exageración.

[2] Si bien mantendremos el referente de los estudios poscoloniales como una de las corrientes críticas actuales que generan el debate sobre el tema de la raza para referir en nuestro caso el tema del negro en el pensamiento caribeño, esta perspectiva teórica tiene en el texto de E. Said, Orientalismo, uno de sus referentes iniciales. Sin embargo, los debates que luego suscita hacen valer que el colonialismo no es un modelo estático de relaciones, en las que el poder y el discurso pertenecen solamente al colonizador, sino que en los colonizados ha habido resistencia que como el propio Said afirmara luego, al asumir la crítica a su Orientalismo, que casi siempre "en la mayoría de los casos," ha triunfado?. (Edward Said. Cultura e imperialismo. Barcelona: Anagrama, 1996).

[3] Anibal Quijano. "Colonialidad del poder y clasificación social". En: El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 94.

[4] El grupo modernidad / colonialidad fue constituido por intelectuales latinoamericanos a inicios de 2000. Entre sus diversas publicaciones puede verse: El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, obra citada, donde se ofrece una adecuada orientación al lector.

[5] Ver 'Livingstone'. En: José Martí. Obras Completas, t. 19, pp. 35-39.

[6] Idem.

[7] José Martí. OC. t. 22 p. 189.

[8] Hace precisamente cien años que se fundara en Cuba el Partido Independiente de Color (1908), formado por activistas negros y mulatos que se oponían al racismo persistente en la república inaugurada en 1902. La esclavitud y el colonialismo dejaban la herencia de la dura marca de las razas, del racismo, mientras antiguos combatientes mambises junto con una población humilde, fundamentalmente negra, crea el PIC. Se les acusa de racistas, se les declara ilegales mediante la Enmienda Morúa a la Ley Electoral, y durante seis meses en 1910, se mantuvo presos a dirigentes y activistas del PIC. Hostigados e impedidos de utilizar la vía electoral, optaron por lanzarse a una protesta armada el 20 de mayo de 1912, a 10 años de la República. El gobierno de José Miguel Gómez movilizó a miles de soldados contra ellos, con una sucia campaña de prensa que les satanizaba. Sus líderes Estenoz e Ivonet fueron asesinados y alrededor de tres mil cubanos no blancos, la mayoría en la provincia de Oriente, en lo que fuera según nota de prensa 'una carnicería en el monte'. La 'guerrita del 12' &oac

## Estudios sobre Pensamiento Cubano

<http://revista.filosofia.cu/pensamientoc.php?id=554>

**Título: La angustia de Rubén Martínez Villena. Las relaciones entre el primer Partido Comunista de Cuba y la III Internacional. 1927-1934**

**Autor(es): Orlando Cruz Capote**

**Fecha de publicación: 01 de Junio de 2009**

**? La Revolución es una ciencia profunda, difícil y complicada (...)?**

**Vladimir Ilich Lenin**

**? La Revolución (...) es una causa grande y pavorosa y no un juego para diletantes o aventura romántica.?**

**Antonio Gramsci**

Cuando ya se escuchan disímiles voces en foros científicos y se escriben variados artículos, ensayos y libros al interior y exterior de Cuba, acerca de la urgencia de restablecer constructivamente, aunque sin obviar errores e insuficiencias, la historia y la teoría del socialismo - sus ideas y las prácticas ejercidas - [2] se hace necesario introducir en el debate y la polémica de las ciencias sociales y/o humanísticas otras visiones críticas, basadas en un novedoso material fáctico e interpretativo, que continúen esta tarea con el objetivo de mostrar en su dimensión adecuada ese difícil, complejo y contradictorio decursar histórico. Más que todo se debe participar en la discusión con el diáfano propósito de ayudar en la aproximación a la verdad y no al extravío de la memoria histórica. En este sentido es ineludible recuperar la historia de la etapa fundacional del marxismo y el leninismo en Cuba [3] en sus relaciones con el movimiento comunista internacional y latinoamericano.

Después del derrumbe del socialismo este-europeo y de la Unión Soviética , entre 1989 y 1991, respectivamente, [4] la clase burguesa transnacionalizada, neoconservadora y neoliberal, así como los sectores de la derecha de distinto espectro y sus tanques pensantes (Thins Tanks) desataron una campaña denigrante contra la praxis socialista con el fin supremo de enterrar y olvidar, junto al auto-llamado ?socialismo real? - término exclusivo y exclusivista -, a la teoría marxista, a todos los pensadores de esta escuela y también a los partidarios del pensamiento social crítico. Sobre todo trataron de borrar de la mente de las personas, a escala global, las experiencias acometidas en los distintos países en que éste había triunfado y que se construía de disímiles formas y con diferentes contenidos, [5] en las que sus éxitos y derrotas, principalmente estas últimas, fueron atribuidas completamente a todas las lecturas y elaboraciones de esta cosmovisión del mundo, concepción materialista de la historia, metodología científica, filosofía de la praxis y guía para la acción, lógica y dialéctica, sin realizar una distinción de las diversas corrientes y tendencias que no siempre la representaron dignamente, ni en su letra y mucho menos en su espíritu. La arremetida reaccionaria fue de tal envergadura que muchos se confundieron, otros desertaron y traicionaron, coincidiendo algunos con tales hipótesis y ?tesis? cayendo en la trampa de desacralizar y desmitificar, aunque el objetivo era la desacreditación, a la teoría y la práctica más

reflexiva, crítica-transformativa y revolucionaria de la historia, debido también a su carácter socioclasista, internacionalista y solidario, ético y humanista universal. [6] Y esa propensión crítica también se hizo extensiva en América Latina y Cuba, cuando los estudios marxista-leninistas parecieron perder su hegemonía en la educación, en la cultura científica y política, aunque se continuara haciendo profesión de fe en los mismos. También en ese espacio-tiempo se manifestaron otras preferencias teóricas, incluyendo al denominado marxismo occidental - bastante pudiente en su teoría pero muy pobre en su práctica - y se asumieron acríticamente otras escuelas de pensamiento, corrientes y tendencias, en muchos casos eclécticas. El distanciamiento se hizo más evidente cuando algunas de las agendas de discusión teórica sobre muchas disciplinas de las ciencias sociales, incluida la filosofía, parecían impuestas desde el exterior por las modas postmodernistas, [7] el pensamiento único, el fin

de la historia, de las ideologías y las utopías, [8] predominando los estudios y los pensares empíricos, positivistas en esencia, o en su reverso, una teoría abstracta y analítica muy alejada de los problemas sociales y políticos de las sociedades contemporáneas.

A la sazón, no se realizó una ?revisión? muy seria y madura sobre ese movimiento comunista en el mundo, en Latinoamérica y en Cuba. Hubo además otras tendencias, como aquellas que se parapetaron tras las variadas asimilaciones y lecturas de un viejo marxismo denominado por algunos como pro-soviético y manualístico, pero que era y sigue siendo ante todo esquemático, reduccionista, sesgado y escolástico, sin lograr distinguir las obras que no eran precisamente de ese corte, elaboradas por una pléyade de importantes científicos sociales marxistas y leninistas de los ex-países socialistas y otros teóricos muy afines a las mismas en las más disímiles latitudes geográficas.

Parecía ser la hora de poner en la picota pública los desastres y los naufragios. Algunos historiadores, filósofos, sociólogos, sicólogos sociales, antropólogos y etnólogos del patio y de la región destacaron a otras figuras políticas y procesos socioeconómicos e ideopolíticos de la historia nacional y regional, objetivos legítimos y necesarios, pero también se ocultaron, se subestimaron y se criticaron fuertemente por otros estudiosos e investigadores a aquellas figuras y proyectos que pertenecían a las fuerzas de la izquierda más radical. Se contrapusieron personalidades y procesos, en los que algunos de ellos parecieron perder su verdadero lugar en la larga historia de las luchas emancipatorias nacional-antiimperialistas y socioclasistas.

Hoy no puede existir un Socialismo del Siglo XXI, en el Siglo XXI o para el Siglo XXI, sin una investigación seria de la historia de las ideas y las prácticas del socialismo del pasado que, inexorablemente, se reflejan en el presente y se proyectan hacia el futuro. Cualquier abandono, por desidia e ignorancia, de lo que ocurrió y de lo que ocurre en el plano de las ideas y las prácticas socialistas podría ser un terrible boomerang que nos golpee una y otra vez. ¿O es que acaso la experiencia socialista cubana, así como la China, la vietnamita, la coreana del norte y la laosiana, con todas las limitaciones que podamos advertir en ellas, no provienen del siglo XX y se relanzan hacia el XXI?



Los procesos revolucionarios en América Latina, con sus diferentes matices, como la Venezuela Bolivariana de Hugo Rafael Chávez Frías, la Bolivia del líder social Evo Morales, el Ecuador del presidente Rafael Correa y la Nicaragua del sandinista Daniel Ortega son herederos, por muchas rupturas definitivas que se pronuncien, quiéranlo o no, de las elaboraciones y la praxis socialistas de las dos centurias anteriores, desde la elaboración del Manifiesto Comunista en 1848 y el primer ensayo obrero-revolucionario en el poder, la Comuna de París en 1871.

Las lecciones, enseñanzas y experiencias históricas no están para ser obviadas sino para ser aprendidas, comprendidas y aprehendidas, además de proceder a su revisión cuidadosa y rigurosa, con la pretensión de criticarlas constructivamente, así como para re-crear y re-inventar algunas de sus partes teórica-metodológicas, hasta reactualizar y eliminar aquello que ya no nos sirve porque el tiempo y las nuevas circunstancias rebasaron los conceptos y los accionares establecidos. Lo que sería contraproducente es que nos demos el lujo de que se repitan los decepcionantes acontecimientos socialistas euro-orientales del siglo XX, por no conocer lo que sucedió realmente en aquellas experiencias históricas.

Al unísono, hoy es necesario apoderarse, realísimamente, el tan polémico debate sobre como asumir, respetar y desplegar, con toda la intensidad posible, la inevitable presencia de la emergencia de la diversidad sociocultural, nacional, étnica, racial, de género, etárea, de opciones sexuales, diferencias regionales y locales, etc., de los diferentes movimientos sociales y políticos. [9] Porque todos ellos son signos de la complejidad del sujeto social-popular múltiple contemporáneo. El reconocimiento de las diferencias deviene punto de partida para aceptar la diversidad, siendo la Identidad el punto inicial para aceptar la misma. Y estos ya no pueden ser dicotómicos o antagónicos, simple y llanamente, sino que la mayoría coexisten y urgen de la promoción de interacciones, relaciones sociales basadas en el respeto mutuo, el razonamiento, el fortalecimiento del tejido asociativo, la aportación constructiva y la coherencia ética. [10]

Esa ética de la articulación se construye sobre la base del aprendizaje y desarrollo de la capacidad dialógica, disposición a construir juntos desde saberles, cosmologías y experiencias de acumulación y confrontación distintas, de potenciar identidades y subjetividades hasta el infinito. Es un enfoque ético-político que reconoce la multiplicidad y diversidad del sujeto social alternativo, de sus diferentes conceptualizaciones teóricas y aquellas que se producen desde el sentido común, por la legitimidad de epistemes y de reconocer que nadie en absoluto tiene la verdad absoluta. Donde estén representados el conjunto de demandas emancipatorias y libertarias, independientemente de las tendencias cosmovisivas ensayadas y, hasta confrontadas. [11]

Las alternativas prácticas-transformativas de los tradicionales y nuevos movimientos sociales y políticos, fracasarán si no existe un pensamiento teórico alternativo para ir construyendo, en paralelo, ese socialismo necesario e imprescindible. ¿Sin teoría revolucionaria tampoco puede haber movimiento revolucionario?, [12] continuaría expresando Vladimir Ilich Lenin si estuviera hoy con nosotros.

Algunos antecedentes necesarios.

Al escribir la historia del movimiento comunista latinoamericano y, específicamente, del cubano debemos analizar obligatoriamente la ascendencia real que tuvo sobre estos la III Internacional (Internacional Comunista, IC o KOMINTERN) fundada entre el 2 y el 6 de marzo de 1919, en Moscú, por los bolcheviques rusos y los comunistas de otros países - la mayoría de ellos ex-miembros de los partidos socialdemócratas que se separaron de la II Internacional, por su traición oportunista y socialchovinista -, [13] y por iniciativa del líder del primer Estado socialista del mundo, Vladimir Ilich Lenin que la dirigió hasta su muerte en 1924. A su vez, la Internacional Comunista se auto-disolvió en mayo de 1943. [14] Anteriormente, algunos importantes acontecimientos internacionales y regionales habían repercutido en las luchas nacionales del subcontinente latinoamericano, nos referimos a la Revolución Mexicana (1910-1917), el triunfo de la Revolución Socialista en la Rusia de los Zares, en 1917 y el Movimiento por la Reforma Universitaria de Córdoba, Argentina, en 1918. La influencia de la IC abarcó la mayoría de las soluciones teóricas y prácticas que elaboraron los primeros marxistas y comunistas de la región latinoamericana y caribeña, [15] así como los impactos ineludibles, directos e indirectos, sobre el amplio espectro de las fuerzas de izquierda del continente y, en especial, de Nuestra América. [16] La labor más positiva de la KOMINTERN fue la de darle forma organizativa y de acción definitiva a ese movimiento socialista y comunista en ciernes, de consolidarlo, relacionarlo y depurarlo de sus enemigos externos, encaminarlo e impulsarlo a mayores empeños y conquistas teóricas y prácticas. Pero, además, difundió el marxismo y el leninismo, así como la experiencia de la Gran Revolución Socialista de Octubre, profundizó en el pensamiento y el accionar antiimperialista e internacionalista en el seno del movimiento revolucionario mundial, denunció y desenmascaró las corrientes oportunistas y revisionistas, reformistas y anarquistas, anarcosindicalistas y trotskistas en el seno del movimiento obrero y comunista internacional, ayudó a la educación ideológica y política de la clase obrera, la campesina, las masas trabajadoras manuales e intelectuales, el estudiantado, etc. Esa fue su gran misión histórica. [17]

Sin embargo, no se deben ignorar las semejanzas y diferencias entre las historias de la IC y el movimiento comunista latinoamericano y caribeño que tienen como premisas, primero, el impulso inicial y vital que significó la presencia de la KOMINTERN en la organización, las estructuras, en la construcción de los primeros programas políticos mínimos y máximos de los destacamentos comunistas, en las implementaciones acertadas o no de la teoría y la práctica, de las consumaciones en la estrategia y la táctica, de los métodos y acciones para organizar, dirigir, convocar y movilizar a la clase obrera y las masas populares por los caminos de la Revolución proletaria y socialista; segundo, las maneras independientes de interpretar y resolver por cada partido comunista fundado en esos años, las distintas problemáticas histórico concretas de sus países; tercero, las formas en que aplicaron creadoramente o no el marxismo y el leninismo que se recepcionó, sus percepciones y traducciones incluidas, [18] en las distintas etapas históricas, aportando al enriquecimiento del marxismo o copiando de aquellas versiones que resultaron ser las más esquemáticas y escolásticas. Sin embargo, es correcto reconocer que Carlos Marx y Federico Engels se conocieron a través de Vladimir Ilich Lenin, el teórico y práctico más traducido aunque también tardíamente, [19] sin subestimar las obras de José Stalin y sus seguidores. Y, cuarto, la colaboración teórico práctica entre los comunistas latinoamericanos, los cubanos y la III Internacional

se manifestó de diversos modos, con diferentes intensidades en la propia región, sus sub-regiones y en cada país en particular, confiriendo que todo este intercambio colaborativo estuvo contextualizado en los distintos momentos de la propia historia de la Internacional Comunista. [20]

En el transcurso del año 1925, la Internacional Comunista re-inicia una mirada diferente, diríamos más interesada, hacia la región latinoamericana [21] y se re-crea el Secretariado Latinoamericano, radicado en Moscú y, es fundado el Secretariado Sudamericano, con sede en Buenos Aires, Argentina. Más tarde, entre 1930-1931, surgió el Buró del Caribe, con su dirección en Nueva York, en los Estados Unidos de América, a instancia de las peticiones y necesidades de algunas delegaciones nacionales, en específico, las centroamericanas y caribeñas, en la Primera Conferencia de los Partidos Comunistas de América Latina realizada en Buenos Aires, Argentina, en 1929, cuando critican al Secretariado Sudamericano, por no atender de forma igual y adecuada a los destacamentos marxista-leninistas de los diferentes países y sus subregiones. [22]

El primer Partido Comunista de Cuba se funda en agosto de 1925. [23] Sus máximos inspiradores fueron Carlos Baliño [24] y Julio Antonio Mella. [25] Era, si se quiere apreciar de esta forma, una época de despertar político, pero con mayor pasión y voluntad revolucionaria que con conocimiento profundo de la teoría marxista y de las ideas socialistas. A pesar de las dificultades intrínsecas de una nueva organización que fue duramente golpeada desde sus inicios por la tiranía de Gerardo Machado (1925-1933) - recordar los procesos anticomunistas de 1925 y 1927-1928, respectivamente -, de las represalias, persecuciones, expulsiones (exilio obligado) y asesinatos de algunos de sus miembros, de la ilegalidad extrema impuesta y de la gran campaña anticomunista en su contra, el partido marxista-leninista cubano ya estuvo en recomposición desde finales de 1927, organizando sus células clandestinas y creciendo en número, organización, capacidad movilizativa y también en influencia política e ideológica, clímax aun prematuro que alcanza desde 1929, [26] y que adquiere otra dimensión, luego de la primera huelga general de masas revolucionaria efectuada el 20 de marzo, las manifestaciones obreras por el Primero de Mayo y los acontecimientos estudiantiles del 30 de septiembre, todas en el año 1930. [27]

El inigualable joven Julio Antonio Mella, el primer marxista orgánico de la Isla , desplegó su actividad herética e irreverente ante los ojos insólitos de los comunistas de la también denominada Casa Matriz, en el Kremlin, y sus seguidores en la región. No es que no tuviera dificultades mayores, ni que no sufriera incomprensiones por su apreciación y percepción creadora del marxismo y el leninismo, pero su actividad práctica fue exuberante y de un albedrío increíble. Luego de su sanción en el PCC, en 1925, por haber sido indisciplinado y, más que todo por contactar, durante su histórica huelga de hambre, con sectores sociales y políticos de las más diversas afiliaciones ideológicas - fue separado, provisionalmente, por dos años de las filas del PCC [28] -, el propio Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista (CEIC) de la III Internacional , le devolvía en 1927, la militancia que él había mantenido incólume, gracias en parte, por el apoyo de los comunistas latinoamericanos y mexicanos (hasta fue miembro y Secretario General del CC del Partido Comunista de México por un tiempo), pero más que todo porque no se sintió jamás castigado: no hubo nunca una declaración pública suya de queja y de molestia para con sus compañeros de lucha. [29] Su labor dirigente-fundacional durante esos años en la Liga Antiimperialista de las Américas (LADLA),

[30] la Asociación de Nuevos Emigrados Revolucionarios Cubanos (ANERC) y en el Comité Manos Fuera de Nicaragua (MANFUENIC); su paso como líder por varias organizaciones obreras y campesinas mexicanas; su presencia en el Congreso Mundial contra la Opresión Colonial y el Imperialismo, celebrado en Bruselas en 1927; su visita a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en los primeros meses de ese año; [31] su amistad inquebrantable con Rubén Martínez Villena y otros camaradas cubanos; sus escritos en el periódico de los comunistas mexicanos El Machete; [32] sus mensajes y manifiestos de apoyo a la lucha de los estudiantes, obreros, intelectuales y comunistas cubanos que enviaba clandestinamente a la Isla, lo muestran como un comunista pleno de acción y sin limitaciones. Aunque debe subrayarse que sí padeció las desavenencias y las miradas recelosas de algunos dirigentes comunistas propios, regionales e internacionales que se regían por las orientaciones emanadas de la Internacional Comunista y el PCUS.

Un hombre como él, que ya en 1924 escribía que "(?) No pretendemos implantar en nuestro medio copias serviles de revoluciones hechas por otros hombres en otros climas, (...) en algunos puntos no comprendemos ciertas transformaciones, en otros nuestro pensamiento es más avanzado, pero seríamos ciegos si negásemos el paso de avance dado por el hombre en el camino de su liberación (...)" [33] y, que en ese propio año expresaba: "(?) La causa del socialismo en general, es la causa del momento, en Cuba, en Rusia, en la India, en los Estados Unidos y en la China. En todas partes. El solo obstáculo es saberlo adaptar a la realidad del medio (...)", [34] entre otras ideas creadoras y originales posteriores, no podía pasar inadvertido para los dogmas y esquemas que estaban tratando de imponerse en el panorama del movimiento comunista internacional.

Pero sin contradecirnos hay que exponer que Mella solo enfrentó los primeros embates y amenazas provocadas por las luchas internas del Partido Comunista de la Unión Soviética, la KOMINTERN y su repercusión en la arena internacional. Por ejemplo, la presencia en el mencionado Congreso de Bruselas, en 1927, del líder de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), Víctor Raúl Haya de la Torre, [35] contrarió al comunista cubano y a otros latinoamericanos, incluyendo al Amauta peruano José Carlos Mariátegui, porque el representante del denominado "Koumintang latinoamericano" fue un invitado de última hora gracias a la iniciativa inconsulta de la IC, posiblemente de su Secretariado Latinoamericano, con sede en Moscú y del Secretariado Sudamericano (1925), con sede en Buenos Aires, bajo las égidas del comunista suizo Embert Droz (que estuvo en ese cargo hasta el año 1931) y del argentino Vittorio Codovilla, respectivamente. Sin embargo, el VI Congreso de la IC se celebra en junio de 1928 y es, en este conclave, en que se aprueba el Programa y los Estatutos de esa organización, consolidándose de una vez y para siempre la pretendida hegemonía y dominación del PCUS sobre el resto del movimiento comunista y obrero internacional. Asimismo también habría que recordar que León Trotsky es separado de las filas del PCUS en 1927 y expulsado de la URSS entre 1928-1929, por lo que estas y otras divergencias enconadas estaban aun, pudiera decirse, en sus inicios. Y Mella es asesinado en México, por sicarios del dictador Machado, el 10 de enero de 1929 (muriendo el 11 por la madrugada en el hospital), por lo que podemos apreciar que esa gran presión desde Moscú aun no era determinante.

Observando de forma analítica y profunda la época, es Rubén Martínez

Villena (1898-1934), [36] quien tiene ante sí la necesidad de conducir al PCC y confrontar, sin llegar a la escisión, a la KOMINTERN y sus órganos regionales, promoviendo un reacomodamiento y adecuación con sus lineamientos y directrices, porque este es el momento del enraizamiento del estalinismo en el movimiento comunista internacional y el inicio de los graves obstáculos para las iniciativas singulares y originales de los partidos comunistas y para el propio desarrollo creador de la teoría marxista y leninista. Y también porque es el instante histórico de un auge del movimiento revolucionario y social en Cuba que desencadenó en la Revolución del 33 coincidente, además, con los procesos revolucionarios de Nicaragua (1927-1933), El Salvador (1932) y Brasil (1924-1927-1930), entre otros. [37]

Rubén Martínez Villena, el contexto regional e internacional y la nueva batalla revolucionaria.

La vida, obra y accionar de Rubén Martínez Villena es de una continuidad nacional-patriótica, revolucionaria y comunista pero, al mismo tiempo, de una ruptura original, creadora y angustiosa. El es uno de los fundadores conjuntamente con Mella y otros camaradas de pensamiento y acción de la "década crítica", del "re-despertar de la conciencia nacional" y está presente en la Protesta de los 13, el Movimiento de Veteranos y Patriotas, la Falange de Acción Cubana, en el Grupo Minorista y, también, había sido secretario personal del sabio Don Fernando Ortiz, como lo sería después el insigne patriota e internacionalista Pablo de la Torriente Brau. Pero su angustia proviene, en parte, por su carácter sensible, enfermedad temprana y fatal (tuberculosis pulmonar y cerebral), su personalidad literaria-poética, grandes sentimientos y emociones personales y familiares, muchas veces incontrolables. Desde sus inicios puede verse esa contradicción en su vida: rompe sus poemas - pudo convertirse en uno de los paradigmas de la modernidad literaria latinoamericana, como lo insinuara la Premio Nobel de Literatura, la chilena Gabriela Mistral - para dedicarse por entero a la obra revolucionaria, porque en su polémica con algunos otros brillantes escritores de la época, Jorge Mañach por ejemplo, no encuentra otro camino para decidir por una u otra causa. En las encrucijadas de la historia Rubén es un hombre de decisiones drásticas y valientes, pero que dejaron en él la angustia de la renunciación poética y del rápido pero escabroso proceso de la asunción creativa del marxismo revolucionario. El mismo lo expresó de manera clara, decidida y, quizás, dramática: "(...) Hay una fuerza concentrada, colérica, expectante en el fondo sereno de mi organismo; hay algo que reclama una función oscura y formidable?", [38] y también "(...) Entre mi persona y mis asuntos particulares, (...) es decir entre mí mismo y todo lo que me era propiamente personal como individuo, ha habido en los últimos años una ancha circunferencia espinosa e inexpugnable, hecha de ocupaciones urgentes y cotidianas, de problemas, de luchas (...)". [39]

No se puede olvidar que Rubén Martínez Villena es el heredero más fiel del partido de Mella y Baliño. Ingresó en sus filas en 1927 y es cooptado para su Comité Central en 1928. Desde 1925 está presente en la Universidad Popular "José Martí", la Liga Anticlerical, la Liga Antiimperialista de Cuba y la de América [40] y es asesor jurídico o legal de la Confederación Nacional Obrera de Cuba (CNOC-agosto de 1925) y funge como secretario general del partido comunista, desde 1929, aunque nunca fue nombrado oficialmente como tal. Los prejuicios con respecto a los intelectuales, de procedencia acomodada, ya pesaron demasiado en su tiempo para que lo designen y el mismo

acepte estar al frente del partido. [41] Sin embargo, podemos afirmar que la mayoría de los manifiestos, directivas, decisiones y enunciados políticos del PCC y de la CNOC fueron redactados o aprobados por él. El partido, en la más absoluta clandestinidad, casi nunca pudo reunir plenamente a su Comité Central y tomar decisiones con todos sus miembros y, mucho menos, intentarlo con su máxima dirección porque hubieran caído en manos de los órganos represivos, hecho que sucedía muy a menudo en esos años. Como recordatorio podemos corroborar que, entre (...) agosto de 1931 y diciembre de 1932, la dirección del PCC de La Habana tuvo que ser sustituida en 10 ocasiones debido a las constantes detenciones de sus dirigentes, mientras el propio CC fue reconstituido en cinco oportunidades durante 1932. [42]

Lo que no hay duda es que la capacidad intelectual, preparación cultural y política de Rubén lo convirtió en el más indicado para enriquecer la teoría marxista y leninista desde las condiciones cubanas y latinoamericanas. Al mismo tiempo, por razones de su enfermedad y por las necesidades de los vínculos con la KOMINTERN, viajó a Moscú y a los EE.UU. (Villena estuvo fuera de Cuba desde el 30 de marzo de 1930 hasta el 13 de mayo de 1933), así como que, en otras ocasiones, estuvo recluso en casas de seguridad del propio partido, de la central sindical nacional, de amigos íntimos o consta internado en hospitales como en el sanatorio antituberculoso habanero La Esperanza. Y ese, al parecer descanso obligatorio, lo utilizó para recibir e intercambiar ideas con los obreros y revolucionarios, para leer y analizar mucha literatura marxista-leninista, necesarias para su labor de dirigente comunista y obrero teórico y práctico. Para ser justos, hay que hacer la salvedad de que no toda la documentación escrita y publicada por la dirección del Comité Central del PCC, puede atribuírsele a su intelecto, aunque también es cierto que desde los EE.UU. y la URSS (incluso en su paso por Berlín, donde sostuvo conversaciones con miembros de la dirección del PCC y de la IC) siguió muy de cerca los acontecimientos de la Isla e intervenía, siempre que le era posible, en los asuntos del partido y el movimiento obrero. Pero, la intensa lucha de Villena tiene que darse en el campo de las ideas, en especial, en el análisis y la readecuación de aquellas directivas y normativas que arribaban a la región latinoamericana y a Cuba de forma pre-elaboradas y pre-fabricadas por los órganos de la Internacional Comunista. Una mirada comparativa del Programa de Reivindicaciones de la CNOC de 1929, nos permite apreciar que estas son casi idénticas que las redactadas por la Confederación Sindical Latino Americana (CSLA), creada en mayo de 1929, que recibía su orientación desde la Internacional Sindical Roja. Los márgenes de maniobra para redactar un programa mínimo y máximo más genuinamente singular, particular o nacional eran muy limitados. Y eso va a suceder en otras ocasiones, aunque muchos preceptos generales elaborados en este documento y otros podían ser aceptados, más o menos, para el caso cubano. No obstante, se puede percibir una imposición desde arriba hacia abajo - el método de dirección verticalista y de ordeno y mando - en muchas de las orientaciones y documentos que circularon por órdenes de la IC en el panorama regional y mundial.

El segundo intelectual orgánico cubano, Rubén Martínez Villena, tiene ante sí, cuatro serios problemas que enfrentar en su actividad revolucionaria, en primer lugar, la crisis estructural del modelo de dominación neocolonial que le

fue impuesto a Cuba por los EE.UU., entre 1898 y 1902, [43] que desde ese momento se convertirían en rasgos concomitantes para el resto de su historia nacional (hasta 1959, aunque algunos de ellos no pudieron ser superados en los 50 años de Revolución): el

subdesarrollo, la deformación estructural, el atraso y la supeditación-dependencia hacia el poder capitalista-imperialista norteamericano; en segundo lugar, la crisis económica y financiera más aguda en la historia del sistema capitalista - el Crack de la Bolsa de Valores de Nueva York, en 1929 -, así como los reajustes en la política de los círculos de poder norteamericanos, para vigorizar al capitalismo monopolista de Estado (keynesianismo), como una vía de solución provisional a ese desajuste cíclico del modo de producción capitalista; en tercer lugar, y muy vinculado con el anterior, el replanteamiento de la política exterior estadounidense hacia el mundo - ante el peligro del avance apresurado, en el plano económico, financiero y territorial del nazi-fascismo - y la nueva mirada hacia América Latina y el Caribe, en la cual el presidente de esa nación, Franklin Delano Roosevelt proclamó el "New Deal" y la política del "Buen Vecino", lo que obligaba a un cambio de estrategia y táctica en las luchas sociales, antiimperialistas y populares; y, en cuarto lugar, Villena tiene que desafiar la línea política e ideológica de la KOMINTERN, como consecuencia de la celebración de su VI Congreso, celebrado entre el 17 de junio al 1ro de septiembre de 1928, reunión en que el PCC es aceptado-aprobado oficialmente como Sección Cubana.

Las normativas y directivas que se derivaron a partir de ese momento se convirtieron en verdaderos "ukases" de obligatorio cumplimiento para todas las secciones regionales y nacionales de la IC. [44] La Internacional Comunista se convirtió en el "Partido Comunista Mundial" [45] y se rigió por los principios de un centralismo democrático muy estaliniano y muy poco leninista, con respecto a sus secciones nacionales. Desde ese año se implanta la tesis de "clase contra clase", el reduccionismo obrerista o proletario, el sectarismo a ultranza, el enjuiciamiento negativo total de la pequeña burguesía, la prohibición de toda política de alianzas con otros partidos y agrupaciones, la imposibilidad de maniobras tácticas y el no establecimiento de compromisos con otras organizaciones políticas, principalmente las de izquierdas, que fueron declaradas como las más peligrosas, que incluían ellas mismas diversas clases, capas, grupos, sectores, estratos y segmentos sociales que podían ser trabajados y concientizados para la Revolución.

Aunque esta "higienización marxista-leninista" pueda avalarse de algún modo como de positiva, dada la necesidad de depurar de las filas comunistas a aquellos elementos oportunistas y revisionistas de toda laya, su aplicación extrema fue la muerte paulatina y final del Frente Único leninista. Los años 1928 y 1929 son el instante histórico del comienzo del afianzamiento del estalinismo - este proceso se está produciendo desde el fallecimiento de Lenin en 1924 - aunque éste tenga su enajenamiento total en el segundo lustro de 1930, con las grandes purgas y represiones en la Unión Soviética, así como el doloroso y contradictorio proceso de la colectivización forzosa llevada a cabo en el medio rural de ese país; el inusitado acuerdo firmado con la Alemania nazi en 1939: el Pacto Ribentrop-Molotov y las apropiaciones territoriales a Polonia y Finlandia, bajo el pretexto de la defensa de la URSS, pero que en realidad constituyeron una flagrante violación de las normas y del derecho internacional.

Las luchas internas en el PCUS fueron trasladadas al seno de la Internacional Comunista y a todo el movimiento comunista mundial. Todas las querellas contra León Trotski, [46] Lev B. Kamenev, Grigori E. Zinoviev, Karl B. Rádek, Nicolai Bujarin, entre otros muchos, tuvieron un final sombrío, fueron ejecutados por "traición a la patria y el socialismo". Otros intelectuales y dirigentes fueron separados de las filas del PCUS, algunos murieron en extrañas situaciones - el poeta Vladimir Maiyakovski y el líder

leningradense Serguei Mironovich Kírov, aparecieron suicidados o asesinados -; la paranoia política alcanzó no solo a las filas del Buró Político y del Comité Central, sino a los altos y medianos mandos militares. El líder de la Revolución Cubana, Fidel Castro en una reflexión realizada en enero del 2008, afirmó que "(...) Según me contaron los propios dirigentes de la URSS cuando visité ese gran país en abril de 1963, los combatientes revolucionarios rusos, curtidos en la lucha contra la intervención extranjera en virtud de la cual se enviaron tropas a combatir la revolución bolchevique, dejándola posteriormente bloqueada y aislada, habían establecido relaciones e intercambiado experiencias con los oficiales alemanes, de tradición militarista prusiana, humillados por el Tratado de Versalles, que puso fin a la Primera Guerra Mundial. Los servicios de Inteligencia de las SS introdujeron la intriga contra muchos que eran en su inmensa mayoría leales a la Revolución. Movido por una desconfianza que se tornó enfermiza, Stalin purgó a 3 de los 5 Mariscales, 13 de los 15 Comandantes de Ejército, 8 de los 9 Almirantes, 50 de los 57 Generales de Cuerpo de Ejército, 154 de los 186 Generales de División, el ciento por ciento de los Comisarios de Ejército y 25 de los 28 Comisarios de los Cuerpos de Ejército de la Unión Soviética, en los años que precedieron a la Gran Guerra Patria." [47]

Posterior al ya mencionado VI Congreso, la KOMINTERN, sus órganos de dirección y estructuras pasaron bajo un estricto control del PCUS, por lo que fue muy difusa y compleja la diferenciación para el movimiento comunista internacional de cuando debía y podía respaldar un acto estatal y político de Moscú y cuando estimar si debía o no adecuar esa política a los intereses nacionales y de una región en específico. Existió, además, una confusión evidente entre la política exterior del Estado soviético y la del movimiento comunista mundial, regional y por países que la propia dirección gubernamental soviética y su partido comunista ayudaron a concebir y propagar. Asimismo, en algunos documentos rectores se eliminaron los matices en las valoraciones objetivas de los estadios del desarrollo sociohistórico del capitalismo y de la dependencia existente en cada país en específico con respecto al capitalismo y al imperialismo mundial. En el caso latinoamericano y caribeño se enfatizaba que todas las naciones formaban parte del sistema colonial o semi-colonial - sin tener en cuenta que la mayoría de estos países habían alcanzado su independencia, aunque fuera formal, desde el siglo XIX - [48] y que se marchaba por el sendero de la recolonización, por lo tanto, no se hicieron distinciones entre los diferentes grados de supeditación económica y política: colonias, protectorados, semicolonias, países dependientes, etc., lo que años más tarde se denominaron países neocoloniales, del Tercer Mundo y periféricos. Igualmente se impusieron criterios de que en América Latina predominaban las relaciones feudales de producción y que la lucha esencial debía dirigirse contra esos rezagos pre-capitalistas y no contra el capitalismo-imperialista imperante a nivel internacional al cual cada país estaba vinculado por las relaciones de económicas, comerciales, financieras y de mercado y, de las cada vez más amplias inversiones de los capitales monopolistas extranjeros, entre los cuales los norteamericanos comenzaban a desplazar a los ingleses, los franceses, los holandeses y, hasta a los alemanes, estos últimos en un repunte vital entre 1929 y 1935, por la ola fascista que ocurría en ese país, así como la sucedida previamente en Italia. [49]

En la Primera Conferencia de los Partidos Comunistas de América Latina, celebrada del 1ro al 12 de junio de 1929, en Buenos Aires, Argentina, tales apreciaciones confusas y eclécticas están explícitamente redactadas en el "Proyecto de Tesis sobre el movimiento



revolucionario en América Latina? [50] que se discutió en la misma y que fue redactado, fundamentalmente, por el suizo Embert Droz, aunque de seguro apoyado por el argentino Vittorio Codovilla, entre otros líderes delegados y líderes latinoamericanos. Enmarcado, el dirigente del Secretariado Latinoamericano, en la corriente del llamado economismo-imperialista, que ya V. I. Lenin había combatido en su época, pero más que todo porque no tenía un conocimiento cabal sobre la realidad latinoamericana y caribeña, en parte porque las informaciones que enviaban a Moscú los partidos comunistas de la región tampoco eran muy fluidas y claras al respecto. El vacío teórico acerca del marxismo y los análisis in situ de la situación sociohistórica del hemisferio estaban aun en ciernes. No obstante, las valoraciones teóricas y prácticas del Secretariado Latinoamericano y el Sudamericano resultaron muy parciales y paradójicas, por no decir contradictorias, porque eran extraídas de los diferentes estudios y los análisis que la propia Internacional Comunista y su Comité Ejecutivo de Internacional Comunista (CEIC) realizaban sobre naciones-países bases como la India , China, Egipto e Indonesia, [51] cuyas conclusiones eran traspoladas mecánicamente al subcontinente. Ello conllevó a estrategias, tácticas y métodos de lucha errados. En 1979, Carlos Rafael Rodríguez miembro del Buró Político del Partido Comunista de Cuba escribió que "(...) solo en mayo de 1969, cincuenta años después del II Congreso de la Internacional Comunista , vino a reconocerse en un texto donde se abordan colectivamente problemas del movimiento comunista, la diferencia en el desarrollo económico y social que distingue a América Latina de la mayoría de los países coloniales y semicoloniales de Asia y África?. [52]

Hubo, por lo tanto, una subordinación de los intereses singulares y particulares a los generales, a un sacrificio de las partes en el "altar" del todo - a veces a la inversa - lo que se reflejó en la supeditación y subestimación del problema nacional en América Latina y el Caribe, subsumido en la maximización de la lucha de clases, así como en la subvaloración de la lucha por la democracia, de la necesaria distinción entre las diferentes etnias (la constante emigración europea), los pueblos originarios - indígenas - y de los múltiples problemas raciales y el mestizaje en la región. Todo condujo a realizar análisis reduccionistas - el obrerismo a ultranza fue uno de ellos -, muy mecánicos y no dinámicos acerca de la realidad sociohistórica en que actuaban los destacamentos comunistas. En el afán de hacer cumplir el centralismo democrático, la KOMINTERN violó los principios de la colaboración y el internacionalismo proletario en el seno del movimiento comunista internacional. Las intromisiones fueron constantes, las sanciones pendieron sobre los líderes y las organizaciones todas, sí eran detectados desviaciones en la aplicación de las directrices y normativas teóricas, políticas e ideológicas de la Casa Matriz.

Villena y el PCC ante la nueva realidad histórica-política de Cuba desde 1927 hasta 1934.

En Cuba, estos son los años de la proliferación de numerosas y variadas organizaciones de izquierda, de las agrupaciones que fueron filiales del PC de Cuba, las nacionalistas-revolucionarias, las nacionalista-reformistas, así como de la derecha, de centro-derecha, las nacionalista-fascistoides y otras. Además es el instante de la reconstrucción del movimiento obrero, sindical y del propio partido comunista. En ese afán de restaurar al movimiento revolucionario, obrero y comunista de la brutal represión a que fue sometido por la tiranía machadista bajo los ordenes del imperialismo norteamericano, Rubén Martínez Villena en unión de otros viejos y nuevos luchadores como Fabio

Grobart, Ramón Nicolau, Joaquín Ordoqui, Higinio Ordoqui, Sarah Pascual, Blas Castillo, etc., re-organizaron a este desde sus propias bases y órganos de dirección en una lucha abierta contra las tendencias reformistas, anarcosindicalistas y trotskistas. Anteriormente, desde la Universidad Popular 'José Martí', había desarrollado una lucha ideológica contra los grupos apristas que, desde 1924, habían creado el Partido Aprista Cubano [53] y que, en 1925, tienen un repunte ideopolítico dado por la presencia de algunos exiliados peruanos en la Isla. [54] Al movimiento obrero y comunista le dieron, principalmente al último, una estructura clandestina y conspirativa de células compartidas en fábricas y barrios, creando facciones comunistas en otras organizaciones no afines y fundaron, además, Comités de Acción Conjunta, así como grupos de Pro-Unidad.

En 1927, se crea el Directorio Estudiantil Universitario contra la Prorroga de Poderes que luchó contra la pretensión del dictador Gerardo Machado de mantenerse en el poder por otros cuatro años. En un poco tiempo, Rubén Martínez Villena, Joaquín Ordoqui y Fabio Grobart crean la Liga Juvenil Comunista, en 1928, como mandato del primer congreso del partido. [55] En 1930, como hemos escrito en un pie de página, surgió Defensa Obrera Internacional (DOI), [56] filial del Socorro Rojo Internacional. El 30 de septiembre de ese mismo año, ante la manifestación y la muerte del estudiante Rafael Trejo - fueron heridos el intelectual Pablo de la Torriente Brau, el obrero Isidro Figueroa y detenido el profesor Juan Marinello -, se funda el Directorio Estudiantil Universitario del 30, más sustancial que el anterior y con un mayor peso en la política nacional. Su radicalismo no consistió en un nacionalismo-patriótico antiimperialista o en un anti-norteamericanismo esencial, sino en su tendencia nacionalista anti-plattista que se puso de manifiesto, específicamente, durante la mediación del embajador norteamericano Sumner Welles, desde su llegada en abril-mayo hasta septiembre-octubre de 1933. Entre sus filas, colmadas de combatientes heroicos, se mezclaron algunos elementos y sectores de derecha y otros no revolucionarios que se incluyeron en los cuerpos militares de autodefensa, como el 'Ejército Caribe' y 'Pro-Ley y Justicia' que, desde posiciones supuestamente de izquierda, en muchas ocasiones tomaron la justicia por su propia mano o equivocaron intencionadamente su accionar. Su participación en la represión, junto a las fuerzas de la policía y del ejército bajo el comando de Fulgencio Batista, en el entierro de las cenizas de Mella, el 29 de septiembre de 1933, fue un ejemplo de esta tendencia pro-derechista en su seno. [57] Inmediatamente y como respuesta de la izquierda más consciente del sector universitario se crea, el 3 de febrero de 1931, el Ala Izquierda Estudiantil (AIE). Ese mismo año surge la Liga de los Pioneros de Cuba, así como una organización femenina de cierto alcance nacional que logra, con las luchas por sus demandas que las féminas en la Isla conquisten el derecho ciudadano al voto en los procesos electorales. Pero Villena tiene que lidiar con otros problemas internos en el seno del movimiento obrero. Desde 1927 fue creada la Federación Cubana del Trabajo (FCT) y, en 1931, la Unión Federativa Obrera Nacional (UFON). Ambas organizaciones eran reformistas y practicaban el colaboracionismo de clases, fueron pro-patronales, anticomunistas y pro-yanquis. Sus dirigentes fueron Juan Arévalo, Luis Fabregat y Francisco Doménech, entre otros, muy vinculados a la American Federation of Labor (AFL) de los EE.UU. y, en específico, a la Confederación Obrera Pan Americana (COPA). El accionar antagónico de estas agrupaciones sindicales frente a las luchas clasistas más radicales adquirieron un significado más negativo porque, en estos años, es cuando el PCC y la CNOC confeccionaron 'El programa de lucha del Partido para el período de

histórico actual? [58] y, además, realizaron un viraje realista en su táctica clasista con respecto al trabajo organizativo, ideopolítico y social con los proletarios y los obreros agrícolas de los ingenios (centrales) azucareros, [59] comenzando a construir una organización nacional en este sector muy vinculado a los campesinos y los colonos que, en 1932, tiene su nominación, el Sindicato Nacional Obrero de la Industria Azucarera (SNOIA), [60] que va a desempeñar un enorme rol en las luchas proletarias inmediatas y mediatas en el país.

En ese instante, se sucede una aguda contradicción en medio de ese apogeo de la lucha revolucionaria y de las iniciativas para conquistar a todos los grupos y sectores explotados, excluidos y marginados de la sociedad cubana, cuando se introduce la idea en el Partido, en 1931, por parte del dirigente Martín Castellanos, quien había estado durante años en los EE.UU., acerca del ?derecho de la autodeterminación de los negros? y la creación de ?la franja norte de Oriente? que debía incluir una zona que abarcaba los municipios de Alto Songo, Baracoa, El Caney, Palma Soriano, el Cobre, San Luis y Guantánamo, y que tenía una masa de población negra de 257 573 negros, para el 58.25 % de la población de ese territorio. [61]

A pesar de que el PCC, había creado desde 1932, el Departamento Negro - cuyo primer responsable fue Sandalio Junco que, prácticamente, no lo dirigió, lo que a la larga le costó su expulsión del PCC -, para llevar adelante el combate contra la discriminación racial, organizar y llevar a cabo el cumplimiento de sus demandas con el fin de que fueran considerados, en igualdad de condiciones, partes integrantes de la nación cubana, esta consigna fue sancionada por el Comité Central del PCC en 1932 y ratificada en 1933. Aunque es de justicia señalar que existieron fuertes debates dentro del CC del PCC y sus bases acerca de su aprobación y que, prácticamente, se le dejaba a los propios ciudadanos negros decidir si deseaban crear esta franja. En esta idea y su posible aplicación práctica también influyó, no solo la concepción elaborada en los Estados del Sur del vecino norteamericano, sino la errónea concepción del Secretariado Latinoamericano de la IC acerca de que los negros constituían una nacionalidad (concepción estaliniana por esencia). [62] Dos años más tarde, después de las reuniones del Buró Político del 17 de abril de 1934 [63] hasta, finalmente, la celebración del VI Pleno del CC del PCC de octubre

## **Filosofando...**

<http://revista.filosofia.cu/filosofando.php?id=553>

**Título: La crisis de la cultura: una reflexión desde Ortega y Gasset**

**Autor(es): Ariel Pérez Lazo**

**Fecha de publicación: 01 de Junio de 2009**

Uno de los grandes temas del siglo XX ha sido el de la crisis de la cultura. Los antecedentes de tal preocupación teórica pueden hallarse en la obra de Augusto Comte quien pretendía superar las crisis política y social de las sociedades occidentales que amenazaban la continuidad de su civilización, si se hallaba una unidad entre los valores vigentes.

A la hora de abordar este tema se ha insistido en el temor de los pensadores liberales como John Stuart Mill y Herbert Spencer al intervencionismo estatal en las democracias. De igual modo, se ha hecho énfasis en las ideas de Nietzsche sobre la incongruencia entre los valores morales derivados del cristianismo y la concepción del mundo moderna, causa de su crisis cultural.

No faltaron interpretaciones a la crisis de la cultura entendiendo a la modernidad como decadencia como en el caso de Nikolai Berdiaev quien consideraba que la crisis acaecida a comienzos del siglo XX era sólo el cumplimiento de la ocurrida con la sociedad medieval. Occidente estaba en decadencia por la negación de los valores cristianos que lo fundaron, destruyéndose por esta negación el interés en la creación cultural al imbuir a los occidentales de un espíritu egoísta y práctico, antítesis del ascetismo que había permitido el desarrollo cultural.

Sin embargo, los genuinos teóricos de la crisis avizorada por Comte y Nietzsche serían otros entre éstos el filósofo alemán Max Scheler quien poco después de la primera guerra mundial, consideraba en grave crisis a Europa por su parlamentarismo que reproducía en el plano político las tesis derivadas del relativismo filosófico. En los parlamentos las leyes obedecían al criterio de la mayoría, no de la verdad. Esto, afirmaba Scheler conducía a restablecer aquella democracia que en la Antigüedad había condenado a Sócrates.

La más conocida reflexión sobre el tema de la crisis de la cultura sería hecha por el filósofo alemán Oswald Spengler. En su célebre obra *La decadencia de Occidente* planteaba que las culturas son irreductibles entre sí. Para Spengler no existían culturas superiores porque no hay valores absolutos.

Spengler sostuvo que la decadencia de las culturas se verificaba cuando habían realizado sus posibilidades iniciales, llevando a concepto o contenido cultural concreto lo que era una intuición en sus orígenes. Cuando la muchedumbre de posibilidades creativas de una cultura se ha realizado, ésta se anquilosa, se transforma en civilización.

A pesar de la enorme influencia intelectual de Spengler, José Ortega y Gasset sostuvo que la crisis sobrevenida a la cultura occidental es de un orden diferente a la planteada por el filósofo alemán.

Ortega y Gasset encontrará que la crisis es de orden europeo y su esclarecimiento lo llevará de la obra España invertebrada a La rebelión de las masas, de temática mundial. La homogeneidad de las sociedades europeas era tal que un problema sobrevenido en España lo hacía idéntico al resto del continente. La crisis habría de encontrarla en el desprecio que las elites intelectuales reciben en la Europa de la primera posguerra. Ningún otro autor lo ha mostrado con tanta precisión.

Para conocer qué entendió Ortega y Gasset por 'crisis de la cultura' es necesario examinar su concepto de cultura. La cultura es para Ortega 'autenticidad', es decir, el reconocimiento de los límites de la capacidad intelectual propia. El reconocimiento de estos límites, la actitud auténtica, explica por un lado la creación cultural, obra de las minorías intelectuales, por otro lado explica el aprendizaje de los contenidos culturales y por último, la posibilidad del avance de la sociedad al asumir una parte mayoritaria de ella los valores e ideas forjados por las minorías. La crisis de la cultura occidental es explicable a partir de su concepto de cultura como 'autenticidad'.

La cultura como «autenticidad»

Ya en su primera obra, *Meditaciones del Quijote*, definía a la cultura como la búsqueda de lo racional en la actividad humana. La cultura es la aspiración de dotar el conjunto de la actividad humana de sentido. La cultura nos proporciona objetos que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata. ([i])

Cultura es, asimismo, todo aquello que arroja claridad sobre la existencia. Es el momento de claridad no para sustituir la espontaneidad vital sino para asegurarla. ([ii] )  
Es además el cultivo dado a los actos espontáneos del hombre, de modo que toda necesidad si se la potencia llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura. ([iii])

La cultura es resultado de la libre capacidad humana sin que su actividad esté motivada por lo utilitario. Es la inversión del principio darwiniano de que la conducta biológica está orientada hacia la adaptación al medio, idea que además de Ortega sería expuesta por el biólogo Johannes von Uexkull. Es por esto que considera a la vida, entendida como interés en lo carente de utilidad, un valor imposible de reducir al de la cultura. Así afirma que no son los valores trascendentes los que dan sentido a la vida sino al revés, la admirable generosidad de esta que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella. ([iv])  
Por tanto, valora al hombre no por los principios a los que dedica su vida sino por esta intención previa de otorgarle sentido. Una cultura solo fracasará cuando ha perdido las raíces en la vitalidad que le dio origen.

En *Meditaciones del Quijote* Ortega expresa la fórmula «yo soy yo y mis circunstancias», donde la «circunstancia» es todo aquello que ayuda al hombre a decidir. El hombre solo posee su libertad, el resto de su humanidad lo constituyen sus aptitudes psíquicas, su medio, su pasado. La expresión «yo soy yo y mis circunstancias» nada tiene que ver con que he de adaptarme a estas. En efecto, 'circunstancia' comprende todo lo que es exterior al sujeto, no su cuerpo solo. ([v])

La libertad del hombre, sin embargo, consiste en aceptar o negar su destino. ¿quest;½;quest;Es esto un resto de determinismo en el pensamiento de Ortega? En Goethe desde dentro dirá que el destino es la decisión de escoger una vida concreta entre otras posibilidades. La única forma de tener un destino es la búsqueda íntima de este, la coincidencia del hombre consigo mismo, con sus ideas más íntimas y auténticas. Un acto solo es cultural cuando ofrece sentido a nuestra existencia, cuando la hace auténtica. El resto de los actos humanos cuando no son auténticos no son cultura, son mecanización.

La autenticidad es la fidelidad al destino personal. La circunstancia es lo que permite realizar mi destino que es una finalidad independiente del hombre. La autenticidad permite que el individuo pueda forjarse normas. Ahora, ¿quest;½;quest;cómo puede surgir la normatividad de la autenticidad; ¿quest;½;quest;cómo puede surgir una actitud ética que implica la obligación de sujetarse a normas, si lo que el individuo busca son sus más íntimos deseos?

«El destino ¿lo que vitalmente se tiene que ser - no se discute [...] Si lo aceptamos somos auténticos, si no lo aceptamos somos la [...] falsificación de nosotros mismos. El destino no consiste en hacer aquello que tenemos ganas de hacer, más bien muestra su riguroso perfil en la conciencia de tener que hacer aquello que no tenemos ganas» ([vi])

Ortega nos lo explica haciendo del imperativo de la autenticidad una ética material, es decir, un contenido con obligaciones a cumplir:([vii]) «No es que no se daba hacer lo que a uno le dé la gana, es que no se puede hacer sino lo que cada cuál tiene que hacer, tiene que ser». ([viii] )

La superación de la antinomia vida y cultura

Spengler había expuesto, en *La decadencia de Occidente*, que una cultura nace cuando algo limitado surge de lo ilimitado y perdurable. Esta idea guarda relación con la expuesta por Ortega sobre la libertad y el destino. Para Ortega la cultura surge cuando una colectividad selecciona una dentro de varias posibilidades de tener una vida en común. Para Spengler el nacimiento de la cultura se verifica cuando en una colectividad aparece un símbolo que prefigurará su evolución: una intuición pre-intelectual que identificó con el modo de sentir la extensión.([ix])

Aquí descubrimos el germen de la idea que Ortega desarrollará, esa de que la cultura es la vida de la que ha sido extraído su sentido. De ahí la importancia que le otorga a la filosofía, es esta la que ofrece una imagen o ¿sentido? del mundo. De ahí que la crisis de la filosofía corresponda a la crisis de la cultura.

En *El tema de nuestro tiempo* Ortega expondrá, en términos similares a los empleados por Spengler en *La decadencia de Occidente*, que la cultura solo pervive cuando continúa recibiendo el constante flujo vital de los sujetos. ([x]) Este flujo vital es el entusiasmo de la colectividad. Cuando los valores culturales adquieren un valor independiente de la sensibilidad colectiva y se contraponen a los deseos de los individuos, sobreviene la crisis de la cultura.

La crisis de la cultura occidental está en la subversión de sus valores. A sabiendas del origen vital de la razón se tomaron los valores racionales como si procedieran de una revelación. La cultura al culminar el siglo XIX se había convertido en una entidad ultravital que ocupaba en la estimación moderna el mismo puesto que antes (en los tiempos pre-modernos) ocupaba la beatitud.

El tema de nuestro tiempo esboza la crisis de la cultura. Ortega encuentra que existía al comenzar el siglo XX en Europa una concepción del mundo que negaba la realidad a lo que trascendiera al mundo material, mientras en la esfera moral había valores tan absolutos como aquellas realidades rechazadas. La crisis radica en la desproporción entre la concepción del mundo existente y los valores morales. Esta es la causa de la crisis de valores que encuentra en Occidente. En circunstancias catastróficas el hombre necesita de la fe en los valores trascendentes, la ausencia de esta fe explica la crisis.

Los valores trascendentes se encontraron en crisis en la primera posguerra del siglo XX. He ahí la naturaleza de la crisis que no se halla en circunstancias externas como la primera guerra mundial y las tensiones posbélicas dadas por la aparición del fascismo, el socialismo soviético, el sindicalismo y de la democracia de masas. La crisis política era resultado de una mayor, más honda, de naturaleza moral.

Para superar la crisis era necesaria la correspondencia entre la concepción del mundo y lo que entusiasma a la colectividad. Esta coherencia quedaría expresada en nuevos valores. Spengler poseyó una interpretación determinista de la cultura. Si una cultura no puede establecer nuevos valores cuando se ha adquirido la conciencia de la ineficacia de las ideas dominantes: ¿cómo podrá evitarse la decadencia? Para Spengler era inevitable. Sin embargo, para Ortega la decadencia solo ocurrirá si se cae en la vida inauténtica.

En El tema de nuestro tiempo expone que la cultura europea de su época estaba en contradicción con los verdaderos intereses de los individuos. Estos anhelos correspondían a lo que llamaba valores vitales. Vida en esta obra significa entusiasmo. Esto era lo que faltaba al europeo frente a los valores de su cultura. Por eso propone sustituirlos. No habrá de estar en los nuevos valores trascendentes, sino en la propia vida. En 1921, cuando escribió El tema de nuestro tiempo, consideraba que la crisis se debía al carácter ficticio de la cultura tradicional. La cultura occidental, como toda vieja cultura, arrastraba normas que han probado su insustancialidad. La cultura occidental requería urgentemente su reducción a lo auténtico. ([xi])

El racionalismo había vaciado a la cultura moderna occidental de su principal función: otorgar normas para la vida. El sentido y valor de la vida, que es por esencia presente actualidad, queda reducido a mero tránsito hacia un futuro utópico. ([xii])

La crisis es, por tanto, resultado de que no exista lugar para la moral en una concepción del mundo racionalista. Una concepción del mundo basada en las teorías propuestas por la investigación científica es siempre limitada. Como la ciencia es siempre una imagen provisional y fragmentaria del mundo, la ética deviene problemática. Al dejar la verdad en un futuro inalcanzable, se elimina toda normatividad. Se hace imposible construir

una ética sobre la base de la ciencia. Al quedar la ética divorciada de la ciencia el resultado es el abandono de la ética.

Ortega entendió por vida a la voluntad espontánea del sujeto y por cultura la adhesión hacia un valor independiente de esa voluntad espontánea. Esta independencia de la cultura frente a la vida o autenticidad explica que se le haya considerado como una contradicción irresoluble.

Ortega encuentra un modo de superar la antinomia entre vida y cultura al analizar la relación del individuo con las ideas. La posesión de la cultura solo será posible cuando el individuo esté en contacto con los problemas radicales que son los que dan lugar a las ideas. La cultura, por tanto, no puede poseerse pasivamente. Se establece aquí el conflicto entre ideas creadas para problemas auténticos y su recepción para individuos que no sienten estos problemas como suyos; es decir, para los cuales esta recepción de contenidos culturales no es una actitud auténtica. Vida y cultura coinciden con el concepto de autenticidad. Sin embargo, todos los individuos están obligados, por estar obligados a la autenticidad, a sentir como propios los problemas a los cuáles responden sus ideas.

He mostrado hasta aquí como Ortega ha llegado al concepto de autenticidad, esbozado desde los comienzos de su obra, y que la oposición que encontraba entre vida y cultura, una oposición que desde Nietzsche dominó al menos en la primera mitad del siglo XX, terminó por resultarle superada en el concepto de autenticidad. La oposición no está entre la vida y la cultura sino entre la falsa cultura y la auténtica; entre la cultura recibida, inauténtica, que no responde a los problemas reales de la época, y la que ha tomado contacto con estos problemas y creado el intento de solución.

La cultura es autenticidad y la vida es autenticidad. Ortega intenta responder con El tema de nuestro tiempo a La decadencia de Occidente. Encuentra como causa de la crisis que la cultura no es ya solución para los problemas del individuo. Esta crisis aparece por la carencia del talento para extraer del entusiasmo colectivo los valores culturales. Ortega explicó que «la cultura europea pretende ser la única fundada en razones y sin embargo no es ya sentida por su racionalidad, sino que se le adopta místicamente. El aparente triunfo de las fuerzas retrógradas se halla en que están libres de esa esencial contradicción».([xiii])

La diferencia de Ortega con Spéngler está en el rechazo al determinismo, presente en La decadencia de Occidente, de la conversión inevitable de la cultura en civilización. Para Ortega la alternativa al estado de cultura no es la llegada a la civilización; es por tanto necesario poner en marcha la inspiración para producir una nueva cultura.

Ortega rechaza la idea de que Occidente se halle en decadencia. No lo está si sus individuos sienten inferior a la suya toda vida pasada. Desde este dato Ortega podía concluir que existía en Occidente la estimación hacia los valores culturales del presente.

?quest;½;quest;La decadencia o la crisis de Occidente?



Ostwald Spengler, en la obra *El hombre y la técnica*, extenderá su análisis hacia lo que considera la crisis de Occidente, de la que señala como elemento importante que al comenzar el siglo XX: los jóvenes se dedican al deporte en vez de ocuparse en la creación tecnológica, es decir, los talentos se desvían de las ciencias prácticas.

Ortega, por otra parte, identificará la crisis occidental con una frase que es el título de su más conocida obra: *La rebelión de las masas*. La rebelión de las masas es un proceso que comienza con la actitud subversiva de las minorías a negarse a dirigirse a las masas. Esta negativa de las minorías intelectuales consiste en su falta de autenticidad, de estar en contacto con los problemas reales y por tanto de negarse a producir las normas e ideales de una nueva época. En efecto, son las minorías las encargadas de producir las nuevas normas de cada época. Y solo pueden lograrlo siendo auténticas.

Ortega no pretendía que fueran las mayorías las que produjeran los valores, lo sino que esto era la labor propia de las minorías. Un individuo que produjera estas normas automáticamente integraba estas minorías directoras que solo lo eran en el sentido de una dirección intelectual y no política como aparentemente pareciera ser.

La crisis de la cultura en Occidente es una crisis de autenticidad debido a la actitud de las masas respecto a las minorías. La crisis de la cultura según *La rebelión de las masas* consiste en que la historia europea aparece por primera vez entregada a la decisión del hombre vulgar. ([xiv])

Se trata de la actitud de insubordinación de las masas frente a las minorías directoras. Ortega expresaba que se había apoderado de la dirección social un tipo de hombre a quien no le interesan los principios de la civilización. ([xv]) El filósofo español parte de que la sociedad se halla compuesta por individuos calificados y por aquellos que carecen de calificación. La calificación no está dada por la instrucción sino por la actitud frente al conocimiento. El fenómeno que sirve de punto de partida para su análisis es el cambio de comienzos del siglo XX. Se trata de la aparición de las masas que pretenden suplantar la dirección intelectual sobre la sociedad, aquella que ya observamos se ejerce a partir de la formulación de normas e ideales de vida colectiva.

Este es el diagnóstico de la crisis de la cultura europea. Las masas que antes obedecían a las minorías en este orden, se han rebelado contra su dirección. No atienden a las normas creadas por las minorías, a las que corresponde la guía intelectual de la sociedad.

Ortega y Gasset parte de la división de la sociedad en masa y minoría. Esta división no está referida a clases sociales. La falta de proyectos para la vida colectiva que debían ser obra de las minorías es la causa de la crisis. La insuficiencia de los ideales anteriores, la pérdida de su vigencia, ha provocado la rebelión de las masas. La falta de ideales para conducir a la sociedad ha hecho creer a las masas que se puede vivir sin conducción.

Normalmente las masas tienden a no obedecer a los creadores y entusiastas de la cultura. Históricamente este problema, según Ortega, había sido resuelto por el modo de organización social que existiera hasta el advenimiento de la democracia a fines del siglo XIX, con la generalización del sufragio universal. Las minorías podían dirigir en

el pasado porque las masas no tenían a su disposición una vida cómoda. Con el desarrollo industrial y tecnológico estas tienen acceso a artículos que solo hubieran podido utilizar las minorías.

La igualdad política y la relativa igualdad económica ?resultado del desarrollo técnico-industrial? conducen a la pretensión de la igualdad en la capacidad y el papel directivo sobre la sociedad. En esto reside la crisis: en que las masas gozan de los placeres y utensilios inventados por las minorías de técnicos e inventores y que antes solo utilizaban los grupos selectos, y no solo de los materiales sino de los jurídicos y sociales. ([xvi])

Bajo la democracia del siglo XIX era posible la vida de las minorías. El respeto a la ley y a los derechos individuales no permitía que la mayoría limitara los derechos de la minoría. Además las masas elegían a los políticos profesionales. Con la llegada del siglo XX las masas se dispusieron a poner fin a su subordinación a las minorías políticas. Es este el aspecto político de la rebelión de las masas.

Ortega sin embargo, hace una distinción entre masa y lo que denomina hombre-masa. Hombre-masa es todo aquel individuo que no se valora a sí mismo, en bien o en mal, por razones a las que ha llegado, sino que se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás.([xvii])

Aquí puede observarse como el significado político ha dado paso a un significado filosófico. Las masas o mayorías no designan a una clase social sino a un comportamiento individual. Pertenecer a una clase social mayoritaria no implica comportarse necesariamente como «hombre-masa». Se trata de una actitud caracterizada por la falta de autenticidad, de individualidad.

Los hombres-masa son individuos que siguen los comportamientos colectivos sin razón propia alguna. La muchedumbre carece de razones para vivir. A diferencia de esta la minoría tiene un origen dado en coincidir con otros a partir de ideales. Las masas se definen por su posición ética. Comparemos esta definición del hombre-masa con su contraria, la del hombre selecto: no es aquel individuo que se cree superior a los demás sino que se exige más que los demás. ( [xviii] )

Lo que caracteriza al hombre-masa es que no se valora. No busca lo que lo puede caracterizar. Esta valoración es, en cambio, la que identifica a las minorías. La causa de la existencia de las masas en ese deseo de no tener razón.

Las masas se forman, pues, por su carencia de razones para el comportamiento individual o minoritario, por su voluntad de actuar sin mediaciones, a través de apetitos o deseos. Como afirma también María Cristina Pascerini, en Reflexiones sobre la crisis de la vida colectiva, en La rebelión de las masas para Ortega minoría y masa no tienen relación con la situación económica ni con el prestigio social.([xix])

Minoría es un concepto que designa aquel grupo que crea normas que son reconocidas por la mayoría. En la sociedad aparece la pérdida de la estimación por las mayorías hacia estas minorías intelectualmente directoras. Las masas quieren suplantar las

funciones de las minorías sin asumir la responsabilidad de tales funciones. Ortega cree imposible que la intelectualidad pueda ser sustituida por individuos incapacitados. En la nueva época se cree posible.

La crisis de la cultura o de la estimación social de su principio

Si reconstruimos la elaboración conceptual de Ortega, la autenticidad de los individuos sin calificación les llevaría a no pretender suplantar a aquellos individuos calificados. Esta calificación está dada no por la posesión de un título universitario sino por el carácter creador de las normas y principios antes vistos por estos individuos.

Habría, además del problema que plantea en la época de masas esta suplantación, un problema mucho mayor. Ortega lo describe del siguiente modo: «Habría quien se sienta sobrecogido por otros síntomas de barbarie emergente [...]? Para mí es este de la desproporción entre el provecho que el hombre medio recibe de la ciencia [...] y la gratitud que no le dedica». ([xx] )

?quest;½;iquest;Puede exigírsele a las masas semejante interés por la ciencia? ?  
quest;½;iquest;No es algo situado dentro de los límites del comportamiento normal que las mayorías presenten este desinterés hacia la alta cultura para hacer de esta actitud la característica principal de la crisis? Debemos entender que para Ortega la alta cultura no es en la época contemporánea un fragmento de la cultura, sino su principio. En los tiempos pre-modernos la cultura estaba constituida por otros principios de los que eran partícipes las mayorías; en la modernidad, según afirma, la ciencia constituye uno de estos principios fundamentales.

Para Ortega no existe una cultura distanciada de las masas en el plano pasivo o receptivo de esta. La cultura es creada por las minorías. Las masas, sin embargo, han de entusiasmarse por esta, asumir los principios de la cultura creados por las minorías. La base de esta idea es que la cultura es resultado del entusiasmo de la colectividad hacia determinados principios; cuando este entusiasmo falta, la cultura muere.

Lo paradójico del análisis de Ortega es que en una época que la mayoría de los pensadores creían en el inevitable progreso científico, Ortega consideró en peligro a la ciencia y a la técnica derivada de ésta. Así plantea que la ciencia no puede interesar si no continúa el entusiasmo por los principios generales de la cultura. Si se embotan este fervor, la técnica solo puede pervivir inercialmente, el tiempo que dure el impulso cultural que la creó. En efecto, la técnica «no es causa sui, sino precipitado útil, práctico de preocupaciones superfluas, imprácticas».([xxi])

La ciencia es resultado del intercambio racional de ideas, de fundamentar las opiniones en un orbe de verdades inteligibles, en una serie de razones que pueden ser expuestas a la discusión. Este intercambio de opiniones y razones fundamentadas no es el relativismo de la verdad que condenara Max Scheler, como primeramente veíamos, sino hacer de la razón el principio para la decisión pública sobre las opiniones. Aquí la razón se constituye en árbitro de las opiniones que se desea se constituyan en normas de toda la sociedad.

El problema de la rebelión de las masas, la actitud de acudir a la acción directa ? utilizando la frase típica del sindicalismo de Georges Sorel?, es decir, a imponer un criterio a la colectividad sin haberla persuadido antes de su razón, se constituye para Ortega en la crisis de la cultura. Al estar en crisis esta adhesión a fundamentar la opinión para pretender que sea aceptada por la colectividad, y acudir a la imposición, encuentra Ortega la crisis de la estimación colectiva del principio que hace posible a la ciencia.

## Epílogo

La cultura es un acto de fe de la colectividad hacia ciertas ideas. Cuando existe la falta de entusiasmo de la colectividad hacia ella, la cultura está en peligro de perecer. La ciencia necesita de la estimación de las masas, que estas se decidan a dotar adecuadamente a los investigadores y hombres de ciencia de los recursos que necesitan. El desinterés de las masas se muestra entre otros aspectos en la desestimación del trabajo científico, sobre todo hacia las ciencias puras de cuyos avances puede esperarse nuevas aplicaciones técnicas.

Aquí el rigor histórico no es tan importante como pudiera serlo aparentemente. No nos interesa demostrar si en los años treinta en Europa era cierta la frase de Ortega de que el hombre de ciencia se había convertido en el «nuevo paria social». Bastaría observar, como el propio Ortega señalara, que la ciencia no logra arrancar de las masas la estimación que el uso de sus resultados técnicos logra. Por tanto, el entusiasmo de las masas hacia la ciencia aplicada, hacia la técnica, no garantiza la supervivencia de la ciencia. Como tampoco podrá garantizarlo que las masas, como vemos hoy en día, asignen a través de los poderes públicos grandes cantidades de recursos a la investigación (estaría por demostrar si hacia las ciencias puras y no solo hacia las aplicadas). No bastan los recursos si la sociedad en su conjunto no está interesada en la actividad teórica y si tampoco le interesa el fundamento racional de sus opiniones a la hora de lograr la convivencia pública.

Aquí encontramos el factor que nos muestra cuán poco aristocrática es la concepción de Ortega sobre la cultura y su crisis. Para el criterio común, la alta cultura, la cultura intelectual y científica, es obra de una minoría a lo largo del tiempo histórico, minoría cuyo origen sociológico aparece como inexplicable. Ortega se manifiesta contra esta opinión trivial y considera a la actividad científica como resultado de la colectividad y no de «genialidades» aisladas. En principio, sin el interés de grandes cantidades de personas hacia la investigación científica pura, inútil, si no se busca el conocimiento por el valor que encierra en sí mismo, como respuesta a ciertas preguntas y, al contrario, se le busca por su utilidad técnica y material, la ciencia está en crisis y no hay por qué creer que individuos aislados concentren en sí mismos el escaso interés disperso en multitudes enteras.

La modernidad se ha encargado de construir el mito del sabio aislado que logra imponerse. Ortega nos revela el carácter mítico de esta idea. La historia es pródiga en pérdidas de hallazgos intelectuales.

## Notas

---

- [i] José Ortega y Gasset. *Obra*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, t I., p. 11.
- [ii] *Ob. cit.*, t I, p. 43.
- [iii] *Ob. cit.*, p. 11.
- [iv] *Ob. cit.*, t II, p. 888.
- [v] Julián Marías. *Ortega: circunstancia y vocación*, t I p. 385.
- [vi] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*, p. 94.
- [vii] Ignacio Sánchez Cámara. *Ortega y Gasset y la filosofía de los valores*, p. 169.
- [viii] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*, p. 53.
- [ix] *Ob. cit.*, p. 94.
- [x] Ostwald Spéngler. *La decadencia de Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1940, t I, p. 188.
- [xi] José Ortega y Gasset. *Obra*, t I, p. 265.
- [xii] *Ob. cit.*, t I, p. 169.
- [xiii] *Ob. cit.*, p. 865.
- [xiv] *Ob. cit.*, p. 864.
- [xv] José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*, p. 79.
- [xvi] *Ob. cit.*, p. 42-3.
- [xvii] *Ob. cit.*, p. 37-8.
- [xviii] *Ob. cit.*, p. 265.
- [xix] María Cristina Pascerini. «Reflexiones sobre la crisis colectiva en *La rebelión de las masas*, Una visión dantesca de la sociedad», en *Revista de Estudios Orteguianos*, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2001, p. 267.
- [xx] José Ortega y Gasset. *Obras*, t II, p. 866.
- [xxi] José Ortega y Gasset. *Ortega, La rebelión de las masas*, p. 50.

## A debate

<http://revista.filosofia.cu/debate.php?id=552>

**Título: Apuntes para el debate sobre el Diseño Curricular del Sistema Educativo Bolivariano**

**Autor(es): Johan Méndez-Reyes**

**Fecha de publicación: 01 de Junio de 2009**

### Resumen

El presente estudio tiene el propósito de analizar el documento que contempla el marco conceptual del Diseño Curricular del Sistema Educativo Bolivariano, desde la perspectiva de la teoría de la complejidad, la interculturalidad y la pedagógica latinoamericana. Es un estudio hermenéutico que confronta los fundamentos teóricos de la propuesta curricular con la obra de Edgar Morin, Luís Beltrán Prieto Figueroa, Simón Rodríguez, José Martí y Paulo Freire. A su vez, se presenta una propuesta para el Área de Aprendizaje: Filosofía, Ética y Sociedad, del Subsistema de Educación Secundaria, que procura incorporar la historia de las ideas latinoamericanas entre sus componentes. Del análisis realizado se concluye, que si bien es cierto que la nueva propuesta curricular intenta fundamentarse en una visión latinoamericanista de la realidad, olvida incorporar el pensamiento crítico latinoamericano en alguna de sus áreas de aprendizaje.

Palabras claves: Diseño Curricular del Sistema Educativo Bolivariano, teoría de la complejidad, interculturalidad, pedagógica latinoamericana, pensamiento crítico latinoamericano.

Notes on the New Curricular Design of the Bolivarian Educational System

### Abstract

The purpose of this study is to analyze the document that contemplates the conceptual frame for the Curricular Design of the Bolivarian Educational System, from the perspective of complexity theory, interculturality and Latin American pedagogy. It is a hermeneutical study that confronts the theoretical fundamentals of the curricular proposal with the works of Edgar Morin, Luis Beltran Prieto Figueroa, Simon Rodriguez, Jose Marti and Paulo Freire. At the same time, it presents a proposal for these areas of knowledge: Philosophy, Ethics and Society, of the High School Sub System, that intends to incorporate the history of Latin American ideas among its components. From the analysis, it is concluded that, while it is true that the new curricular proposal attempts to become grounded in a Latin American vision of reality, it forgets to incorporate critical Latin American thought in some of its knowledge areas.

Key Words: Curricular Design of the Bolivarian Educational System, Complexity theory, Interculuturality, Latin American Pedagogy, Latin American Critical Thought.

?Toda política académica refleja posiciones políticas ideológicas,

no hay política académica neutra; afirmar una política y sostener que ella es neutra es una contradicción. La academia que se declara neutra es ingenua porque su pretendida neutralidad es liberal;

(?) los que se declaran neutros son aquellos que promueven,

por ejemplo, una política académica elitista, que orienta el trabajo de la docencia y la investigación sobre la base de una política de élite, excluyente, que converge obviamente con su política más amplia de sectores sociales elitistas y que obedece a una actitud del poder de las clases dominantes.

Todo proyecto pedagógico es política y se encuentra empapado de ideología?

La discusión fundamental es política, tiene que ver con qué contenidos enseñar,

a quién, a favor de qué, de quién, contra qué, contra quién, cómo enseñar.?

Pablo Freire.

## Introducción

En el texto Diseño Curricular del Sistema Educativo Bolivariano, editado en septiembre del 2007, por el Ministerio del Poder Popular para la Educación, se recogen los fundamentos teóricos: políticos, pedagógicos y administrativos, propuestos como lineamientos que regirán la educación en la sociedad venezolana durante los próximos años.

Un proyecto de esta envergadura que atañe a la vida de la República, a inicios de esta centuria, necesariamente tiene que ser producto de un gran debate nacional, en virtud de que éste busca definir las bases sobre las que descansa la formación del ciudadano que los nuevos tiempos exigen. Es este el propósito que anima el análisis que se presenta a continuación.

Muchas han sido las voces que se levantan en contra de la propuesta del nuevo diseño curricular; algunas de ellas de agentes claramente definidos como opositores a ultranza del gobierno bolivariano que encabeza Hugo Chávez; otras, desde sectores universitarios, que alarman dadas las contradicciones conceptuales que confunden género y sexo, bien común y colectivismo, interculturalidad y educación bilingüe, entre otros. (SEMANARIO LUZ, 2008, Año 6 N° 310: 2) Además de las consabidas campañas de los medios de comunicación privados que se empeñan en proponer un patrón cultural y educativo discriminatorio, sexista, religioso, etc., etc.

La nueva propuesta curricular tiene ?el objetivo fundamental de darle direccionalidad a las políticas educativas en relación a los aspectos idiosincráticos, históricos, políticos para la formación del nuevo republicano y la nueva republicana, con apego a la Patria y con una clara identidad sociocultural, vinculada a las necesidades y realidades venezolanas, Latinoamérica y caribeñas?. (MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA EDUCACIÓN, 2007: 55); para lo cual busca nutrirse de la propuesta

pedagógica de Luís Beltrán Prieto Figueroa, Belén Sanjuán y Paulo Freire, y en el pensamiento filosófico de la teoría de la complejidad y de la interculturalidad. Además de estar sustentada en los principios de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999.

En el preámbulo de nuestra Carta Magna ?aprobada en referéndum popular con el 70% de los votos- se exponen los principios sobre los cuales se procura la instauración de una nueva República, en este sentido, se pretende

?establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y descentralizado, que consolide los valores de la libertad, la independencia, la paz, la solidaridad, el bien común, la integridad territorial, la convivencia y el imperio de la ley para esta y las futuras generaciones; asegure el derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la educación, a la justicia social y a la igualdad sin discriminación ni subordinación alguna; promueva la cooperación pacífica entre las naciones e impulse y consolide la integración latinoamericana de acuerdo con el principio de no intervención y autodeterminación de los pueblos, la garantía universal e indivisible de los derechos humanos, la democratización de la sociedad internacional, el desarme nuclear, el equilibrio ecológico y los bienes jurídicos ambientales como patrimonio común e irrenunciable de la humanidad. (ASAMBLEA NACIONAL, 1999: 3)

Estos principios, contemplados en el preámbulo constitucional, quedan expresamente expuestos en los fines y principios del marco conceptual del nuevo diseño curricular. Esbozados ?algunos de ellos- de la siguiente manera:

- La formación de un ser humano integral, social, solidario, crítico, creativo y autodidacta.
  - El fomento de los derechos humanos y el ejercicio de la cultura de la paz.
  - La participación democrática, protagónica y corresponsable, en igualdad de derechos, deberes y condiciones.
  - La formación y consolidación de actitudes y valores para la libertad, la independencia, la solidaridad, el bien común, la integridad territorial y la convivencia; de manera que se asegure el derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la educación, a la justicia y a la igualdad social, sin discriminaciones fundadas en la raza, el sexo, el credo, la condición social?
  - El fomento de una conciencia ambientalista para un desarrollo endógeno y sustentable.
  - El rescate de la memoria histórica, para el fortalecimiento de la identidad nacional.
  - El fortalecimiento y valoración de la interculturalidad y la diversidad cultural.
- (MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA EDUCACIÓN, 2007: 22-23)



Esta correspondencia entre los principios del preámbulo constitucional y los fines y principios del Sistema Educativo Bolivariano ¿presentado para la discusión- dejan sin efecto las críticas que pretenden descalificar -por inconstitucional- la propuesta curricular. Muchos de sus críticos se niegan a entender que el proyecto de país expresado en la Constitución, como imperativo categórico, necesariamente debe reflejarse en el nuevo diseño educativo. Por lo que sus cuestionamientos se convierten, más que en críticas al diseño curricular, en oposición franca al modelo de país que se aspira construir y que se expresa en la Constitución Nacional.

Son muchos los teóricos que han escrito al respecto. Entre los intelectuales latinoamericanos destaca la postura de Luís Beltrán Prieto Figueroa, quien en su obra *La Escuela Nueva en Venezuela*, considera que todo Estado responsable y con autoridad real asume como función suya la orientación general de la educación. Esa orientación expresa su doctrina política y en consecuencia, conforma la conciencia de sus ciudadanos. Cuando se está en una sociedad democrática, esa orientación general no debe responder a sectores y grupos de particulares sino al interés de las mayorías. Este deber del Estado no puede ser delegado en otras organizaciones particulares, porque ellas, tienden a favorecer sus propios intereses de grupo. Luego ¿sentencia Prieto- la educación como función pública, es función del Estado nacional. (PRIETO, 1940: 23)

Desde esta perspectiva política, le corresponde al Estado definir los principios y fines de la educación, retomando la tesis del Estado Docente. Entendiendo por ello, la filosofía que compromete a todo Estado a orientar su educación desde la perspectiva ideológica sobre la cual se fundamentan sus instituciones. De allí, que un Estado democrático, por imperativos políticos y sociales, necesariamente tendrá que propiciar una educación democrática, la cual debe estar orientada a la superación de la tradición excluyente, clasista, sexista, racista, eurocéntrica y judeocristiana que ha caracterizado la educación tradicional en Venezuela desde tiempos de la colonia, y que ha tenido como fundamento la racionalidad occidental surgida a raíz de la modernidad.

Hacia un nuevo saber.

En los actuales momentos se viene suscitando un apremiante debate en torno a las nefastas consecuencias que ha originado la hegemonía de la racionalidad occidental sobre el universo discursivo de las culturas que habitan sobre el planeta. Occidente ha sido y es portador de una racionalidad construida desde la negación del sujeto, que -en tiempos de globalización- ha constituido a las leyes del mercado en normas imperativas que deben regular la vida de los hombres y de la misma naturaleza, colocando a éste ¿al mercado- como valor supremo, en detrimento de la vida.

Son muchas las voces que se dan cita en esta discusión; el mismo occidente ha engendrado discursos que procuran una alternativa a la lógica que ha puesto en riesgo la posibilidad de que la vida sobre la Tierra continúe. Es así como se entiende la teoría de la complejidad, como una teoría fundada desde la afirmación rotunda de la vida, como una propuesta ética enfrentada a la cultura de la muerte. Y es precisamente así como se encuentra planteado en el marco conceptual del Diseño Curricular Bolivariano, cuando hace énfasis en la diversidad de universos discursivos que conforman la identidad del ser venezolano, reconociéndoles a los pueblos indígenas y afrodescendientes sus

naturalezas como sujetos históricos capaces de aprehender la realidad desde racionalidades diversas. (MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA EDUCACIÓN, 2007: 57)

Lo que se pone de manifiesto es el estar presente ante un proceso constructivo de un nuevo saber. Un saber que tiene como cimiento al sujeto, o mejor dicho a la vida del sujeto, es decir un saber construido desde una perspectiva ética. Para ello, se hace necesario:

¿trascender la enseñanza magistral o expositiva, transformándola para la elaboración en colectivo y considerando el contexto histórico y cultural; así como desaprender procesos de construcción de saberes individualistas y fragmentados, lo que implica un cambio de actitud, mentalidad y estructura de pensamiento que haga al nuevo republicano y la nueva republicana seres capaces de hacer frente a la complejidad de este mundo cambiante e intercultural. (MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA EDUCACIÓN, 2007: 43)

La propuesta epistemológica de la complejidad pone en tela de juicio a los ideales de conocimiento propios de la racionalidad clásica ¿surgida a la luz de la modernidad-, que fracciona la realidad en parcelas para luego ser abordadas por diversas disciplinas científicas las cuales han pretendido desentrañar los enigmas del mundo.

En el marco de esta nueva propuesta teórica planteada en el Diseño Curricular Bolivariano se busca articular los parcelamientos disciplinarios ¿quebrados por el pensamiento disgregador- a fin de construir un conocimiento multidimensional que se oponga a la supremacía de una ciencia sobre cualquier otra, a una omniracionalidad. Se trata, en principio, del reconocimiento de los lazos existentes entre las entidades que nuestro pensamiento debe necesariamente distinguir, pero no aislar entre sí.

En este sentido Edgar Morin nos dice ¿que el pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento?. (2004: 23) Esto hace necesario, ante todo, tomar conciencia de la naturaleza y de las consecuencias de los paradigmas que mutilan el conocimiento y desfiguran lo real. Se trata de la negación absoluta de cualquier dogma que disgregue, parcialice, aisle los objetos de sus ambientes, desvincule al observador de la cosa observada. Se trata de un punto de vista que cuenta con el mundo y reconoce al sujeto. Más aún, -dice Morin- la epistemología de la complejidad ¿presenta a uno y otro de manera recíproca e inseparable?. (2004: 64) ¿A partir de aquí ¿continúa el autor- el problema del sujeto que se nos impone no es un problema de subjetividad en el sentido degradado en el que este término significa contingencia y afectividad, sino que es la interrogación fundamental del sí sobre sí mismo, sobre la realidad y la verdad?. (MORIN, 1999: 111) Es un problema que tiene que ver con la naturaleza bio-antropológica y sociocultural del conocimiento.

En este punto del análisis se pueden sintetizar los elementos básicos del ideal de racionalidad compleja precisando que ha cambiando la noción de complejidad, que era entendida en sentido clásico como atributo indeseable de la realidad y se medía por el

grado de dificultad para la comprensión. Lo complejo estaba relacionado también con la incapacidad del sujeto para expresar mejor la realidad.

La nueva noción de lo complejo lo asume como atributo irreductible de la naturaleza de la cual el sujeto forma parte. Se enfatiza por ello, el carácter sistémico integrador de la naturaleza, no reducible al campo de ninguna disciplina especial. Desde el punto de vista metodológico el holismo tiene preeminencia sobre el reduccionismo.

En este mismo sentido se encuentra expreso ?en el Diseño Curricular Bolivariano- el reto que significa la aplicación de nuevos paradigmas epistemológicos en la educación, cuando en sus fundamentos teóricos se lee lo siguiente:

De allí que, la Educación Bolivariana tenga el reto de acabar con la estructura rígida del modelo educativo tradicional, el de las asignaturas compartimentadas, y promover el saber holístico, el intercambio de experiencias y una visión compleja de la realidad, que permita a todos los involucrados en el proceso educativo valorar otras alternativas de aprendizaje, tales como: aprendizaje experimental, transformacional, por descubrimiento y por proyectos. (MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA EDUCACIÓN, 2007: 43)

Esta nueva propuesta curricular- que sin lugar a dudas requiere, para su concreción, de una actitud de apertura por parte de los docentes- constituye un gran reto. Sobre todo si se toma en cuenta la tradición que pesa sobre el ejercicio profesional de organizar el conocimiento en disciplinas rígidas y bien delimitadas. Se requiere estar dispuestos a asumir una nueva perspectiva epistemológica.

Ciertamente muchos saberes han sucumbido ante la hegemonía de la epistemología moderna, pero hoy, cuando el ser humano se enfrenta a la real posibilidad de que la vida desaparezca sobre el planeta, se plantea una valoración de los aportes que desde otras perspectivas conocedoras engendran vida y no destrucción.

Por ello, cuando se lee entre las características del Diseño Curricular Bolivariano lo siguiente: ?Favorecer la inter y transdisciplinariedad; Se centra en el ser humano, en relación con su contexto sociocultural e histórico; Organiza los contenidos por áreas de aprendizaje y sus componentes; Respeta y promueve la diversidad cultural? (MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA EDUCACIÓN, 2007: 54), se está ante una propuesta curricular que asume la teoría de la complejidad como soporte epistemológico de sus planteamientos. Esto en virtud de que no es un secreto que el saber y la cultura occidentales de la modernidad han pretendido ?y de hecho han ejercido- un papel hegemónico con relación a otras culturas. El colonialismo primero, el neocolonialismo después y ahora la globalización de signo neoliberal han vinculado e instrumentalizado tales prácticas cognitivas y culturales hegemónicas.

El diálogo entre las diferentes culturas civilizatorias y entre sus respectivos saberes son componentes indispensables para la superación liberadora y emancipadora de la hegemonía occidental que aun hoy caracteriza la educación venezolana.

Rodríguez, Martí y Freire: hacia una teoría pedagógica latinoamericana.

Cuando en el campo internacional, el imperialismo avanza en sus políticas de apropiación de los territorios y recursos necesarios para afirmar la hegemonía de la burguesía norteamericana en el mundo, recurriendo a las invasiones y a las guerras, a la burda manipulación de los medios de comunicación masiva, a los proyectos económicos de corte neoliberal, a la instalación de bases militares, al chantaje de los organismos internacionales, en América latina se apuesta a la construcción de alternativas políticas, económicas, culturales y pedagógicas que se oponen a la hegemonía de los valores propagados por el imperio. Este proceso de emancipación se nutre de la experiencia liberadora de insignes pedagogos como: Rodríguez, Martí y Freire.

Los pueblos de América latina se enfrentan al reto de seguir construyendo una teoría crítica emancipatoria, frente al proyecto neoliberal. Aún cuando pueda parecer paradójico, se cree que es necesario afirmar los postulados pedagógicos de los intelectuales latinoamericanos haciendo el esfuerzo de radicalizar sus principios, en virtud de que el capitalismo ha acentuado su proyecto colonizador. La tarea de una teoría crítica hoy es más urgente que antes, en virtud de que más radical es el peligro inminente de destrucción de la vida, de la naturaleza y la creciente dificultad de superar la actual crisis de civilización. América latina se enfrenta a la expansión de una cultura y una ética que pretenden ahogar definitivamente las alternativas emancipatorias que se registran en el continente con abrumador apoyo popular. Sin embargo, esta tarea ha de ser creativa e innovadora, debe beber de las fuentes de los pedagogos latinoamericanos, e inspirados en sus ideales proponer ?a la luz del nuevo siglo y sus signos- respuestas a los retos que enfrenta la humanidad. Esto supone investigar con rigurosidad y sistematizar la riqueza enorme de experiencias de educación popular, con el compromiso de emancipar al ser humano de cualquier dominación.

Es así, y solo así, como se entiende la vigencia que Rodríguez, Martí y Freire, tienen en la construcción de un proyecto educativo nacional. Lo que implica que ante la exigencia de una ?formación republicana y para el trabajo? (RODRÍGUEZ, 2001), formulada por Simón Rodríguez, se tiene que ser capaz de llenarla de nuevos contenidos, adaptándola a la propuesta política de construir una democracia verdaderamente participativa y protagónica, en la cual el pueblo sea el sujeto de su propio desarrollo y emancipación, y que se forme en la urgencia de la solidaridad a fin de superar la desagregación producida por la ideología neoliberal. Se trata de educar ciudadanos en el pleno ejercicio de sus deberes y derechos, pero además, de formar republicanos conscientes de la necesidad de defender la patria en lo que más la identifica: su cultura.

Es así, y solo así, como se entiende la máxima del pensamiento pedagógico de Martí, cuando afirma ?La historia de América, de los incas de acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia, es preferible a la Grecia que no es nuestra?. (MARTÍ, 1977: 25) Dado que será el conocimiento de la historia latinoamericana desde una perspectiva crítica la que permitirá el que sus pueblos expresen con verbos nuevos el futuro que quieren construir. Se trata de que los pueblos sean capaces de identificarse en la diversidad y de contribuir en ?el desarrollo de una conciencia patriótica y republicana consustanciada con la identidad local, regional y nacional; con una visión latinoamericana, caribeña y universal; en el fortalecimiento y valoración de la interculturalidad y la diversidad cultural; y en el

rescate de la memoria histórica, para el fortalecimiento de la identidad venezolana?; como lo contempla el nuevo Diseño del Sistema Educativo Bolivariano. (MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA EDUCACIÓN, 2007: 23)

Ambos postulados ?el de Rodríguez y el de Martí- son parte de una tradición pedagógica latinoamericana que pocas veces ha encontrado eco en los planes y proyectos educativos de nuestra América. Se ha preferido copiar formulas didácticas gestadas en otras latitudes y que por ende obedecen a otros intereses y responden a otras necesidades. Pero a pesar de ello siempre han existido voces que haciendo énfasis en la realidad latinoamericana plantean alternativas emancipatorias. Este es el caso de Pablo Freire, con su teoría de la pedagogía del oprimido.

Para Freire, la práctica pedagógica en nuestra América, necesariamente tiene que ser liberadora, dada la situación de dependencia y dominación en la que se encuentran los pueblos de esta parte del continente. La educación, entendida desde esta perspectiva, contribuye a que el oprimido logre las condiciones de descubrirse y conquistarse, reflexivamente, como sujeto de su propio destino histórico. Constituye además un proceso de humanización, en el cual el hombre y la mujer se reencuentran en la plenitud de ser ciudadanos plenamente libres.

Para este pedagogo brasileño, la educación debe ser entendida como un instrumento de liberación individual y colectiva, que contribuye a la formación en el pueblo, de una conciencia de sujeto protagónico, hacedor de su propia historia, con la fuerza y la capacidad de transformar su propia realidad social, económica y política, haciéndolo apto para vivir una auténtica democracia, una democracia real y no solo formal, una democracia participativa y no solo representativa.

En este sentido se afirma que la educación, por imperativo ético, ha de ser liberadora, basado en la acción colectiva y no en un proceso individual. No es únicamente un individuo al que debe preparar para la madurez, es un mundo. No debe ser creadora con respecto al individuo, sino con relación a la historia.

Para Paulo Freire el primer referente de la ?educación liberadora? es la ?estructura de dominación? que caracteriza a las sociedades dependientes. Para enfrentar esta realidad, plantea el autor, que una transformación de las estructuras no es posible ni válida, si no se acompaña y no va precedida por una verdadera liberación de las conciencias. Se subraya así que la dominación es también y muy fundamentalmente cultural; convirtiendo a la cultura del pueblo en una ?cultura del silencio?, que conlleva el fatalismo y el determinismo, e imposibilita la organización del pueblo y su acción transformadora.

La educación, en este sentido, implica un cambio de conciencia, como condición para pasar de la inmersión pasiva de la sociedad a una capacidad de acción y lucha por su transformación. Este tomar conciencia es apropiarse críticamente de la situación, desde su perspectiva histórica y política. La toma de conciencia conduce a un encuentro de sujetos, que se reconocen en sus diversidades como seres concretos enfrentados a la urgente necesidad universal de preservar sus vidas y la de las futuras generaciones. ?La existencia humana en tanto humana, no puede ser muda, silenciosa, ni tampoco nutrirse

de falsas palabras, sino de palabras verdaderas con las cuales los hombres ?y las mujeres- transforman el mundo?. (FREIRE, 1970: 55)

Esta orientación freireana se encuentra reflejada en la propuesta del Nuevo Diseño Curricular Bolivariano, cuando en unos de sus pilares -Aprender a Reflexionar-, se expresa que la educación tiene entre sus propósitos:

...formar a un nuevo republicano y una nueva republicana con sentido crítico, reflexivo, participativo, cultura política, conciencia y compromiso social; superando con ello las estructuras cognitivas y conceptuales propias del viejo diseño educativo, el cual pretendió generar ciudadanos acríticos y ciudadanas acríticas, sin visión de país, sin interés por el quehacer políticos y sus implicaciones en el desarrollo social de los pueblos. (MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA EDUCACIÓN, 2007: 18)

Esta perspectiva pedagógica de Rodríguez, Martí y Freire, orientan a la necesidad de reforzar en la propuesta curricular bolivariana el estudio de las ideas filosóficas latinoamericanas, con el propósito de formar en el conocimiento de la originalidad y autenticidad que ha caracterizado el quehacer de nuestros intelectuales.

Un gran ausente: el pensamiento filosófico latinoamericano.

El pensamiento latinoamericano requiere de un análisis exhaustivo, debido al cuestionamiento que le ha hecho la filosofía europea por falta de originalidad y autenticidad. Crítica que no es ajena a posturas ideológicas que siguen considerando a América Latina como una simple prolongación de Europa y a está, como la única fuente posible de generación de pensamiento. Es por ello, que se considera que en el Área de Aprendizaje denominado Filosofía, ética y sociedad del documento Subsistema de Educación Secundaria Bolivariana: Liceos Bolivarianos: currículo, debe incorporarse el estudio de la historia de las ideas filosóficas de América Latina, para ofrecer al estudiante las herramientas que le permitan problematizar la realidad en la que vive a fin de encontrar los cambios que han de llevar a consolidar la liberación política, económica, cultural e incluso epistemológica de los pueblos que viven al sur del Río Grande.

La Filosofía Latinoamericana se ocupa de la identidad en sus diversas y conflictivas formulaciones históricas, de las raíces culturales, de las nuevas y viejas formas de emergencia de sujetos que no siempre consiguen articular sus voces como discurso, de los problemas sociales y políticos específicos de los pueblos latinoamericanos, de sus símbolos, mitos, ritos, sueños y realizaciones colectivas, de la peculiaridad de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, morales, etc., producidas en este contexto.

Estudiar la filosofía latinoamericana implica el análisis de las modalidades particulares en el que ha sido recibido y reformado el pensamiento europeo en estos espacios; de los programas de integración regional y continental; de las formas aún no historiadas de resistencia y de lucha frente a prácticas y discursos hegemónicos; de los proyectos sociales y políticos de las élites, de las utopías cumplidas e incumplidas en el devenir histórico. Es desde luego, afrontar esta vasta problemática con vocación liberadora, desde una actitud crítica y autocrítica, provisto de herramientas metodológicas y

teóricas de probada fecundidad para la producción de conocimiento nuevo, con una franca apertura hacia los aportes precedentes de la filosofía surgida en otras partes del mundo.

El pensamiento filosófico latinoamericano contribuye a afirmar la pertenencia al entorno, se opone a la simple actividad importadora, simuladora, imitadora, comentadora de textos sin referencia alguna al contexto. Es cierto que la filosofía desde América se nutre de la tradición universal pero también de realidades propias. Por ello, los temas de la identidad y la subjetividad de la filosofía latinoamericana son parte importante en el estudio de la historia de las ideas en los pueblos ubicados al sur del Río Grande.

La Filosofía Latinoamericana, es entendida como un preguntarse por los modos de objetivación mediante los cuales los pueblos de nuestra América han organizado y realizado su vida social, así como su cultura material y simbólica.

Es innegable el aporte que puede brindar esta filosofía para el proceso de reconstrucción histórica de la realidad latinoamericana y venezolana, ya que la misma, por su naturaleza, ayuda a interpretar de manera diferente el mundo y asumir conciencia propia de los problemas.

Ofrecer nuevas interpretaciones y con ellas posibles soluciones, a los males que atañe a la humanidad, al problema de identidad, a los desafíos del hombre y mujer contemporáneos para su liberación, a la reconstrucción de la historia de las ideas en América Latina y otros temas de importancia, sin duda alguna, son justificaciones para incorporar en el Área de Aprendizaje: Filosofía ética y sociedad el estudio de la historia de las ideas filosóficas en América Latina, sobre todo en una era donde se habla del fin de la historia, de la utopía y en la cual se pretende que la máquina y el mercado desplacen en toda su dimensión al ser humano.

En este sentido, se considera oportuno proponer el estudio de las siguientes corrientes filosóficas y su impacto en América a finales del siglo XIX y durante el siglo XX:

- Positivismo y antipositivismo: la disputa por la identidad cultural latinoamericana.

El positivismo llega a América Latina a mediados del siglo XIX, y aparece ante los ojos latinoamericanos como la doctrina salvadora, en él se concentran todas las ilusiones de transformación social; esto es, aparece como un movimiento de liberación política, económica, cultural, y científica, que les permitirá romper definitivamente sus ataduras con un pasado arcaico, y reemplazar con ella su vieja concepción de la vida, del hombre y por ende de la sociedad. Hay que resaltar que los positivistas latinoamericanos ? Sarmiento, Alberdi, José Ingenieros, José Victorino Lastarria, Rafael Villavicencio, Gil Fortoul, Vallenilla Lanz, entre otros- eran liberales, ellos se veían a sí mismos dentro de la tradición del liberalismo pero, con todo, asociaron la libertad con el orden. También propugnaban una ?des-hispanización? a través de un cambio de mentalidad, ? transfusión de sangre y de lavado de cerebro?, lo que expresó el fomento de la inmigración de europeos y una educación positivista. La fe en la ciencia fue la base de

las nuevas instituciones de enseñanza, a la par de propiciar una de las posturas racistas de mayor arraigo en América y la defensa de regímenes de fuerza.

Sin embargo, estas ideas entra en decadencia en las primeras décadas del siglo XX, cuando surge una fuerte reacción antipositivista, representada por intelectuales como José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Antonio Caso, entre otros, quienes enfrentados a los positivistas hicieron énfasis en la construcción de la identidad latinoamericana.

Dentro de este marco de ideas, estos contenidos, tienen como propósito examinar el comienzo y el desarrollo del positivismo en América Latina, con especial referencia a su papel decisivo en la formación de las instituciones jurídicas y políticas. Asimismo se estudiará el antipositivismo como reacción crítica de esas ideas.

- **Marxismo y Anarquismo: impacto en América latina.**

El anarquismo llega a América Latina en la segunda mitad del XIX, mientras que el marxismo llega a finales del mismo siglo y se concretan en grupos de acción, en los cuales se difunden las principales tesis de Marx, Engels, Proudhon y Bakunin y surgen las primeras organizaciones obreras, campesinas y estudiantes de signo libertario.

Estas corrientes tienen en América Latina una amplia historia, rica en luchas pacíficas y violentas, en manifestaciones de heroísmo individual y colectivo, en esfuerzos organizativos, en propaganda oral, escrita y práctica, en obras literarias, teatrales, cooperativas y comunitarias.

Dentro de sus planteamientos políticos y éticos, surge la necesidad de reorganizar una sociedad que es vista como injusta. Los planteamientos son de lo más variados pero se puede resumir en: interés por las técnicas, importancia de la educación, la igualdad entre los sexos, la reorganización del mundo, del trabajo y de la economía, la idea de la rebelión, la reivindicación de la clase obrera, campesina, indígena, la justicia social, y la lucha contra los intereses capitalistas.

Es por ello, que con la incorporación de estas doctrinas filosóficas se analizarán las expresiones más significativas del pensamiento socialista y anarquista en América Latina, en una doble perspectiva: historia y temática. Se determinarán sus orígenes, características, representantes y vinculación a los procesos sociales latinoamericanos.

- **Teología y Filosofía de la liberación.**

Es indudable que ante las pretensiones ideológicas de la globalización neoliberal, de hegemonizar en un pensamiento único, en el quehacer filosófico latinoamericano ha surgido a lo largo de nuestro siglo XX un pensamiento crítico, que por un lado somete a juicio desde nuestras latitudes las ideologías europeas y por el otro, inventa categorías con las que se busca la aprehensión de nuestra realidad a fin de transformarla. La incorporación de estos contenidos, autores y corrientes como la teoría de la dependencia, teología de la liberación, filosofía de la liberación, Arturo Roig, Franz



Hinkelammert, entre otros, contribuirá a conocer los aportes que desde nuestra América se hacen a la filosofía universal.

- La interculturalidad como alternativa a la globalización.

La globalización es un proceso económico, político, comunicacional y cultural que ha sometido a la humanidad a grandes transformaciones, lo que ha traído como consecuencia que las nociones de Estado, democracia, ciudadanía, integración, soberanía, medio ambiente, identidad cultural, entre otras, sean puestas al servicio de los intereses del capitalismo y de la cultura occidental.

En América Latina de manera muy particular este fenómeno ha ocasionado verdaderos estragos en la vida de sus ciudadanos, lo cual representa un reto para el quehacer filosófico latinoamericano, dado que el proyecto hegemónico de la globalización niega de inicio al sujeto diverso e impone un pensamiento único.

Ante esta situación, la interculturalidad se presenta como alternativa para las millones de voces que se expresan en el continente en procura del respeto a la diversidad, lo que necesariamente pasa por una desoccidentalización de la filosofía. Desde esta perspectiva se considera oportuno abordar la globalización como fenómeno mundial y su impacto en América latina, y los fundamentos teóricos de la interculturalidad.

## Conclusión

El marco conceptual del Diseño Curricular del Sistema Educativo Bolivariano esta inspirado en la pedagógica latinoamericana, así como en la teoría de la complejidad y en la filosofía intercultural, pero se observa como en el Área de Aprendizaje: Filosofía, ética y sociedad, sus componentes continúan aun reproduciendo ?en mayor medida- la visión eurocéntrica del quehacer filosófico, por lo que ?en aras de ser consecuentes- se propone para el debate las ideas aquí presentadas.

La filosofía latinoamericana trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada en la praxis liberadora y como contribución teórica a la misma. Pero no por plantearse desde una perspectiva latinoamericana deja sin embargo de pretender validez universal, aunque se trata de una universalidad situada. Por ser filosófica supera cualquier tipo de reduccionismo en su comprensión de la liberación, considerándola como humana integral.

La filosofía latinoamericana plantea una lectura crítica de la realidad a partir del nuevo horizonte abierto por la opción preferencial por los pobres, lo que implica su naturaleza emancipadora ante cualquier pretensión de colonialismo cultural, político, económico o religioso. Se trata de una filosofía a la altura de las exigencias que desde los excluidos y marginados del continente se le plantean al hombre y a la mujer del siglo XXI, por lo que su inclusión en el Diseño Curricular Bolivariano contribuirá a la formación crítica del nuevo republicano.

## Bibliografía

ASAMBLEA NACIONAL. (1999) Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas.

FREIRE, Paulo. (1970) Pedagogía del oprimido. Editorial Tierra Nueva. Montevideo.

MARTÍ, José. (1977) .Nuestra América. Biblioteca Ayacucho. Tomo 15. Caracas.

MINISTERIO DEL PODER POPULAR PARA LA EDUCACIÓN. (2007) Diseño Curricular del Sistema Educativo Bolivariano. Caracas.

MORIN, Edgar. (2004) Introducción al pensamiento complejo, Editorial Gedisa, México.

MORIN, Edgar. (1999) El Método, La naturaleza de la naturaleza, Ediciones Cátedra, Madrid.

PRIETO F. Luís B. (1940) La Escuela nueva en Venezuela. s/editorial. Caracas.

RODRIGUEZ, Simón. (2001) Sociedades Americanas. Tomo I Obras completas. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas.

SEMANARIO DE LA UNIVERSIDAD DEL ZULIA. (2008) Año 6 N° 310. Con las pruebas en nuestras manos. Maracaibo Venezuela.