

LENGUAJE Y ESPACIO: CONTRIBUCIONES PARA UNA SIMBÓLICA LATINOAMERICANA A PROPÓSITO DE JOSÉ MARTÍ

Adriana Arpini¹⁷

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina
Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales INCIHUSA – CONICET
Argentina

RESUMEN

Procuramos poner de manifiesto algunas figuras que contribuyeron a organizar una simbólica latinoamericana durante el proceso antillano de la independencia tardía, que abarcó las tres últimas décadas del siglo XIX. En ese momento se produce el derrumbe del orden colonial antillano y la emergencia de un nuevo orden se encuentra amenazada por los intereses expansionistas de los Estados Unidos de Norte América. Apelamos a dos textos de José Martí: uno es el “Prólogo” que escribió para el *Poema del Niágara* del poeta venezolano Juan Antonio Pérez Bonalde en 1881, el cual nos permite reflexionar sobre la función social del intelectual en una sociedad conmovida por fuertes cambios. El otro es *Nuestra América*, publicado por primera vez el 30 de enero de 1891 en el periódico *El partido liberal* de México, en cuyas páginas quedan sintetizados símbolos paradigmáticos del proceso histórico latinoamericano, con funciones analíticas y proyectivas.

PALABRAS CLAVE

José Martí, simbólica latinoamericana, proceso histórico

Recibido: marzo de 2007

Aceptado: julio 2007

El período de cruentas guerras civiles, que se abrió para la mayoría de las naciones de América Latina continental después de la Batalla de Ayacucho, motivó el interés por la elaboración de un lenguaje que facilitara la organización de las nuevas sociedades. En efecto, la gesta independentista produjo un quiebre de la estructura social, política y cultural de la colonia,

¹⁷ Adriana Arpini es Doctora en Filosofía. Se desempeña en la Universidad Nacional de Cuyo y pertenece al Instituto de Ciencias Humanas y Sociales INCIHUSA-CONICET. Su e-mail es arpini@lab.cricyt.edu.ar

dejando al descubierto una realidad tumultuosa que era necesario organizar. Dicha organización requería la elaboración de un saber acerca de lo social que, renunciando a lo exótico, encontrara fundamentación en la propia realidad. Dentro de ese saber no podía dejar de abordarse –como bien lo ha señalado Arturo Roig– toda la rica problemática del lenguaje, en cuanto herramienta básica de comunicación entre los hombres. Así, “la semiótica apareció como un ineludible campo de trabajo, en íntima relación con la necesidad de alcanzar una reformulación del saber retórico, de aquella retórica que tanta importancia había ya tenido para los escritores americanos pre independentistas y, a su vez como una de las bases sobre la que se habría de orientar el ambicioso proyecto de educación popular que caracterizó al siglo XIX”¹⁸.

En este contexto, surgieron audaces teorías del lenguaje, entendido desde el punto de vista de la comunicación, y de la semiótica, como una manera de explicar las cosas por sus símbolos. Entre estas teorías se cuentan las producciones de Simón Rodríguez, Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Eugenio María de Hostos, José Martí, entre otros.

En Santiago de Chile, en 1845, aparecen dos obras ilustrativas de lo que venimos diciendo. En ese año Bello terminó de escribir su *Filosofía del entendimiento*, obra en la que el ilustre caraqueño intenta dar respuesta teórica al problema del signo, proporcionando una definición de lenguaje como “sistema de comunicación”, hecho que, siguiendo a Bello, no sería posible si el lenguaje no fuera antes un “sistema de clasificación”, es decir, que a las cosas, además de nombrarlas es menester darles un “lugar”, pues, “la clasificación nominal de los objetos... (es) la base de los sistemas significativos que llamamos idiomas o lenguas”¹⁹. En el mismo año y en la misma ciudad apareció el *Facundo* de Sarmiento, obra en la que el argentino trató de explicar la realidad social de su patria “ilustrándola con sus símbolos”. El concepto de símbolo construido por Sarmiento es más amplio que aquél basado en la semejanza icónica del símbolo con lo

¹⁸ Cfr. Roig, A. A., *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1982, p. 9.

¹⁹ Bello, A., *Filosofía del entendimiento. Obras Completas*, Tomo I, Universidad de Chile, Santiago, 1881, p. 316.

simbolizado. En efecto, el símbolo es entendido como un significado segundo, como una direccionalidad semántica sobreañadida al signo, de modo que también las palabras pueden ser utilizadas como símbolos sin necesidad de guardar relación icónica con lo simbolizado. Tales son los casos de los significantes “barbarie” y “civilización”, dicotomía sobre la que se estructura el sistema simbólico del *Facundo*, y que, con variaciones, aparece en los pensadores decimonónicos antes mencionados²⁰.

Esta coincidencia induce a pensar –como lo ha demostrado Roig– que lo que ahora llamamos de modo generalizado una semiótica, fue un tipo de saber profundamente enraizado con el hecho romántico latinoamericano, conectado con el proceso de organización de las nuevas naciones, el cual exigía una *lectura* de la realidad.

“El romanticismo hace su aparición en nuestra América precisamente en una época en la que se pasó de la relativa ‘paz social’ de la colonia, a los más duros enfrentamientos. Simón Rodríguez dijo que había pasado ya la edad de la ‘inocencia’ de las masas y que habíamos comenzado una nueva época que se nos presentaba como un verdadero reto. Su respuesta consistió entre otras cosas en un ambicioso proyecto de crear un nuevo lenguaje. Nuevas épocas, nuevos signos. Sarmiento con su admirable *Facundo*, intentó dar las bases para la lectura de una sociedad, la campesina, que hasta ese momento no había existido como realidad significativa”²¹.

²⁰ Roig, A. A., *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1982. Roig, Arturo Andrés, “Civilización y barbarie en pensadores latinoamericanos: El discurso civilizatorio en Sarmiento y Alberdi”, en: *Revista Interamericana de Bibliografía*. XLI, 1, Washington, 1991, pp. 35 a 49. Ciriza, A., “Civilización y barbarie. Descriptiva y proyecto en el discurso político ecuatoriano”, en: *Revista Interamericana de Bibliografía*. XLI, 1, Washington: 1991. p. 82 a 100. Fernández, E., “La estructura categorial del discurso político venezolano. Variaciones en la oposición civilización – barbarie: Francisco de Miranda y Simón Rodríguez”, en: *Revista Interamericana de Bibliografía*. XLI, 1, Washington: 1991, pp. 63 a 81. Arpini, A. y Giorgis, L., “*El Caribe: «Civilización» y «barbarie» en Hostos y Martí*”, en: *Revista Interamericana de Bibliografía*. XLI, 1, Washington: 1991, p. 49 a 62. Arpini, A., “Las categorías y los símbolos de nuestra cultura en los escritos hostosianos”, en: Arpini, A. (Editora), *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El «pensamiento fuerte» de Alberdi*, Betancés, Hostos, Martí y Ugarte, Biblos, Buenos Aires, 2000, pp. 103 a 112.

²¹ Roig, A. A., *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, op. cit., p. 89.

Por nuestra parte nos proponemos poner de manifiesto algunas de las figuras a través de las cuales es posible dar cuenta de un momento agónico de la historia subcontinental; nos referimos al proceso antillano de la independencia tardía, que abarcó las tres últimas décadas del siglo XIX. Tales figuras contribuyen a organizar una simbólica latinoamericana en el momento en que se produce el derrumbe del orden colonial antillano, al mismo tiempo que la emergencia de un nuevo orden se encuentra amenazada por los intereses expansionistas de los Estados Unidos de Norte América. Para ello nos valemos de dos textos martianos; uno es el “Prólogo” que José Martí escribió para el *Poema del Niágara* del poeta venezolano Juan Antonio Pérez Bonalde en 1881. A través de sus líneas procuramos reflexionar sobre el “lugar” de la palabra, es decir sobre la función social del intelectual en esa sociedad conmovida por fuertes cambios. El otro texto es un clásico del pensamiento latinoamericano, *Nuestra América*, publicado por primera vez el 30 de enero de 1891 en el periódico *El partido liberal* de México. Se trata de uno de los discursos más citados y trabajados de nuestra tradición de pensamiento, razón por la cual no esperamos hacer aportes significativos a la exégesis del texto. Al contrario, acudimos a él buscando, a través de la reconstrucción del sistema simbólico con que Martí interpretó su tiempo, algunas pistas para la elucidación del presente y para la orientación de las acciones que nuestro tiempo reclama.

I EL “LUGAR” DE LA PALABRA: LA FUNCIÓN SOCIAL DEL INTELECTUAL

Pierre Bourdieu ha sostenido, a propósito de la relación entre la actividad teórica y la acción política, que esta última es posible porque sus agentes tienen un conocimiento más o menos preciso del mundo social y saben que pueden actuar sobre él actuando sobre el conocimiento que de él se tiene. Así se producen y reproducen, se imponen o se destruyen no sólo las representaciones, sino también los grupos que las hacen visibles a los demás. El mundo económico no ejerce una acción mecánica sobre las personas, sino efectos de reconocimiento. La correspondencia entre los esquemas clasificatorios y las estructuras objetivas vendrían a fundamentar una especie de adhesión originaria al orden establecido. Pero, “la política –dice

Bourdieu— comienza con la denuncia de ese contrato tácito de adhesión al orden establecido que define la doxa originaria; dicho de otra forma, la subversión política presupone una subversión cognitiva, una reconversión de la visión del mundo”²². Esa ruptura permite explorar las posibilidades de cambiar el mundo objetivo, cambiando sus representaciones, oponiendo una *pre-visión paradójica*, utópica, un proyecto o programa.

El poder estructurante de la palabra se manifiesta tanto en el momento de la descripción de lo que es, como en el momento de la propuesta proyectiva de lo que debe ser. En esto consiste, precisamente, la función de categorización, es decir, la actividad por la cual ciertas palabras —las que llamamos categorías²³— funcionan como epítomes de la realidad y nos permiten conocer e interpretar el mundo objetivo, social e histórico, así como nuestra experiencia de él y las posibilidades de transformarlo. La producción de nuevas categorías es un *trabajo de enunciación* que permite exteriorizar nuevas interpretaciones y experiencias del mundo. Un ejemplo de este trabajo del pensamiento lo encontramos en algunos de nuestros intelectuales decimonónicos, que llevaron adelante la labor teórica y práctica de desmontar las representaciones del mundo colonial e instituir nuevas categorías enderezadas a la construcción de las jóvenes naciones latinoamericanas. No obstante, como también señala Bourdieu, toda tentativa por imponer un principio de división (o clasificación según Bello) tiene que contar con la resistencia de quienes ocupan la posición dominante y tienen interés en la perpetuación de una relación dóxica que lleva a aceptar como naturales las divisiones establecidas, o a negarlas simbólicamente por la afirmación de una unidad mayor (nación, familia). En ambos casos prevalece aquella pretensión, denunciada ya por Simón Rodríguez, de restaurar el estado de inocencia de las masas mediante

²² Bourdieu, P., *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, 1985, p. 96.

²³ Entendemos que las categorías son objetivaciones producidas desde un contexto social e histórico determinado, que se expresan en la mediación del lenguaje, facilitando la comunicación dentro de cierta estructura referencial (dimensión semántica), y que transmiten valores orientadores del obrar (dimensión pragmática) en relación con la propia experiencia del mundo social epocal. Cfr. Arpini, A., “Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa”, en Arpini, A. (Compiladora), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*, EDIUNC, Mendoza, 1997, p. 24

la apropiación del lenguaje de la naturaleza para la formulación de universales abstractos y, por lo tanto, ideológicos.

Michel Foucault sostiene que:

“El trabajo de un intelectual no es modelar la voluntad política de los otros; es por los análisis que lleva a cabo en sus dominios, volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de actuar y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, recobrar las medidas de las reglas y de las instituciones y, a partir de esa reproblematicación (donde el intelectual desempeña su oficio específico), participar en la formación de una voluntad política (donde ha de desempeñar su papel de ciudadano)”²⁴.

Dicho análisis, que el intelectual realiza en “sus dominios” es precisamente la actividad de *problematizar* las abstracciones. La problematicación consiste en un conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hacen que algo entre en el juego de lo verdadero y lo falso, y lo constituye como objeto para el pensamiento, ya sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico o del análisis político. El trabajo arduo, lento y estudioso de modificación del propio pensamiento, en constante cuidado de la verdad, es para Foucault la razón de ser del intelectual.²⁵ Podríamos decir que su tarea consiste en el “cuidado de la verdad” mediante la problematicación de las formas de poder, del orden establecido, de los discursos indiscutidos. Dicho cuidado produce efectos sobre el conocimiento y sobre las relaciones de poder. Pero sobre todo produce efectos en el propio sujeto de la actividad intelectual. En este sentido el trabajo del pensamiento es antes que nada una experiencia de transformación de sí mismo.

²⁴ Foucault, M., “El cuidado de la verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III, Paidós, Barcelona, 1999, p. 378.

²⁵ Foucault, M., “Los intelectuales y el poder”, en *Estrategias de poder*. Obras Esenciales. Volumen II, Paidós, Barcelona, 1999, p. 107.

Muchas de estas apreciaciones acerca de la función del intelectual fueron genialmente anticipadas por José Martí en el “Prólogo” al *Poema del Niágara*. Allí Martí reflexiona acerca de los problemas de la producción y la interpretación de textos literarios en una sociedad inestable, en que con la quiebra del orden colonial sobrevino la incertidumbre de los códigos que regían la organización de la vida y de la producción de bienes materiales y simbólicos. Este escrito martiano problematiza el lugar de la palabra en un momento peculiar de la historia latinoamericana que podemos caracterizar como “ciclo de la independencia tardía”, en que se enlazan un conjunto de ideales: la independencia de las Antillas, la Confederación Antillana, la aspiración a la unidad continental, las convicciones republicanas y federativas de organización política, los proyectos sociales vinculados a la abolición de la esclavitud, a la educación común, a la justicia social. Todos los cuales fueron expresión de un proceso de modernización, al mismo tiempo deseado y amenazante, tensado entre el derrumbe de los antiguos códigos y la creación de los nuevos. En este contexto, el ensayo se convierte en un modo alternativo y privilegiado para hablar de política y llevar adelante una hermenéutica capaz de resolver el enigma de la identidad²⁶.

“Nadie tiene hoy su fe segura –dice Martí–. Los mismos que lo creen, se engañan. Los mismos que escriben su fe se muerden, acosados de hermosas fieras interiores, los puños con que escriben(...)No hay obra permanente, porque las obras en tiempos de reenquiciamiento y remolde son esencias mudables e inquietas; no hay caminos constantes, vislúmbrense apenas los altares nuevos, grandes y abiertos como bosques. De todas partes solicita la mente ideas diversas –y las ideas son como pólipos, y como la luz de las estrellas, y como las olas del mar. Se anhela incesantemente saber algo que confirme, o se teme saber algo que cambie las creencias actuales. La elaboración del nuevo estado social hace insegura la batalla por la

²⁶ Cfr. Ramos, J., *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 16.

existencia personal... desprestigiadas y desnudas las imágenes que antes se reverenciaban; desconocidas aún las imágenes futuras...”²⁷.

A través de las palabras de Martí podemos descubrir que la actividad del intelectual se juega en medio de múltiples tensiones, que se presentan como un drama desgarrador entre el pasado y el futuro, lo que es y lo que debe ser, el apego a ciertas clasificaciones y la necesidad de inventar otras nuevas, lo que la sociedad contradictoriamente a un tiempo reclama y teme, y la experiencia íntima –“acosado por hermosas fieras interiores”– de la propia transformación. Dice Martí:

“De esta manera, lastimados los pies y los ojos de ver y andar por ruinas que aún humean, reentra en sí el poeta lírico... Cuando la vida se asiente, surgirá el Dante venidero... Hoy Dante vive en sí, y de sí. Ugolino roía a su hijo; mas él a sí propio; no hay ahora mendrugo más denteado que un alma de poeta...

“¡Mas, cuánto trabajo cuesta hallarse a sí mismo! El hombre, apenas entra en el goce de la razón que desde su cuna le oscurecen, tiene que deshacerse para entrar verdaderamente en sí. Es un braceo hercúleo contra los obstáculos que le alza al paso su propia naturaleza y los que amontonan las ideas convencionales...”²⁸.

Se trata de ese trabajo cotidiano y siempre renovado de problematizar lo dado, lo sabido, lo aceptado como forma de poder, lo tenido por verdadero. Trabajo del pensamiento al cuidado amoroso de la verdad, que conmueve el lenguaje, transgrede las propias seguridades y es conquista de sí, al mismo tiempo que compromiso de creación.

Lo propio del intelectual es, pues, llevar adelante ese arduo trabajo de problematización acerca de aquello que se constituye como objeto de conocimiento. Trabajo que consiste en interrogar

²⁷ Martí, J., *El Poema del Niágara*, en *Obras Completas*, Volumen 7, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 225.

²⁸ *Ibíd.*, pp. 229 – 230.

una y otra vez lo que aparece como evidente y sacudir los hábitos de las clasificaciones admitidas, perseverando en el cuidado de una verdad escurridiza que nunca podrá poseer por completo, porque ella misma se transforma con cada nueva mirada.

Se trata de una experiencia que pone de manifiesto la contingencia de los ordenamientos, enfrentando a los sujetos con el devenir de la historia. Dentro de este flujo constante, la posibilidad de fundar un nuevo orden sobre el derrumbe del anterior, implica llevar adelante el descomunal intento de consolidar un nuevo conjunto de reglas y valores, proyectando una imagen de la sociedad que sólo puede ser asida en la dimensión simbólica²⁹. Veamos algunos de los símbolos sintetizados por Martí en *Nuestra América*.

II

CONTRIBUCIONES PARA UNA SIMBÓLICA LATINOAMERICANA A TRAVÉS DE LAS FIGURAS DE NUESTRA AMÉRICA.

El texto comienza con la descripción de dos figuras: la del “aldeano vanidoso” y la de los “sietemesinos”. Para el primero los límites del mundo son los de su aldea, “y con tal que él quede de alcalde... y le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal”³⁰. Ventajosa conjunción de poder político y económico, que produce cierta ilusión de satisfacción, cierto adormecimiento en la contemplación de la propia fortuna, que bloquea toda posibilidad de ver más allá de los límites de los propios intereses egoístas. Si cada uno de los otros aldeanos y la aldea misma no son más que medios para alimentar la propia vanidad, queda bloqueado el camino para otro tipo de mediaciones propias de la vida social, como el reconocimiento, la comunicación, la solidaridad, la participación, la cooperación, el diálogo.

²⁹ Cfr. Mauro, S., *La revolución y el problema del origen. O de la insalvable brecha entre la facticidad de lo instituyente y la validez de lo instituido*, en *Araucaria*, Revista iberoamericana de Filosofía, política y humanidades, Año 7, N° 13. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Universidad de Sevilla, Prometeo, 2005, pp. 18 a 28.

³⁰ Martí, J., *Nuestra América*, en *Obras Completas*, Volumen 6, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, pp. 15 a 23.

Los sietemesinos, en cambio, son “los que no tienen fe en su tierra”. Seducidos por la ilusión de experimentar una vida que nos les pertenece, ni afirman la suya, ni creen que otros lo puedan hacer. “Porque les falta el valor a ellos, se lo niegan a los demás”. Se trata de una situación de mistificación, falsificación o ilusión valorativa³¹, que produce un estado de permanente alienación, cercando las posibilidades de autorrealización y liberación del propio potencial creador.

La oposición entre el “aldeano vanidoso” y los “sietemesinos” es, sin embargo aparente. Ambos están fuera de sí, viviendo una realidad que no es la propia. En ambos casos queda obstruida la posibilidad de autorreconocimiento y autoafirmación, al igual que el reconocimiento del otro y la cooperación. Frente a esta situación, Martí afirma:

“Lo que quede de aldea en América ha de despertar. Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada... las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra.”

“... Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada en flor, restallando o zumbando, según le acaricie el capricho de la luz, o la tundan y talen las tempestades; ¡Los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes”³².

De este escrito de Martí se ha dicho que es un texto fundante del pensamiento latinoamericano, porque constituye una afirmación de la propia valía;³³ se ha dicho también que

³¹ Salazar Bondy considera que la ilusión valorativa, la falsificación y la mistificación de los valores constituyen formas aberrantes de la atribución de valor, en las que el sujeto es “capturado por el engaño”. Cfr. Salazar Bondy, A., *Para una filosofía del valor*, Editorial Universitaria, Santiago, 1971.

³² Martí, J., *Nuestra América*, en *Obras Completas*, op. cit., p. 14

³³ Cfr. Roig, A. A., “Globalización y filosofía latinoamericana”, en Rico, Á. y Acosta, Y., (Compiladores), *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, Nordan, Montevideo 2000.

es un manifiesto, por su potencial movilizador de las voluntades políticas;³⁴ se asevera que es un tratado del buen gobierno, en cuanto señala las características que ha de reunir el gobernante de los países nuevos de América³⁵.

Por nuestra parte llamamos la atención sobre dos aspectos que surgen de las palabras de Martí y que, a nuestro juicio, podrían sentar las bases de un nuevo paradigma de pensamiento y acción. Por una parte, significantes como “despertar”, “armas del juicio”, “trincheras de ideas” hacen referencia a un proceso cognitivo, reflexivo y crítico que posibilita la construcción de unas mediaciones más adecuadas para el conocimiento de nuestra propia realidad. Por otra parte, las imágenes de “ponerse en fila”, “recuento”, “marcha unida” y “andar en cuadro apretado”, aluden a una determinada manera de encarar la acción, uno *junto* a otro –no uno delante de otro, ni sobre otro–. Podría interpretarse como una incitación a deponer intereses particulares ante la necesidad de unirse frente al enemigo común y poderoso: “el gigante de siete leguas”. Con esta figura Martí alude directamente a los Estados Unidos y a su ambición de expansión continental no disimulada en la convocatoria a la Conferencia Internacional Americana en 1889. La imagen no ha perdido vigencia y podría ampliarse hasta abarcar en nuestros días el conjunto de prescripciones afianzadas en el “consenso de Washington”, suscrito por los estados centrales del sistema mundial una canturía después³⁶.

Además de su carácter defensivo, el “recuento” y la “marcha unida” tienen peso propio cuando se trata de afirmar el valor y los derechos de los hombres en orden a la emancipación. En

³⁴ Cfr. Santos, Boaventura de Sousa, *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, ILSA – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004.

³⁵ Ramos, J., *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

³⁶ Las principales innovaciones institucionales de la globalización sostenida por el consenso económico neoliberal son: las restricciones drásticas a la regulación estatal de la economía, los nuevos derechos de propiedad internacional para inversiones extranjeras, invenciones y creaciones susceptibles de entrar dentro de la regulación de la propiedad intelectual, la subordinación de los Estados nacionales a las agencias multilaterales tales como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio. Cfr. Santos, Boaventura de Sousa, *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, op. cit., p. 172 - 173.

efecto, Martí señala la urgencia de superar los hábitos enquistados durante la colonia que negaron el derecho del hombre al ejercicio de su propia razón. Más próximo al ideal rousseauniano de la democracia directa que a la concepción kantiana del ciudadano ilustrado, Martí defiende:

“La razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de otros. El problema de la independencia no es el cambio de formas, sino el cambio de espíritu”³⁷.

Cuando Martí habla de poner “la razón de todos en las cosas de todos”, o de “hacer causa común” con los oprimidos, no está pensando desde el marco estrecho de una razón meramente reguladora, ordenadora del caos de la diversidad. Se trata, por el contrario del recuento de lo diverso en cuanto tal, es decir, del reconocimiento de la existencia de experiencias vitales diferentes y de formas diferentes de organización racional de la vida. Unir no es sinónimo de uniformar. La frase “La razón de todos en las cosas de todos” alude a la participación directa, de todos y cada uno a partir de sus diferencias, en las decisiones políticas que afectan a todos. Esto vale tanto para las decisiones locales como para aquellas que afectan a los individuos y los pueblos a nivel global. La ceguera epistemológica y axiológica frente a las diferencias es para el cubano una “incapacidad” aun cuando se oculte bajo gruesas capas de erudición. La sabiduría del gobernante consiste, por el contrario, en atender a lo que es, allí donde se gobierna. Dice Martí:

“La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. ... El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el

³⁷ Martí, J., *Nuestra América*, en *Obras Completas*, op. cit., p. 19.

del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país”³⁸.

En síntesis, no se trata de copiar, sino de crear, de conocer la propia naturaleza (no el concepto abstracto de naturaleza) para gobernar bien, sin descuidar al gigante con la botas de siete leguas.

Pero cómo y dónde llevar adelante este aprendizaje. No en “el libro importado”, ni con los “letrados artificiales”, sino a partir del análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América. Pero ¿no es esto caer en un localismo que remeda la actitud del “aldeano vanidoso”? Tal sucede cuando el conocimiento responde a intereses egoístas o si la realidad es recortada de acuerdo a conveniencias espurias. Frente a las figuras enajenadas del “aldeano vanidoso” y de “los sietemesinos”, Martí propone la del “hombre natural”. No se trata del buen salvaje de Rousseau, sino del sujeto que sabe de sí a partir de su propia experiencia existencial, que afirma su propia historicidad en el mismo gesto de ponerse como valioso para sí.

“Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la injusticia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo con las necesidades patentes del país”³⁹.

En esta imagen se puede apreciar una forma específica de ejercicio dialéctico: la dialéctica de la emergencia, cuyo punto de partida está dado por el reconocimiento de las propias *necesidades*. La primera necesidad es precisamente la de afirmarse como valiosos y el considerar valioso el propio conocimiento.⁴⁰ Se trata, en otras palabras, del *reconocimiento* de la propia *dignidad*; pero éste sólo es posible sobre la base del *mutuo reconocimiento*, es decir del reconocimiento del otro en su diferencia, en virtud de que la dignidad humana es un fin. Lo dicho vale tanto

³⁸ Martí, J., *Nuestra América*, en *Obras Completas*, op. cit., pp. 16 – 17.

³⁹ Martí, J., *Nuestra América*, en *Obras Completas*, op. cit., p. 18.

⁴⁰ Roig, A. A., *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo.*, EDIUNCF, Mendoza, 2002, pp. 107 – 130.

para las relaciones entre individuos como entre pueblos y culturas. La determinación de las propias necesidades y su objetivación, especialmente a través del lenguaje, contribuyen a definir los criterios para su satisfacción, los que están siempre culturalmente modelados. Dice Martí, afirmando la necesidad de conocer los factores reales del país:

“Conocerlos basta, sin vendas ni ambages; porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó ... Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. ... Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”⁴¹.

El conocimiento de sí y de las propias necesidades, incluso las decisiones acerca de los modos más convenientes de satisfacción de las mismas, no implica necesariamente la recaída en un localismo estrecho y ensimismado –que en último extremo podría convertirse en un fundamentalismo–. Al contrario, constituye el punto de partida para el diálogo intercultural auténtico y para la construcción de consensos no alienados ni impuestos.

El mexicano Luis Villoro⁴², entre otros, ha sostenido que una cultura es auténtica cuando está dirigida por proyectos que responden a necesidades básicas colectivas y cuando expresa creencias, deseos y valoraciones compartidas. En situaciones de dominación, la identidad se ve menoscabada. Esto sucede cuando una cultura está dirigida por proyectos que responden a necesidades de una situación distinta de la que viven sus miembros. El proceso de superación se inicia cuando los sujetos se reconocen a partir de prácticas sociales diversas, articuladas en torno a un proyecto común, coherente con sus necesidades reales. Esto es, según Martí, “conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento”.

⁴¹ Martí, J., *Nuestra América*, en *Obras Completas*, op. cit., p. 18.

⁴² Cfr. Villoro, L., *Estado plural y pluralidad de culturas*, Paidós–UNAM, México, 1998; del mismo autor, “Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 11, 1998, pp. 66 – 78.

El conocimiento y el reconocimiento, tal como surgen del texto martiano, constituyen una mediación emancipatoria, es decir, es un lenguaje a través del cual los sujetos, como individuos y como pueblos, expresan y realizan su existencia. En cuanto mediación, hace referencia al lugar del intelectual en la vida política y social. El letrado, el científico, el político, el profesor,... formados en la “universidad americana” que propone Martí, son inequívocamente trabajadores solidarios de la justicia y la libertad. En nuestros días, hablar de las posibilidades emancipatorias del lenguaje implica, avanzar desde una visión monocultural jerarquizante, hacia una perspectiva intercultural. Ello implica asumir dos tipos de dificultades: el silencio, como síntoma de una interrupción, de una potencialidad que no puede ser desarrollada, y, la diferencia sin inteligibilidad, que instala la inconmensurabilidad de los lenguajes y conduce a la indiferencia. La superación de ambas dificultades exige una teoría de la traducción y una hermenéutica que permita hacer inteligibles las culturas unas a otras. Además, el conocimiento expande su potencial emancipatorio cuando se toma conciencia de la condición contextualizada de los saberes, es decir que todo progreso en el saber conlleva un cambio en las condiciones que lo hacen posible. Un saber crítico, por tanto, promueve acciones transformadoras⁴³.

Según Martí, se trata de conocer para gobernar. Al igual que el conocimiento, también el gobierno constituye una mediación. Como toda mediación puede favorecer procesos de alienación o de liberación del potencial creador de los individuos y los pueblos. Cabe preguntar ¿cómo se ejerce el gobierno?, ¿quiénes son los que gobiernan y, a quiénes gobiernan? Dice Martí:

“Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales, que las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república

⁴³ Cfr. Santos, Boaventura de Sousa, *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, op. cit.

no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república. ... Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es salud...”⁴⁴.

ÚLTIMAS PALABRAS

Para terminar, quisiéramos dejar planteadas las preguntas que orientaron nuestra reflexión y señalar algunos dispositivos simbólicos surgidos de los textos martianos que consideramos propicios para orientar nuestras propias búsquedas, las que demanda nuestro tiempo.

Podemos formular las preguntas de la siguiente manera: ¿Cuál es el lugar de la palabra en un espacio social, político y cultural contradictorio pero vivo?, como el que le tocó vivir a Martí, o como el espacio democrático posdictatorial que viven nuestras naciones. Es decir, ¿cuál es la función de la teoría?, o bien, ¿en qué consiste el trabajo del pensamiento, en nuestras sociedades?, a las que reconocemos en trance de superar antagonismos del pasado, admitiendo al mismo tiempo el carácter contingente del orden posible, la radical historicidad de sus representaciones, sus símbolos, sus códigos.

Con Martí descubrimos que si es posible transformar algo en el mundo actuando sobre el conocimiento que de él tenemos, esa transformación comienza en la dimensión interior. Se inicia en el dificultoso trabajo de encontrarse a sí mismo detrás de los hábitos clasificatorios que desde la cuna velan y marcan cierta interpretación del mundo. La acción transformadora no consiste en imponer otros códigos, sino en problematizarlos todos, posibilitando así la crítica y la apertura para nuevas formas de auto y hetero reconocimiento. O para decirlo en términos martianos, se trata de superar la oposición entre el *aldeano vanidoso* y los *sietemesinos*, mediante una dialéctica de la emergencia que ponga *la razón de todos en las cosas de todos*.

⁴⁴ Martí, J., *Nuestra América*, en *Obras Completas*, op. cit., p. 21.

Frente a otras interpretaciones decimonónicas que marcaron el espacio social, político y cultural apelando al lenguaje de la dicotomía *civilización – barbarie* –interpretación que, como en el caso de Sarmiento, suponía, además, la imposición de la civilización contra la barbarie–, Martí sugiere la emergencia del *hombre natural*, el estudio de las dificultades en su origen, la creación de formas que se acomoden a pueblos de composición múltiple. La palabra encuentra su lugar cuando:

“Cansados del odio inútil... se empieza, como sin saberlo, a probar el amor. Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. ‘¿Cómo somos?’ se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son”⁴⁵.

BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

ARPINI, A., y Giorgis L., “El Caribe: «Civilización» y «barbarie» en Hostos y Martí”, Revista Interamericana de Bibliografía. XLI, I, Washington, 1991, p. 49 a 62.

ARPINI, A. (Compiladora), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*, EDIUNC, Mendoza, 1997.

ARPINI, A., “Las categorías y los símbolos de nuestra cultura en los escritos hostosianos”, en: *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El «pensamiento fuerte» de Alberdi, Betancés, Hostos, Martí y Ugarte*, Biblos, Buenos Aires, 2000.

ARPINI, A. (Compiladora), *Otros discursos. Estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNA-Cuyo, Mendoza, 2004.

BELLO, A., *Filosofía del entendimiento. Obras Completas*. Tomo I, Introducción de Juan Escobar Palma, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1981.

BOURDIEU, P., *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, 1985.

-El sentido práctico, Madrid, Taurus, 1991.

⁴⁵ Ibid., p. 20.

CIRIZA, A., “Civilización y barbarie. Descriptiva y proyecto en el discurso político ecuatoriano”, en Revista Interamericana de Bibliografía, XLI, I, Washington, 1991, p. 82 a 100.

FERNÁNDEZ, E., “La estructura categorial del discurso político venezolano. Variaciones en la oposición civilización – barbarie: Francisco de Miranda y Simón Rodríguez”, en Revista Interamericana de Bibliografía. XLI, I, Washington, 1991, p. 63 a 81.

FOUCAULT, M., “Los intelectuales y el poder”, en *Estrategias de poder*, Obras esenciales, Volumen II. Barcelona, Paidós, 1999.

- “El cuidado de la verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Obras Esenciales, Volumen III. Paidós, Barcelona, 1999.

GRAMSCI, A., “La formación de los intelectuales”, en Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, p. 388 a 396.

MARTÍ, J., “Nuestra América”, en: Obras Completas, Volumen 6: Nuestra América, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975. p. 15 a 23.

- “El Poema del Niagara”, en: Obras Completas, Volumen 7: Nuestra América. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 221 a 238.

MAURO, S., “La revolución y el problema del origen. O de la insalvable brecha entre la actividad de lo instituyente y la validez de lo instituido”, en *Araucaria*, Revista iberoamericana de Filosofía, política y humanidades, Año 7, N° 13. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Universidad de Sevilla, Prometeo, 2005, p. 18 a 28.

RAMOS, J., *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

ROIG, A. A., *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Ediciones de la Universidad Católica, Quito, 1982.

- “Civilización y barbarie en pensadores latinoamericanos: El discurso civilizatorio en Sarmiento y Alberdi”, en Revista Interamericana de Bibliografía. XLI, I, Washington, 1991, p. 35 a 49.

- “Globalización y filosofía latinoamericana”, en Rico, Álvaro y Acosta, Yamandú (Compiladores), *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, Nordan, Montevideo, 2000.

- *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, EDIUNC, Mendoza, 2002.

- *Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui*, Mendoza, 2004.

SALAZAR BONDY, A., *Para una filosofía del valor*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1971.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, ILSA – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004.

VILLORO, L., *Estado plural y pluralidad de culturas*, México: paidós – UNAM, 1998.

-“Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 11, 1998, pp. 66 – 78.