

**Una respuesta postergada pero necesaria al autor de
“La filosofía en Cuba: 1790-1878”**

Antonio Correa Iglesias

Coordinador de Plataforma de Filosofía, Ética y Bioética en Cuba

Programas de Ética, Universidad de Miami

Resumen:

El ensayo analiza las implicaciones, connotaciones y sistematizaciones que pretende el autor en torno a la filosofía cubana. La significación del texto esta en poder aportar una perspectiva critica y hasta cierto punto retrospectiva en el que se ha convertido uno de los textos más “significativos” cuando se pretende analizar la tradición de pensamiento filosófico cubano.

El ensayo analiza detalladamente el manejo político que el autor hace de la filosofía en función de legitimar una práctica política institucionalizada.

Palabras claves:

Filosofía cubana, filosofía en cuba, pensamiento cubano.

Hace varios años he tratado de ubicar el volumen de “La filosofía en Cuba: 1790-1878” del autor bielorruso O.C. Ternevoi. Originalmente publicado bajo el sello editorial de la Universidad Estatal de Bielorrusia data del año 1972, el ensayo tiene una edición cubana con Ciencias Sociales (1981). Ubicarlo en Cuba fue imposible, imagino que se deba a que no ha sido reeditado o que el material no esté en circulación, aunque desconozco las razones por las cuales no está disponible en las más importantes bibliotecas del país. Fue en Estados Unidos donde pude leer este libro que siempre me llamo la atención pero que nunca había tenido en las manos. Y ello ha sido posible gracias al esmerado cuidado que el Cuban Heritage Collection ubicado en Otto G. Richter Library de la Universidad de Miami ha tenido en la conservación, difusión y restauración de la cultura cubana. Gracias a ellos hoy puedo formular esta respuesta postergada pero necesaria.

I

Fueron dos las reacciones ante este libro, la primera estuvo relacionada con el asombro. Aún no había leído el texto pero me parecía extraordinario que pudiera existir un estudio de esta magnitud cuya vocación arqueológica era “visible” sobre todo, si se ocupaba de ella un autor cuya nacionalidad no era cubana. Cuando por fin tuve la obra en mis manos, mi segunda reacción fue de desconcierto.

El texto “La filosofía en Cuba: 1790-1878” no tiene mucho que ver con el ejercicio filosófico propiamente dicho y sí mucho con la ideología y el discurso político. Esa fue mi primera reacción cuando comencé sosegadamente a leer este libro. Su esquema general es muy sencillo. El autor iguala en una ecuación que no explica a la “ideología progresista” con la filosofía. Esto no quiere decir que la filosofía como acción intelectual no sea progresista, el punto aquí no es ese. El propio desarrollo de la filosofía, sus progresos en los niveles de comprensión de los problemas en la cultura ha demostrado no solo su carácter y la forma a partir de la cual ha evolucionado, sino también el sentido emancipador que subyace en toda su indagación. Pero es precisamente este el argumento del cual no parte el autor de “La filosofía en Cuba: 1790-1878”. La idea de progreso para el autor está en el campo estrictamente político y solo en este puede estar. Podría pensarse que cuando el autor maneja el concepto de progreso lo está haciendo desde una crítica al concepto mismo, tan frecuente en el contexto cultural y científico de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo no es así. La idea del progreso parte de un criterio reduccionista que adolece de cualquier fundamento filosófico. El autor hace derivar la idea de progreso de su tesis sobre la “ideología progresista”, de este modo, a lo que llama “filosofía progresista” quinta esencia de esta ideología, no es nada más que toda aquella acción ligada a los “intereses del pueblo y a la lucha revolucionaria”. Aunque no lo declara en los siguientes términos, el

fundamento ontológico de esta relación, el autor cree hallarlo en la necesidad de “tomar conciencia del pasado”.

Sin embargo, en esta tesis -cuya centralidad en el esquema analítico va a ser retomada una y otra vez- el autor pierde de vista todo el fundamento asociado a la tradición ontológica. No se alude a la propia condición contradictoria y problemática de la ontología y los sujetos asociados, solo y casi imperceptiblemente se hace referencia a la «toma de conciencia» quedando fuera de esa referencialidad quien encarna el acto.

Pese a la inestabilidad analítica que se comienza a respirar muy tempranamente en el texto, el autor pasa por alto todo lo relacionado con estos dilemas. Lo trascendente en este argumento es que la «toma de conciencia en torno al pasado» implica un argumento de tipo causal. Una vez que tome conciencia del pasado, se «puedo esclarecer el presente y el futuro». De este modo la acción y el sentido de la revolución política del presente, hay que encontrarlo en el pasado. La causalidad asociada a este argumento establece para la práctica política un sentido teleológico. Si las causas de la revolución política (A) están el pasado histórico (B), entonces necesariamente A es causa de B. Es decir, si la presencia de A explica la presencia o existencia de B, noción que puede reforzarse diciendo que la existencia de A es suficiente o necesaria, o ambas cosas a la vez, para la existencia de B; actuamos como agentes en un sentido estrictamente teleológico. Actuamos como agentes pero -al mismo tiempo- desconocemos que existen escenarios que no podemos gerenciar, porque obedecen a una imposibilidad física y, por tanto, están sometidas a sus causas naturales que no podemos condicionar a un entendimiento causal.

Este fundamento ¿epistémico? el autor lo encuentra en la metodología del leninismo. ¿Qué quiere decir con ello? No lo sé, tampoco lo explica. Lo que sí queda claro en la introducción del libro es que para preparar el cambio revolucionario es necesario el fundamento de esta “ideología progresista” entendida como filosofía. Y es precisamente a partir de este argumento que se pretende estudiar la filosofía en Cuba. Tal necesidad queda expresada en la “fundamentación teórica” del movimiento de liberación política que experimenta Cuba en 1959.

II

La experiencia política que se inaugura en 1959 es producto -según el autor- de la idea de progreso expresada en la tesis de la “ideología progresista”, es decir, desde la “filosofía progresista”. De este modo, “filosofía progresista” esencia de esta ideología, no es nada más que toda aquella acción ligada a los “intereses del pueblo y a la lucha revolucionaria”, expresada en la necesidad de «esclarecer el presente y el futuro». De este modo la acción y el sentido de la revolución política del presente, hay que encontrarlo en el pasado. Y es aquí

donde el autor establece el fundamento, sentido y naturaleza de toda la indagación filosófica en Cuba que pretende hacer:

“En primer lugar, está indisolublemente enlazada con los acontecimientos actuales en Cuba, aunque lo separa casi siglo de estos. Fue el periodo coronado por la revolución de 1868-1878, conocido también en la historia como la Guerra de los Diez Años. Todo lo que sucedió después en Cuba fue la ejecución del testamento de esta primera revolución, su continuación y desarrollo sujeto a ley. Por tanto, el periodo criollo no es sólo toda una etapa en el movimiento de liberación cubano, pues a él está vinculado el comienzo de la revolución cubana, que concluyó victoriosamente en el 1959”¹

El condicionamiento y reducción que el autor opera, expresa claramente cuáles son los objetivos de su texto. No es lo filosófico lo que mueve al autor aunque este se mueve en el “escenario filosófico” de la Cuba de entre siglos. Será lo político, pero sobre todo la vindicación política de un proyecto institucionalizado la que va a estar llevando y trayendo argumentos en función de legitimar un discurso que fundamente la “ideología de la revolución socio-política” que se inaugura en 1959.

De plano, el autor parte de dos clasificaciones: el carácter reformador de toda la producción “filosófica” asociada a José Agustín Caballero, Félix Varela, José de la Luz y Caballero forman parte de un proceso que va a tener en la Guerra de los Diez Años la constitución y conformación ideológica de esta reforma. Hasta aquí, aunque no estoy del todo convencido de lo que el autor plantea, puedo entrar a considerar la tesis. En segundo lugar, el autor declara sin previo aviso que la clasificación *-imagino que aluda a la clasificación historiológica-* que propone Roberto Agramonte, Medardo Vitier, A. Hernández Travieso debe ser ubicada en una “línea histórico-filosófica burguesa”². No sabemos que argumento de tipo analítico y metodológico lo lleva a esta conclusión, no lo declara, no queda ni subliminalmente esbozado en la dramaturgia del texto.

Lo que si expresa con una claridad cegadora es que “todas estas fuentes deben ser abordadas muy críticamente, sobre todo en lo que respecta a problemas históricos de la filosofía cubana, como su periodización y valoración global, sus particularidades nacionales y las leyes generales de su desarrollo”³ He transcrito este pasaje del texto con todo propósito. Al menos hay tres niveles de análisis en el pasaje que el autor pasa por alto pues desconoce su naturaleza:

- ¿Con que criterio de juicio el autor analiza las fuentes del pensamiento “filosófico cubano” o la “filosofía en Cuba” si quienes lo han hecho han sido encasillados en una clasificación “histórico-filosófica burguesa”?

¹ O.C. Ternevoi “La filosofía en Cuba: 1790-1878” Ciencias Sociales. La Habana. 1981. Pág. 7

² Obra citada. Página 10

³ Obra citada. Página 10

¿Cuál es el fundamento de su crítica? ¿Cuáles son los resultados de este discernimiento crítico?

- Si hay problemas históricos en la “filosofía cubana” ¿cuáles son? ¿cómo evolucionan? ¿Cómo llegan a convertirse en problemas filosóficos? ¿Desde qué tradición se está estableciendo este criterio?
- Y finalmente la tesis sobre la periodización.

Olímpicamente, el Sr. O.C. Ternevoi declara a toda una tradición y a toda una generación que venía siendo consecuente con el desarrollo del pensamiento filosófico -*me estoy refiriendo a la generación del cuarenta y cincuenta del XX en Cuba*- y que ya había logrado la institucionalidad filosófica en Cuba de “pro-imperialista”, “pensadores canijos” “pensadores de lámparas” “profesores reaccionarios de filosofía”⁴. No solo toda una tradición queda desechada, en el orden teórico, sino que también en el orden político se le niega cualquier tipo de participación. “Nula y desacreditada”, el autor ha despejado el terreno que pretende explorar de cualquier “estorbo” filosófico, es decir, ideológico, según su comprensión maniquea del problema en cuestión.

O.C. Ternevoi en estas condiciones, adscribe en el orden filosófico y metodológico lo que va a llamar “una periodización de la historia de la filosofía cubana a la luz del leninismo”. De esta adscripción surgen dos problemas claves para la comprensión futura del texto.

En primer lugar ¿de qué historia de la filosofía está hablando O.C. Ternevoi? sobre todo, si fustiga de forma tan explícita a quienes de forma más orgánica abordaron lo filosófico y sus problemáticas ¿Es este un mero “argumento” retórico o es algo más?

El segundo problema que el autor plantea está relacionado con la metodología a seguir para el entendimiento del problema de la “filosofía en Cuba”⁵. Es aquí donde aparece el leninismo como alternativa metodológica e intelectual. Sin embargo, ¿bajo que fundamento se puede entender el leninismo como metodología?

En última instancia, el leninismo proviene de la doctrina política de Lenin, quien, siguiendo el marxismo, fue uno de los que promovió la revolución soviética. De ahí a la metodología va un trecho significativo, sobre todo, teniendo en cuenta que la producción teórica que se acumula bajo su nombre está más orientada a la cierta “filosofía política” o a lo “politológico”, más que a lo propiamente metodológico y sobre todo a lo filosófico. Pero el autor nada dice

⁴ Obra citada. Página 11

⁵ Indistintamente el autor habla de “filosofía en Cuba” o “filosofía cubana” enrareciendo no solo la metodología sino también la argumentación que pretende.

en torno a ello y sí condiciona el entendimiento de la lógica y el pensamiento filosófico aquí esbozado a esta comprensión. Pero si somos consecuentes con el “leninismo”, los dos ejemplos mas significativos que muestran su minusvalía en el orden filosófico son: “Materialismo y Empiro-criticismo”, últimamente considerado en su real dimensión, así como sus Cuadernos filosóficos; dos textos que muestran cómo Lenin “comprendía” los asuntos de orden filosófico. Se también que el argumento no es del todo completo, pero no podemos extendernos en este tópico, una vez que, por la propia naturaleza del texto, nos llevaría a otro escenario en el orden del discurso.

Lo significativo para este ensayo es como el autor omite dentro de la tradición filosófica y “metodológica” cubana *-una vez que su línea es histórico-filosófica burguesa-* autores que por su significación y comprensión cabal de la naturaleza de los procesos que trata de analizar, logran sistematizar de forma mas oportuna lo que este, desde una tradición completamente ajena trata de abordar. Estoy pensando sobre todo, en el alcance y dimensión de textos como “La filosofía clásica alemana en Cuba” de Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro o la obra de autores como Jorge Mañach con su “Historia y estilo” o autores *marxi-comunistas*, en todo caso heterodoxos, pero en ningún caso stalinistas y pro-soviéticos como Rubén Martínez Villena y Raúl Roa.

Y es que “La filosofía en Cuba: 1790-1878” de O.C. Ternevoi no puede ser leída ingenuamente, ningún texto debe ser leído ingenuamente, pero este, mucho menos.

Con una “Periodización de la historia de la filosofía cubana a la luz del leninismo” el autor organiza el primer capítulo de su libro. Hasta aquí hemos señalado algunos de los conflictos analíticos que afloraban al menos en los tópicos “periodización” y “metodología”. Permítaseme ahora analizar su contenido.

III

No podemos olvidar en ningún momento el sentido y la orientación del libro, elemento que es reforzado en cada una de sus páginas. El carácter *elíptico* del texto va a ser una de las constantes a la hora de abordar cuestiones relativas a lo filosófico. Y es que todo el argumento estará en función de esclarecer eso que al inicio del texto hemos llamado “*la acción y el sentido de la revolución política del presente*”. Por ello, y con un tono afirmativo que nada o poco tiene que ver con lo analítico, el autor asegura que:

“(…) la filosofía de la ilustración criolla es una importante parte de la herencia revolucionara y cultural del pueblo **cubano**”⁶.

⁶ Obra citada. Pagina 15

Una vez mas, ¿qué quiere decir el autor cuando dice filosofía cubana? ¿cómo es ilustrada la filosofía cubana? ¿cómo se articula con esa herencia revolucionaria? Y ya sabemos que quiere decir el autor cuando alude a lo revolucionario. Este tipo de afirmaciones subsisten en el texto, muy en la “estética” de los manuales soviéticos. Y lo curioso es que cuando uno analiza el texto en su totalidad, descubre como se aglomeran “argumentos” que, puestos uno detrás de otros, tienen la sola intención de validar o de llegar a una meta, no importa todos los escollos que haya que sortear.

Y es que el texto “La filosofía en Cuba: 1790-1878” peca, una vez que es pretencioso. Pretende convertirse en un referente en la “historiografía de las ideas en Cuba” pero al mismo tiempo “olvida” es mejor decir, desconoce el esfuerzo de cierta tradición de pensamiento cubano. Es por ello que el elemento historiográfico expresado en la periodización sea uno de los tópicos de mayor significación en el texto. Bajo la consideración del leninismo a la que ya habíamos hecho referencia, O.C. Ternevoi establece tres niveles u órdenes historiográficos que llama:

- Épocas históricas del desarrollo del país.
- Historia de las ideas en Cuba.
- Principales etapas del movimiento de liberación cubano.

Un elementos a considerar es el criterio orden que el autor maneja para este entendimiento historiográfico. No solo se hace coincidir las condiciones del desarrollo histórico cubano con el modo en que evolucionan las ideas, sino que se pone en función de ellas, las etapas del proceso de liberación nacional. En el orden de la “periodización” nacional, el autor del texto considera que en “(...) los historiadores burgueses de la filosofía cubana pueden encontrarse algunas observaciones certeras acerca de la periodización. Sin embargo, debido a la limitación clasista de esos investigadores, así como de lo erróneo de los fundamentos metodológicos, (eclecticismo o una metafísica y un idealismo definido) no pudieron solucionar de forma científica este problema”⁷

En estas condiciones o desde estas condiciones, muy poco puede quedar en pie bajo la perspectiva de un marxismo dogmatizado y dogmatizador. Vale destacar al menos tres elementos antes de descender a las interioridades de la periodización que se pretende. Primero, la clasificación política, no se trata de una clasificación filosófica de historiadores burgueses a toda una tradición que ha logrado mirar el desarrollo y evolución de las ideas en Cuba desde una perspectiva integradora y mesurada. Segundo, lo que el autor llama “limitaciones clasistas” producto de su condición de historiadores burgueses y finalmente la incapacidad para “*solucionar de forma científica este problema*” argumento que tiene como base el carácter científico de la filosofía, una vez que esta es considerada una ciencia.

⁷ Obra citada Página. 16

Siguiendo con la línea argumental del esquema de “periodización” que establece, el autor entra a considerar la corrección en términos historiográficos que introduce la “gran revolución socialista de octubre”. Lo curioso de este argumento es como el autor desconoce las aportaciones metodológicas de la escuela francesa de *Los Anuales* al vasto campo de la historia. Sobre todo, lo relacionado con las comprensiones de la “corta y la larga duración” de los procesos históricos.

El uso leninista en el esquema de la “periodización” viene a garantizar un criterio metodológico orientado y sustentado desde la dialéctica materialista. Sin embargo, esta no es la cuestión. Lo alarmante de esta adscripción metodológica es que, bajo este criterio, Lenin elabora su periodización de la historia universal y del movimiento de emancipación en Rusia. Y es precisamente a partir de este criterio y partiendo de las analogías “históricas en el desarrollo” que el autor determina las bases para una periodización en función de la comprensión de la historia de la filosofía y dentro de ella, el pensamiento cubano. Dentro de este criterio, tres serán los periodos. Nótese que, al igual que en el caso anterior, el orden del discurso tienen una intensión subrayada en la organización del conocimiento: de 1789 a 1871 primera época, de 1871 a 1917 segunda época y desde 1917 hasta hoy, la tercera y última época. ¿Cuándo el autor dice hoy esta diciendo contemporaneidad, actualidad? Si es esa su intensión debería aclararla, cosa que no hace; y no lo hace pues el autor esta partiendo del emplazamiento teórico del marxismo como emplazamiento “*todopoderoso, por exacto*”. Al mismo tiempo, en el autor persiste un empeño sustitutivo a nivel conceptual. Si se lee con cuidado este pasaje descubrimos que el autor homologa *-no sabemos como-* lo contemporáneo y lo actual en el hoy.

Cuando se pretende esto, el autor está desconociendo que, en este empeño afirmativo y complaciente, se desnaturaliza la propia indagación sobre lo contemporáneo, una vez que lo actual, por mucho que se pretenda, no siempre es contemporáneo⁸. Incluso más, el propio autor no se sumerge en la propia arquitectura de lo contemporáneo en tanto análisis de cómo determinandas coyunturas se movilizan en el tiempo y reaparecen cargadas de nuevos sentidos epistemológicos. Si el autor entrara a considerar estos elementos se hubiese percatado de que como autores, cuyas obras fueron redactadas hace veinte siglos o dos o tres, sean más contemporáneos que algunos de nuestros contemporáneos; y que se encuentren en la orientación de un adyacente posible actual o del futuro menos inmediato.

⁸ Para un análisis mas detallado véase al filósofo italiano Giorgio Agamben para quien la contemporaneidad es esa relación singular con el propio tiempo, que se adhiere a él pero, a la vez, toma distancia de éste. “Aquellos que coinciden completamente con la época, que concuerdan en cualquier punto con ella, no son contemporáneos pues, justamente por ello, no logran verla, no pueden mantener fija la mirada sobre ella”. ¿Qué es ser contemporáneo? Esta fue la pregunta que guió el curso de filosofía que Giorgio Agamben dictó en el Instituto Universitario de Arquitectura de Venecia.

Finalmente, en la periodización el autor descarta una zona que por su condición de frontera entre dos épocas, no va a ofrecer mayores resonancias al análisis que pretende. Ese punto de inflexión es 1790, una vez que, marca la frontera entre dos épocas en la historia de Cuba que se ubican entre 1510 a 1790.

Esta es una época que según el autor, no ofrece mayores significaciones para el desarrollo del “pensamiento filosófico” que el mero hecho de haber transcurrido. Sin embargo, el periodo que comienza a transcurrir entre 1790 y 1878 no solo es el lapso temporal que el autor analiza, es, también el periodo donde “los pensadores criollos” (...) “fueron también magníficos pedagogos”⁹. Si analizamos con detenimiento la naturaleza de esta formulación, encontraremos al menos dos elementos significativos. Primero el autor hace coincidir en el mismo lapso de tiempo dos acontecimientos: la revolución francesa y el levantamiento de Yara el 10 de octubre de 1868. Esto no es casual. En segundo lugar, el autor habla de “pensadores criollos” y con esta instancia se esta señalando la existencia de una entidad llamada “pensamiento cubano” ya sea desde lo ontológico o desde cierto reconocimiento de una identidad que aun no era prevalente en lo cubano, una vez que estaba en formación. Lo significativo de este subrayado debe encontrarse en como el autor está condicionando al lector, una vez que quiere establecer una conexión al menos en el orden metodológico entre el proceso político de la revolución francesa desde la ilustración como movimiento cultural y los acontecimientos que tienen como escenario la segunda mitad del siglo XIX. Es por ello que, erradamente el Sr. O.C. Ternevoi acota la entidad “pensadores criollos” cuando en realidad debería subrayar la condición de pedagogos, que, desde esa condición, pensaron a Cuba¹⁰ y operaron el fundamento de la reforma educacional.

IV

Todos estos son elementos en el orden del discurso que no pueden pasar por alto a la hora de comprender la naturaleza de este texto. Y es que el objetivo fundamental del autor es hacer vinculante la evolución del “pensamiento filosófico” cubano con el proceso de liberación nacional.

Y no es que no exista una influencia y hasta una justa y mutua determinación, solo que no ocurre en los términos que el camarada O.C. Ternevoi pretende. Y la mejor forma de comprobarlo es la reducción que este opera en el epígrafe uno del primer capítulo titulado: La filosofía y la lucha por la independencia de Cuba. El periodo criollo (1790-1878). Para establecer esta relación, el autor alude, una y otra vez a la periodización leninista, una vez que esta, en el

⁹ Obra citada, Página. 32

¹⁰ Para un análisis mas detallado, véase el ensayo que antecede a este texto: “Para una distinción entre ideario y pensamiento filosófico” Antonio Correa Iglesias.

entendimiento de la historiografía soviética, sintetiza una comprensión objetiva de los procesos históricos.

Desde una perspectiva crítica, la escuela historiográfica soviética en términos generales estuvo marcada por un materialismo histórico que paulatinamente se fue "manualizando" o dogmatizando. Aunque tuvo autores importantes como Tarlé, Dekonski o Struve, la prevalencia hacia la dogmatización fue siendo visible e institucionalizada. Con un enfoque estrictamente economicista de los procesos históricos variante que adoptaron desde el marxismo, se hace hincapié, claro está en la lucha de clases. Acuciosa en detalles y con excelentes estudios analíticos y sólidas periodizaciones, la historiografía soviética fue abarcadora en el sentido de tratar de sistematizar desde la perspectiva del materialismo histórico, los procesos de la cultura occidental. "Paralelamente" la escuela francesa fue muy influyente, sobre todo en sus primeras décadas del siglo XX, en gran parte debido a la vieja admiración por lo francés en los círculos intelectuales rusos y en sus elites sociales.

Aunque distanciadas posteriormente, la escuela de los anales francesa y el marxismo como escuelas historiográficas mantuvieron y compartieron "subrepticamente" muchos puntos. Sobre todo en lo relacionado con la aspiración de hacer la historia total, es decir, la comprensión del proceso histórico como un todo, no los estudios específicos de fragmentos. Ello va a conducir a la noción de proceso, y también a la de sistema.

Grosso modo, este "podría" ser el escenario historiográfico que se plantea o desde el cual el camarada O.C. Ternevoi trata de establecer un criterio historiográfico en torno a la filosofía en Cuba. ¿Cómo determinarlo mas alla de lo hipotético?

Pero regresando al argumento vinculante y evolutivo que el autor establece en el "pensamiento filosófico" cubano y su proceso de liberación nacional, hemos de insistir que, si bien es cierto que existe una raíz política y emancipatoria en ese proceso, no podemos olvidar que es mucho mayor su influencia pedagógica que política. Desconocer este elemento, no solo es alterar la naturaleza del hecho histórico, sino desconocer la historia. Este no es un mero argumento, es algo a considerar dado la significación de este proceso en la conformación de una temprana "conciencia nacional".

Es decir, la influencia desde el pensamiento y su instrumentalización en "crítica" y en "metodología" de la enseñanza, es lo que viene a condicionar el carácter, pero sobre todo, la vocación emancipatoria y no a la inversa como el autor pretende fundamentar. Sin embargo se puede afirmar que las reformas que se operan en el campo de la enseñanza se convierte *mutantibus mutantibus* en un modo de preparación ideológico "similar" a lo que opera la ilustración francesa con respecto a la revolución. Ahora, pretender hacer ver que de la acción vincular e intelectual que emana de José Agustín Caballero, Varela y

José de la Luz emerge el sentido y la “solución” de tareas prácticas asociadas al movimiento independentista y “la lucha ideológica que ya vivía la isla” es un disparate con todas sus letras en mayúscula. Nada más ajeno a la “realidad”. Sin embargo, esto es lo que “astutamente” pretende fundamentar este connotado bolchevique. Y para ello, O.C. Ternevoi necesita encontrar asideros. El carácter hiperbólico que el autor maneja, lo lleva incluso a condicionar en términos de filosofía política *-aunque no sabemos desde que tradición esta estableciendo esta demarcación-* a autores como José Agustín Caballero y Francisco de Arango y Parreño. Pero lo más curioso no solo es la “clasificación” sino el supuesto de originalidad que pretende defender el autor.

Bajo este criterio el surgimiento y desarrollo de la filosofía cubana ocurrió en el territorio nacional, pero no solo ocurrió, sino que la naturaleza de este proceso es de una “originalidad” extraordinaria. Con este argumento, se trata de desconocer los vínculos culturales que siempre han unido a Cuba con el resto del mundo, pero sobre todo, se pretende desconocer la influencia foránea en la conformación de nuestro pensamiento, de nuestra “conciencia social”. Pero si seguimos esta línea argumental, lo que demuestra O.C. Ternevoi es un desconocimiento cabal no solo en torno a estos tópicos, si no también de la propia genealogía del pensamiento cubano. Llegando a considerar que esta etapa del “pensamiento filosófico” cubano se hizo acompañar de un proceso de internacionalización que llama “entrelazamiento (...) que apareció y progreso por el camino real del pensamiento filosófico universal”¹¹

El texto “La filosofía en Cuba: 1790-1878” no pasa de ser un malentendido entre el autor y la tradición que pretende historiar. Pero aún más, el malentendido se fundamenta en el hecho que el autor pretende, a partir del desconocimiento del verdadero significado de esta tradición, fundamentar a nivel conceptual la legitimidad política del proceso que se inaugura en 1959. Por ejemplo, una de las disyuntivas con las que el autor tropieza a lo largo del texto es la necesidad de encontrar un asidero donde ubicar al marxismo en el contexto de esta “genealogía”. En la página 56 del texto afirma “(...) la influencia de la filosofía clásica alemana, pero sobre todo de Kant y Hegel eran bien conocidas en Cuba”¹².

Aunque no explica como se manifestó esta influencia y mucho menos si la influencia se establece desde una perspectiva crítica o puramente asimilativa, el trasfondo de este argumento está en la necesidad de establecer un lazo comunicante entre la “filosofía clásica alemana” y su posterior derivación al marxismo. Es visible como el autor ignora *-una vez que no lo incluye en su cuerpo bibliográfico y no hace referencia a ello-* un texto tan significativo como “La filosofía clásica alemana en Cuba” de Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro. Uno de los estudios más atinados *-aunque sintético-* de cómo se

¹¹ Obra citada. Página. 55

¹² Obra citada. Página. 56

manifestó esta influencia que, en el caso cubano, estuvo mayoritariamente marcada por la negación de este esfuerzo intelectual¹³. Sin embargo, el autor pasa por alto todos estos elementos, una vez que su objetivo es hacer coincidir una cita de Marx en torno a la “filosofía clásica alemana” desde la comprensión y vindicación del carácter de la dialéctica. Pero lo interesante es que no es el modo en que el autor establece la referencia, sino el modo en que este trata de hacer coincidir en términos de relación, la temprana aparición de la filosofía clásica alemana en Cuba y por ósmosis, el marxismo.

A mi juicio, este es el fundamento que trasluce todo el libro. Mas allá de una forma u otra, el autor hace depender su análisis del argumento marxista y englesiano no importa si el punto de análisis es la realidad política o socio-económica cubana. Y uno de los modos para poder establecer este criterio de “cientificidad” asociado al argumento marxista puede encontrarse en la necesidad de fundamentar el carácter de “ciencia” que subyace en la filosofía. Es algo que el autor hace recurrente y gravitacional en todo el texto. Esta trasnochada polémica ¿es ciencia la filosofía? ha sido “resuelta” de forma magistral por teóricos como Immanuel Kant, Michael Foucault o Gill Deleuze, autores contemporáneos, algunos de ellos del propio autor del texto e incluso, la problemática en cuestión ha sido planteada y ampliamente discutida por autores cubanos de esa “línea” que el llama “pequeño burguesa”. Sin embargo, en ninguno de los casos se hace acotación al respecto. El autor insiste desmedidamente en el reconocimiento de una científicidad, una vez que reconocido este territorio, “estaremos” en condiciones de ubicar y definir objetos de estudio y dar respuestas a hechos y fenómenos “concretos”.

Finalizando el primer capítulo, el autor enfatiza el carácter de la “revolución filosófica que se opera en Cuba” a finales del XVIII y principios de XIX, lo llama “revolución filosófica particular”¹⁴. Una revolución que por su naturaleza enfatiza elementos que tuvo sus particularidades con respecto a las que se operan en Francia y Alemania.

V

Aunque no pretendemos analizar detalladamente todos los capítulos del libro, si hemos considerado que estos dos primeros y algunos otros por su significación a nivel conceptual no pueden pasar por alto. Lo curioso en el segundo capítulo: “Las fuentes de la filosofía de la ilustración cubana. La filosofía ecléctica de José Agustín Caballero” va a ser el modo en que el autor maneja lo que es “considerado” el núcleo fundacional del pensamiento cubano. Cuando decimos “núcleo fundacional” no nos estamos refiriendo solamente a pensadores como José Agustín Caballero, Félix Varela y José de la Luz y

¹³ Para un análisis mas detallado aunque “reducido” a Kant véase “Kant en Kuba” Alexis Jardines. Ciencias Sociales, La Habana, 2009

¹⁴ Obra citada. Página 58

Caballero. Aunque, exclusivamente este es el grupo al que siempre se alude y el que suele cargar con una responsabilidad en torno al destino genésico de la nación. Sin embargo, esto no es del todo cierto y no lo es sobre todo en los términos que el Sr. O.C. Ternevoi lo ha esbozado en el corpus de su texto.

Quien haya leído con detenimiento el ensayo que antecede a este texto, encontrar suficientes argumentos para establecer lo que he llamado una “*distinción entre ideario y pensamiento filosófico*”. Siendo consecuente con esta idea, pero sobre todo, siendo consecuente con el modo en que se establecen y desarrollan estas relaciones intelectivas, -nótese que digo intelectivas- no podemos dejar de considerar en ese grupo fundacional a autores tan significativos para el desarrollo de las ideas y el pensamiento en Cuba como Arando, José Antonio Saco y López y su “La historia de la esclavitud”, una obra que consumió 38 años de investigación y vida. En igual sentido, los trabajos del Urrutia, Pedro J. Guiteras, Antonio José Valdés, José Martín Félix de Arrate en el campo de lo histórico, sin olvidar por supuesto el pensamiento de Domingo del Monte y “El Centón epistolario” una de las obras más originales de la historia intelectual cubana. Lo que estoy queriendo decir es que en el periodo histórico que el autor analiza, no existe una instancia autonómica llamada “filosofía cubana”, más aun si se reconoce que el proceso de constitución de la nacionalidad “comenzaba a ser reciente”. En todo caso, podemos hablar del desarrollo de un incipiente pensamiento cubano que, en el orden filosófico se expresa desde un ideario, es decir un conjunto de nociones, conceptos etc. De ahí a la conformación de un pensamiento filosófico, entendido y establecido en su “originalidad” cuyo carácter ha sido establecido a partir de una revolución que tuvo “sus particularidades con respecto a la que se opera en Francia y Alemania”¹⁵ va un muy buen trecho.

Pero lo interesante del libro es que el autor se concentra en la triada José Agustín Caballero - Félix Varela - José de la Luz y Caballero y pasa por alto todo el desarrollo y la evolución analítica que ha teniendo lugar -incluso contextualmente- en el pensamiento que define una forma mas “cercana” al fundamento político y que ha tratado de esgrimir en el cuerpo del libro.

No vamos a entrar a considerar todos los juicios que emite el Sr. O.C. Ternevoi sobre estos tres pensadores, haría demasiado extenso esta texto. Sin embargo, haciendo un balance de cada una sus las partes, sobre todo de aquellas relacionadas con el “entendimiento” que el autor propone en torno a estos tres pensadores, cuando llegamos al final del volumen, tenemos la sensación de estar asistiendo a un debate ideológico al estilo de un partido político mas que a la construcción de un fundamento esencialmente conceptual en el sentido filosófico del término.

¹⁵ Obra citada. Página. 58

VI

En toda la extensión del volumen, el Sr. O.C. Ternevoi trata de analizar la “naturaleza” de las disquisiciones teóricas asociadas a estos tres pensadores. En algunos casos, sus juicios no hacen mas que reproducir el entendimiento común que después de 1959 se ha manejado institucionalmente¹⁶ en torno a estas tres figuras funcionales de la cultura cubana. Digo esto pues después del establecimiento del político llamado “la revolución de 1959” ha existido un manejo muy limitado y esquemático sobre el entendimiento de la filosofía en Cuba, *-particularmente sobre la filosofía cubana entendida esta desde una tradición que comenzó a ser visible en las décadas del 40 y el 50 del siglo XX-* en función de hacer prioritario y hegemónico el establecimiento del marxismo no como filosofía sino como ideología oficial.

De este modo, aunque el autor trata de matizar las influencias y referencias contextuales de cada uno de los “filósofos” que maneja en la obra, no dejan de ser modos usuales en el orden argumental. Todo en función de objetivos pre-establecidos. Por ello, no faltan consideraciones sobre el carácter “tradicional” de los puntos de vista que como argumento se esgrimen. Por ejemplo, en la pagina 89, el autor refiere que la clasificación que Caballero propone sobre la filosofía es muestra mas que suficiente de una comprensión “tradicional” de la misma, desconociendo las propias limitaciones contextuales, científicas, culturales e incluso filosóficas del incipiente pensamiento. Y el fundamento cree hallarlo en los “desplazamientos” que Caballero opera en el discurso metafísico. Es decir, el desplazamiento de la metafísica del primer al segundo lugar¹⁷. Para el autor, esto no es un cambio radical en el orden del discurso, es, cuando mas un reacomodo, cuando debió haber sido un abandono.

Cuando Caballero alude a grados y a los ordenes de la metafísica, se está refiriendo particularmente a la naturaleza inteligible de que describe Aristóteles en función de reconocer que: “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros.”¹⁸.

El reclamo de abandono y renuncia con respecto a la metafísica, desconociendo incluso el carácter propedéutico que le adjudica Gaston Bachelard en “El nuevo espíritu científico”, subraya la necesidad de la búsqueda de cientificidad y “*seriedad académica*” a la que esta compulsada el marxismo como ideología oficial, pero sobre todo, la necesidad de reconocimiento que reclama la

¹⁶ Mas allá de mis consideraciones personales, es curioso que el autor no refiera en el cuerpo de su texto a ensayos fundamentales para el entendimiento de estos tres pensadores como los de Roberto Agramonte y otros.

¹⁷ Obra citada. Página. 89

¹⁸ Aristóteles. Metafísica. Libro 1.

ortodoxia marxista a través de su negativa argumental ante cualquier ejercicio intelectual que no considere a la filosofía como ciencia.

Lo que no acaba de entender el Sr. O.C. Ternevoi es que los cambios que se comienzan a operar en el “pensamiento filosófico cubano” en el siglo XVIII no podían ser ni originales ni independientes, en todo caso, solo podían ser sutiles. Y solo podían ser sutiles, una vez que un desprendimiento cabal y efectivo de la escolástica, podría haber anulado completamente este esfuerzo. Es por ello que en el propio desarrollo e incluso en la evolución de nuestras formas de pensar, se va estableciendo una gradualidad necesaria. Por ejemplo, mas allá de la “crítica” que José Agustín Caballero esboza en su “Philosophia electiva” en función de “establecer” lo que este llama “la nueva filosofía” con respecto a la vieja escolástica, no puede desprenderse del dogma que promulga y practica. J. A. Caballero siguiendo a Aristóteles, una de las constantes de su texto afirma:

“La causa eficiente primera de la filosofía es Dios, mientras que los hombres, son su causa eficiente secundaria”¹⁹ y más adelante enfatiza: “La teología es necesariamente para la conservación de la fe; pero la filosofía es una preparación a la teología, y por ello lo es también para la fe”²⁰. Si solamente tomamos estos dos ejemplos evidentemente el “carácter ilustrado” que pretende adjudicar el autor de “La filosofía en Cuba: 1790-1878” se desvanece. No hay modo de sustentar este argumento.

Uno de los aspectos que O.C. Ternevoi no logra “medir” en el desarrollo y evolución del pensamiento cubano y no lo logra medir por la propia existencia de objetivos pre-establecido, es como se va produciendo un desprendimiento pero desde la contradicción. Y es que es precisamente el carácter contradictorio y *electivo* de este primer esfuerzo lo que va a tipificar la conformación del “pensamiento filosófico cubano”. Si no entendemos este elemento, perdemos de vista el sentido real y propedéutico de tal constitución.

A diferencias de las tradiciones europeas u orientales, el desempeño de Cuba en el orden filosófico, solo podía establecerse en la completa y profunda asimilación de una tradición que no le pertenecía pero sin la cual, no hubiese tenido referencia en el orden de los discursos científicos y culturales. Es por ello que hablar de “filosofía cubana” es cuando mas una falacia, al menos en lo que respecta al entendimiento que recorre los siglos XVIII y XIX.

En estas condiciones, uno de los elementos que trata de apuntalar el autor, -sobre todo en función de la añorada científicidad argumentada desde el marxismo- está relacionado con la pertenencia a una u otra derivación del materialismo. La no alusión a este elemento o si se quiere, la no pertenencia a

¹⁹ Jose Agustin Caballero, *Philosophia electiva*. Biblioteca de autores cubanos. Pág. 183-187.

²⁰ Jose Agustin Caballero, *Philosophia electiva*. Biblioteca de autores cubanos. Pág. 205

una comprensión materialista de los procesos y fenómenos, ha llevado a O.C. Ternevoi a considerar a los autores como “Iluministas moderados”. Si bien la clasificación de “ilustrados” ha sido el modo que ha utilizado indistintamente el autor para referenciar a José Agustín Caballero – Félix Varela – José de la Luz y Caballero; con respecto a una pertenencia en torno materialista, el autor los unifica bajo el siguiente termino: “(...) nada dijo *-refiriéndose al tránsito que se opera entre José Agustín Caballero y Félix Varela-* de los materialistas y ateístas franceses del siglo XVIII (...)”²¹.

Pero ¿cómo decir algo en torno a ello una vez que el reconocimiento del fundamento materialista, al menos en los dominios clericales ha sido entendido como contraproducente en términos teológicos? Pero lo más interesante esta cuando el autor, ante la imposibilidad de negar este referente, aunque no de acuerdo con ello, no le queda mas remedio que reconocer que “(...) se trata, sin duda de concesiones a la metafísica del siglo XVIII (...) la inconsecuencia teológica de la lucha de Caballero contra el autoritarismo escolástico en las ideas, no puede modificar, en su conjunto, la evaluación positiva de su actividad”²².

Se traslucen en esta idea un conjunto de axiomas importantes. Si se quiere, cuando el autor afirma que Caballero ha establecido un conjunto de “concesiones a la metafísica del siglo XVIII”, se esta asumiendo un criterio estereotipado que desconoce las condiciones reales sobre las cuales se ha establecido este pensamiento. Cuando el autor enfatiza en la “inconsecuencia teológica de la lucha de Caballero” se le esta pidiendo *contra-natura* que abandone no una militancia, se le esta pidiendo que abandone un credo y si finalmente se reconoce que todo ello no “modifica la evaluación positiva de su actividad”, entonces el argumento se hace aun mas contradictorio.

Quien verdaderamente quiera analizar este momento de la historia del pensamiento en Cuba, puesto que aun no se podía hablar de pensamiento cubano, no puede perder de vista el carácter y el esfuerzo de quienes llevaron adelante tal empresa fundacional, esa es definitivamente una de las condiciones necesaria para el entendimiento.

VII

Los argumentos anteriores no están asociados exclusivamente al trabajo de José Agustín Caballero sino que aplican a esta triada de pensamiento. Con mayor o menor intensidad, a partir del argumento que se pretenda sustentar, el autor maneja los fundamentos “filosóficos” de estos tres autores a partir de la posibilidad que cada uno de ellos le brinda en función de acreditar los objetivos que fundamentan y constituyen este texto.

²¹ Obra citada. Página. 102

²² Obra citada. Página. 103

Por ejemplo, los capítulos del III al IV -dedicados exclusivamente al Padre Felix Varela- no todos los argumentos que el autor maneja pueden ser ubicados y considerados desde los dominios filosóficos. Sobre todo, si tenemos en cuenta el orden argumental una vez que acredita una línea lógica a partir de la cual, consideraremos al presbítero Félix Varela como “filosófico”.

El autor llama a Varela el “emancipador de la filosofía cubana”. La doble connotación de esta clasificación no solo es filosófica, es, sobre todo, política. El uso indiscriminado que el autor hace de la tesis de la reforma operada por Varela en los planes de estudio y en la educación filosófica en Cuba, tiene como trasfondo no solo el “fin del escolasticismo” sino lo que el propio autor llama “acceso a la libertad de pensamiento”. Estas no son palabras gratuitas, al menos no lo son para los objetivos que se traza el autor de “La filosofía en Cuba: 1790-1878”. Con ello se trata de establecer el vehículo de la emancipación política desde el entendimiento y la lógica del pensamiento.

Aunque en el desarrollo de estos capítulos se construye una analítica bastante extensa sobre la reforma operada por Varela contra la escolástica, es el argumento en torno al silogismo aristotélico el que adquiere mayor relevancia crítica y es sobre este que recae el peso; no en el alcance intelectual de la lógica ni tan siquiera en el aparato conceptual del lenguaje de la escolástica, sino mas bien en el alcance ideológico que Varela adjudica a la filosofía. Y es que esta priorización de lo ideológico sobre lo lógico no es entendido del todo por el Sr. O.C. Ternevoi.

La crítica al silogismo que Varela establece trae asociado una crítica al terminismo, una vez que funciona como aparato conceptual del lenguaje de la escolástica. Al mismo tiempo cuando Varela esta cuestionando en que medida el silogismo aristotélico es el método de la razón, está enfrentando lo que ha sido considerado la autoridad de la fe para lograr una correlación entre estas autoridades y la autoridad de la razón. Este es el marco del libre pensamiento, ello no quiere decir que se desconozca la autoridad divina en cuestión de moral y fe solo que, al mismo tiempo, este defiende la autoridad de la razón humana en el orden filosófico y en el orden de las ciencias naturales. Ahora, lo que el Sr. O.C. Ternevoi entiende como ideológico dista mucho del entendimiento que Varela maneja en su obra. Lo ideológico para Varela será el núcleo duro de lo filosófico, una vez que se sustituya la consideración lógica en la gramática general del pensamiento. Ahora este argumento no parte de una ideologización que si parece ser el recurso que el autor de “La filosofía...” pretende hacer prevalecer. Para Varela, lo ideológico es “la ciencia de la adquisición y el enlace de nuestras ideas”. Sin embargo, nada dice en torno a esto el Sr O.C. Ternevoi.

VIII Conclusiones

El balance final del texto no es muy positivo, debo decirlo e imagino que existan criterios encontrados en torno a ello. Lo importante para mi es que el autor, en su afán de “conceptualizar” pero sobre todo de fundamentar y establecer la continuidad ideológica de un proyecto político, desconoce elementos sustanciales no solo en el orden morfológico sino también elementos de la propia constitución de la lógica del pensamiento. Y uno de los elementos que mayor incidencia va a tener en la naturalización del pensamiento y en conformación del pensamiento filosófico en Cuba, está asociado con la identidad como problema²³. Y es que la indagación en torno a la identidad en el caso cubano esta asociado con un proceso de transgresiones que comenzó a ser visibles desde el propio siglo XVIII y XIX.

De este modo, las implicaciones de tipo geográficas, socio-políticas, la formación jurídico-constitucional, la presencia del costumbrismo como forma influyente en la conformación y emergencia de un pensamiento nacional, el Cabildo como identidad de la futura nación, expresado en hábitos, costumbres, intereses que dan cuenta de este primer esfuerzo; son solo algunos elementos analíticos que tributan al problema de la identidad y aún más, son elementos que tributan en el orden epistemológico al entendimiento de cómo un pensamiento comienza a articular una discursividad. Sin embargo, el autor desconoce soberanamente todos estos finos puntos en el bordado de la emergente intelección.

El autor desconoce igualmente la presencia e influencia de las primeras conspiraciones que tanto contribuyeron a la conformación de ese sentimiento nacional, así como la transcendencia de la literatura y la poesía en la elaboración conceptual de ese primer esfuerzo en el pensamiento. Y es que el autor es tan ciego a las condiciones cubanas que tropieza con todo ello y lo desecha sin tan siquiera catar en que medida le contribuye a su discurso. Lo curioso es que cuando el Sr. O.C. Ternevoi refiere a Cuba, muy poco puede decir. “Los habitantes de Cuba que habían nacido en la isla se diferenciaban de los españoles peninsulares en cuanto “criollos” o “gente de la tierra” no en cuanto *cubanos*. Hasta mediados del siglo XVIII la palabra “cubano” significaba natural de Santiago de Cuba -llamada solamente “Cuba” - y de su jurisdicción. Los “habaneros” no eran, pues, “cubanos”.²⁴ Este es quizás uno de los elementos de mayor fuerza conceptual que el autor pasa por alto. El manejo conceptual que el autor hace de la isla caribeña parte de un criterio no solo erróneo sino también esencialmente taxonómico. Para el autor, Cuba es una en

²³ Para un análisis mas detallado del problema de la identidad en el entendimiento de la filosofía en Cuba, véase los trabajos de Oscar Martí, Jorge Gracia en “Identity, Memory, and Diaspora: Voice of Cuban-American Artists, Writers, and Philosophers” State University of New York Press. 2008

²⁴ Adrian G. Montoro. “La filosofía en Cuba” Pag. 206.

su unidad y similaridad. De este modo, la unidad nacional se establece en la identificación monográfica de lo cubano.

Al mismo tiempo, uno de los mayores deficiencias que tiene el texto es la casi nula presencia de una indagación sobre las bases antropológicas²⁵ de lo cubano, bases que han sido establecidas no solo en una tradición etnográfica sino también cultural. Entonces, ¿cómo hablar de “La filosofía en Cuba: 1790-1878” si ni tan siquiera el autor ha logrado determinar que vamos a entender por Cuba, por lo cubano?

Otra de las minusvalías del voluminoso texto es pretender agrupar a tres pensadores (José Agustín Caballero, Félix Varela, José de la Luz y Caballero) y pretender hilvanar una secuencialidad conceptual, perdiendo de vista el sentido contextual y analítico de cada uno de estos pensadores.

Es cierto que el periodo que el autor analiza en “Cuba” irrumpe la filosofía moderna²⁶, sin embargo, el manejo que el autor hace de esta irrupción no es satisfactorio. Si tenemos en cuenta que uno de los objetivos del Padre José Agustín Caballero (1762-1835) es intentar dar a conocer el pensamiento moderno de los tres siglos anteriores al XVIII, cómo se pretende hablar de irrupción de un pensamiento ignorando esta condición de necesidad. No hay que detallar la significación de este argumento, solo señalar que a partir de la irrupción del pensamiento moderno el autor de “La filosofía en Cuba...” pretende establecer una comprensión *lineal* en torno a estos tres fundadores. Esto solo puede ser posible si se parte de una visión que prefigure objetivos y manipule el sentido real e histórico de los hechos.

Es cierto que José Agustín Caballero introduce las corrientes filosóficas que estaban siendo ignoradas hasta entonces por los cubanos, sobre todo en el medio universitario donde reinaba una de las versiones mas fatigosas y *demodé* de la escolástica, una versión que se enrarecía aún más cuando se observaba como confusamente trataban de “prevalecer” elementos de la filosofía leibniziana. Ahora, pretender que en esta acción hay “originalidad” cuando mas es un disparate epistemológicos.

“No se puede pedir originalidad filosófica a quien introduce tres siglos de filosofía y de ciencia positiva en un país filosófica y científicamente virgen. Pero sí puede y debe exigirse que no entregue a ese país virgen una masa confusa de conocimientos diversos e incoherentes, con lo cual sólo lograría oscurecer

²⁵ Debemos destacar la total ausencia en el corpus bibliográfico del autor de autores como Don Fernando Ortiz que tanto contribuyeron al entendimiento de lo cubano. Por solo citar un ejemplo, véase la conferencia *Cubanidad y Cubania*. Fernando Ortiz. Publicado en *Islas*, Santa Clara, v. VI, no. 2, enero-junio, 1964:91-96.

²⁶ Cuando aquí decimos “filosofía moderna” estamos aludiendo a la filosofía que se establece en sus dos versiones: el racionalismo (Descartes y la tradición cartesiana) y el empirismo (Locke y la tradición anglosajona). Al mismo tiempo, dentro de esta comprensión de la filosofía moderna, va a entrar toda la comprensión de las ciencias experimentales, particularmente todo el trabajo de I. Newton, particularmente sus trabajos de física.

aún mas el panorama cultural de ese país, sino que asimile y ejerza activamente el nuevo estilo o forma de pensamiento que hizo posibles esos conocimientos nuevos y esa cultura que el introductor está revelando a sus compatriotas.”²⁷ Este es el fundamento del electivismo no solo en el pensamiento de José Agustín Caballero, sino también en el propio Félix Varela. Una vez mas, el autor ve originalidad y alteridad donde en realidad solo había esfuerzo propedéutico.

Otro de los elementos que hablan de la discapacidad del texto está relacionado con la comprensión continental de la filosofía y dentro de la continentalidad de la filosofía, su alcance occidental. Aunque no podemos aundar en ello, hay que reconocer la existencia de una distinción fundamental entre pensamiento occidental y pensamiento continental europeo. No debemos pasar por alto esta consideración sobre todo, después del proceso de colonización cultural y cognitivo que trajo asociado la modernidad como fenómeno cultural y político. Lo cierto es que el autor pasa por alto el “entendimiento” y la irrupción continental (en este caso francesa) de filosofía en Cuba.

Aunque alude a ello, el texto adolece de una comprensión rigurosa sobre el sentido que opera la “asimilación” cubana del pensamiento francés. Queda claro que bajo de la recepción del sensualismo de Condillac, late el impulso ilustrado en el sentido de la emancipación no solo política, sino también intelectual²⁸. Sin embargo, este díptico elude el sentido que la relación entre estas dos partes establece. Lo sintomático es que la recepción del sensualismo en sentido particular y de la filosofía francesa en un sentido mas general, dificulta el acceso al pensamiento alemán en el tránsito que este gestiona a partir de la obra, pero sobre todo, de la revolución que opera Inmanuel Kant.

Como es sabido, el empirismo radical de Hume suscitó la poderosa reacción de Kant, lo cual llevó que a finales del siglo XVIII, la iniciativa filosófica en Europa había pasado de Inglaterra y de Francia a Alemania. Este tránsito epistemológico no es contemplado en el corpus del texto, nada se alude en torno a ello, de este modo, se pierde el sentido de la evolución pero sobre todo, de la significación intelectual que este transito puede acarrear desde el contexto cubano.

Habría que destacar que dentro de esta primera tradición de pensamiento (sensualismo de Condillac en Varela, el positivismo de Littré y de Taine en Varona, pasando por la ideología en Luz y Caballero) es Rafael Montoro, -el representante del autonomismo- uno de los únicos pensadores cubanos, por no decir el único que sigue la línea evolutiva del pensamiento alemán. Es tanto su pesar ante este sentido “contracultural” -teniendo en cuenta como se

²⁷ Adrian G. Montoro. “La filosofía en Cuba” Pág. 207

²⁸ Recordemos el papel que la estructura sensorial va a tener en el proceso intelectual. Para Condillac como para muchos otros, todo el conocimiento humano esta condicionado a partir de los órganos de los sentidos.

recepiona el pensamiento alemán en la isla- que el propio Montoro -quien era un hegeliano avezado- reconoce que “Soy el único cubano que no tiene alma de maestro”.

Y es que *-finalmente-* el manejo que sobre el desempeño pedagógico y educacional se ha pretendido dar sobre estos pensadores dista mucho de ser objetivo. El desempeño y la significación educacional que opera la reforma que lleva a cabo el Padre Félix Varela así como José de la Luz y Caballero son incuestionable, noble y admirable, sobre todo, teniendo en cuenta las condiciones del pensamiento y el saber en la Cuba de la época. Aquí subyace el sentido electivo y ético de este pensamiento, pero sobre todas las cosas, aquí recibe el sentido de la reforma que Varela opera, esta es la razón del achacado axioma “el primero que nos enseñó a pensar”.

Sin embargo, el empirismo y el sensualismo de Félix Varela y José de la Luz y Caballero e incluso Varona (autor que no se considera en el texto) pasan por alto uno de los elementos mas significativos en la lógica y en el orden del discurso. Estos pensadores ignoran la realidad histórica. Lo que estoy queriendo decir es que estos autores ignoraban la realidad de la historia en el sentido hegeliano de la construcción de la filosofía de la historia. La lógica de este fundamento, al menos, uno de sus elementos, debe hallarse en el “reduccionismo” que se opera en el “orden filosófico” cubano en torno al pensamiento de la ilustración francesa. La historia en este sentido no era la forma en que devenía la “verdad” sino un conglomerado de errores grotescos que eran o podían ser subsanados por los descubrimientos de la “filosofía que acompañaba al Siglo de las Luces”.

Aunque estas debilidades teóricas, no han sido estudiadas lo suficiente, lo cierto es que los principales pensadores cubanos de la primera mitad del siglo XIX revelaron una conciencia muy aguda de las tareas prácticas que la realidad planteó al pueblo. Sin embargo, el autor de “La filosofía en Cuba...” invierte el sentido de esta lógica y hace prevalecer esta comprensión por sobre el sentido de la analítico del discurso histórico, oscureciendo aun mas el modo teleológico, politizado e ideologizante que ha pretendido en el texto.

Afortunadamente, “La filosofía en Cuba: 1790-1878” del Sr. O.C. Ternevoi es un libro que por su propia naturaleza ha caído en un justo olvido. Otros ideólogos -ya no tan caucásicos- han pretendido seguir de cierta manera el camino que este camarada inaugura. Con argumentos inimaginables se ha pretendido establecer una “Historia del pensamiento cubano” manejando algunas de las claves que este autor ha pretendido defender. El tercer capítulo de estas tres visiones concurrentes sobre la filosofía en Cuba, dará cuenta de ello.