

## *Nuestra América*

### **Un programa revolucionario en el siglo XXI**

#### **Introducción**

En este 2011 en curso se cumplen 120 años de la publicación del ensayo *Nuestra América* por primera vez en *La Revista Ilustrada* de Nueva York el 1º de enero de 1891, seguida por una segunda el 30 de enero del mismo año en *El Partido Liberal* de México.

Este mismo 2011, ha sido señalado en el Uruguay y específicamente para sí, como el año central para las conmemoraciones del Bicentenario del ciclo revolucionario de las luchas por la independencia en América Latina atendiendo a hitos del ciclo artiguista de la revolución oriental en el marco de aquellas, no obstante reconocerse y haberse conmemorado también en 2010 por la importancia en horizonte regional de los sucesos de mayo de 1810, con epicentro en la ciudad de Buenos Aires en la actual República Argentina.

La circunstancia de esta coincidencia parece auspiciar la articulación de ambas conmemoraciones sin ninguna artificialidad. *Nuestra América* condensa un programa revolucionario-independentista analítico-crítico-normativo desde nuestra América, como aporte a la afirmación y consolidación de su dignidad, que pasa por el efectivo reconocimiento de la dignidad humana en todas y cada una de las manifestaciones de lo humano, en ella, en la otra América y en el resto del mundo, por lo que tiene la vocación de ser aporte a la afirmación y consolidación de lo universal humano.

Más allá de lo aleatorio del lugar y momento de su primera publicación, no deja de ser significativo que *Nuestra América* aparezca en la *otra* América<sup>1</sup> y que lo haga en el nacimiento mismo del año 1891. Parece alumbrar a través del período de un año que se inicia, un siglo o tal vez dos o más con el planteo de los criterios y lógicas que han de regir la constitución de un *nosotros*. Lo hace empíricamente, pero también simbólicamente desde el espacio emblemático de los identificados como *otros*– Nueva York, paradigma de la modernidad capitalista y de la reválida de su expansión imperialista- no para usurparlo, sino para aportar a recuperarlo en su dignidad, por el conocimiento y reconocimiento de esos *otros* que configuran el *nosotros* que problemáticamente se constituye en la constitución de *su* América a la que llega a designar como *nuestra* América,

### **Un programa revolucionario**

Así como Fidel Castro identificó a Martí como autor intelectual del asalto al Cuartel Moncada el 26 de julio de 1953, referente puntual que marca un punto de quiebre hacia el inicio del ciclo de transformaciones revolucionarias en Cuba que llegan hasta el presente, hoy puede identificarse –por inclusión y por extensión- a su

---

<sup>1</sup> No obstante *Nuestra América* alumbró en Nueva York, “nuestra América” como idea y como expresión tiene una trayectoria anterior en su pensamiento. Como expresión aparece por primera vez en un texto publicado en México en 1875, cuando Martí contaba con veintidós años cumplidos y en el marco de sus reflexiones sobre identidad cultural en la relación entre Europa y América Latina, escribió: “Si Europa fuera el cerebro, nuestra América sería el corazón”. Cfr. Pedro Pablo Rodríguez, *De las dos Américas*, Caracas, Centro de Estudios Martianos, Cuba, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional, Casa de Nuestra América José Martí, Caracas, 2008, 14.

emblemático ensayo *Nuestra América*, paradigmático “ensayo revolucionario”<sup>2</sup> como fundamental interlocutor intelectual de la revolución necesaria y posible<sup>3</sup> por la que

---

<sup>2</sup> Salvador E. Morales Pérez, luego de considerar una tipología de José Luis Martínez que identifica diez tipos de ensayos, enuncia: “A ellos deseo añadir el “ensayo revolucionario”, que si bien es partícipe de rasgos expositivos, interpretativos, teóricos y oratorios, tiene connotaciones distintivas y muy especialmente en el caso que deseo abordar, una poderosa carga estética y ética compulsiva de la acción” (112). Y agrega más adelante: “Si hay un ensayista verdaderamente influyente, aunque no siempre sea ostensible o se confiese estar bajo su inspiración, es precisamente José Martí. Tanto en lo relativo a la forma como al contenido de sus escritos fue un revolucionario completo. De ahí la permanente polémica en torno a su dinámico papel dentro de la modernización de las letras hispanoamericanas. Aunque ha tenido mayor suerte que Simón Rodríguez, cuyo pensamiento subversivo, original, contemporáneo, ha sufrido un desleal ostracismo, la obra ensayística de Martí no ha recibido aún toda la atención que merece fuera de las fronteras cubanas. Se le reverencia, pero no se incita al estudio sistemático y la razón de esta prevención debe buscarse en la confluencia enérgicamente renovadora de su decir y hacer. La fuerza revolucionaria que emana de uno y otro, y sobre todo del punto de fusión, el cual surte el torrente transformador a que dio origen y vitalidad no sólo para la época en que vivió” (113), Salvador E. Morales Pérez, “El ensayo revolucionario: José Martí”, *José Martí: vida, tiempo, ideas*, México, Sociedad Cultural Miguel Hidalgo A.C., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios Martianos, Cuba, 2003, 109-123.

<sup>3</sup> Decimos “necesaria y posible” aclarando que no se trata de *necesidad* en el sentido de *inevitabilidad* en los términos de un determinismo teleológico-estructural cancelante de la libertad, responsabilidad y creatividad de los agentes históricos. Se trata de *necesidad* de alternativas plausibles en términos de *posibilidad* al *statu quo* vigente que nos convierte tendencialmente en sociedades imposibles en términos de construcción de humanidad.

Porque *deben ser* en términos de su validez (social, cultural, política, ética) y *pueden ser* en términos de la racionalidad estratégica de la política como arte de lo posible, entonces *deben ser realizadas*. Esas orientaciones de realización nos permitirán superar lógicas teleológico-estructurales que nos heteroconstituyen como sociedades imposibles, en ejercicios de utonomía autoconstituyente como sociedades posibles y deseables en términos de la universal realización de la dignidad humana.

América Latina debe transitar –y ya hay muchas señales de que ha comenzado a hacerlo- si quiere hacer del Bicentenario más que la conmemoración celebratoria de la primera independencia, la reconfiguración y realización del proyecto y proceso de una segunda independencia que hoy –como hace 120 años- sigue siendo también posible y necesaria<sup>4</sup>.

Haciendo nuestra la tesis de Salvador Morales que caracteriza al ensayo martiano y en particular a *Nuestra América* como ejemplo paradigmático de “ensayo revolucionario”, pretendemos profundizarla en la caracterización del texto de 1891 como “ensayo transmoderno” portador de un “programa transmoderno”<sup>5</sup> con un consecuente potencial revolucionario capaz de trascender los límites de la modernidad, que dice acerca de la radicalidad de dicha calidad revolucionaria.

Sostendremos que este ensayo tiene el rango de un programa político y cultural en el que sus aportes analítico-crítico-normativos, se ven favorecidos en términos performativos por la “carga estética y ética compulsiva a la acción” señalada por Morales.

---

<sup>4</sup> Arturo Andrés Roig, *Necesidad de una segunda independencia*, Río Cuarto, Argentina, Universidad Nacional de Río Cuarto, 2003.

<sup>5</sup> Encontrándome en la revisión última de este texto, entre otras muchas tareas, recibí el 27 de marzo de 2011 de Pedro Pablo Rodríguez, del Centro de Estudios Martianos de La Habana, la versión digitalizada de su texto “*Nuestra América* contra la lógica de la modernidad. Apuntes para un estudio”, fechado el 1º de diciembre de 2010, recientemente publicado en la Revista Honda en La Habana. En este magnífico texto –cuyo envío agradezco- de un conocedor de primer nivel de la obra martiana, de cierta manera como matizada y feliz convergencia con mi tesis de la “transmodernidad” de *Nuestra América*, Pedro Pablo Rodríguez escribe, “más que un premoderno o un antimoderno, Martí se nos muestra en este ensayo como un contramoderno, como quien propone una modernidad otra, desde y para los otros, los de nuestra América en este caso con obvia comprensión de las también otras de las antiguas culturas asiáticas y africanas”.

También afirmaremos, como lo hemos hecho antes, que este programa además de ser válido por incluir orientaciones legítimas en términos del deber ser, no ha dejado de estar vigente en términos de una vigencia instituyente desde el momento mismo de su publicación, agregando como novedad respecto de nuestras anteriores afirmaciones que hoy, sin perder esa vigencia en términos instituyentes, también alcanza una vigencia en términos instituidos. Habría que investigar su eventual efectivo aporte en los últimos términos señalados, aunque quedaría fuera de discusión el que pueda considerarse como una anticipación con capacidad de aporte a la fundamentación de lo instituido, sea ésta *ex ante* o *ex post*.

### **Una revolución transmoderna**

Insistamos en la idea de “ensayo transmoderno” portador de un “programa transmoderno”.

Hasta esta aproximación, habíamos destacado en *Nuestra América* la vocación moderna de insertarse en los procesos de la modernidad objetivada en la pretensión de autonomía del *dictum* “Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”<sup>6</sup>. De esta manera veíamos la fundamentación de una orientación de modernidad autónoma –y por lo tanto modernidad estrictamente tal por referirse a un orden autoproducido y no a un orden heredado- con capacidad de subordinar a esa autonomía fundante los procesos de modernización y sus lógicas hegemónicas en última instancia heterónomas.

Sin entrar en contradicción con nuestras anteriores apreciaciones, introducimos el concepto de “transmodernidad” –no por novelería sino por pertinencia y

---

<sup>6</sup> José Martí, “Nuestra América”, *José Martí, Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, 483. Todas las citas de *Nuestra América* serán tomadas de esta edición.

potencialidad heurística y hermenéutica. Nuestra actual apreciación radicaliza la anterior por visualizar “transmodernidad” donde antes veíamos “modernidad”. Frente a la capacidad crítica en relación a la autonomía dentro de la ley (la ley natural, la ley civil, la ley colonial o neocolonial, la ley imperial o la ley del mercado) que caracteriza a la modernidad en su lógica de constitución y en sus fundamentos filosóficos, hace visible una autonomía ante la ley y frente a ella –una autonomía plenamente radical- que justamente permite discernirla críticamente y eventualmente crear una nueva ley a la medida de esta autonomía de nuevo tipo<sup>7</sup>.

Entendemos pues hoy que *Nuestra América* de Martí no fundamenta la incorporación a la modernidad a través de un posicionamiento autónomo paradigmáticamente moderno que implica un sometimiento a la ley como condición de posibilidad de tal autonomía, sino una superación de la modernidad en la perspectiva de

---

<sup>7</sup> Este discernimiento entre la autonomía dentro de la ley que implica la libertad por sometimiento a la ley que caracteriza a Occidente y a la modernidad como su figura vigente por un lado, y la autonomía ante la ley que acompaña a la primera como su cara reprimida y eventualmente emergente, configurando la tensión fundamental entre el ser humano como sujeto y la ley que recorre la dialéctica de la occidentalidad y de la modernidad en el marco de la misma, ha sido efectuado y desarrollado por Franz Hinkelammert a lo largo de su obra, de la cual lo asumimos. Por ejemplo, Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José de Costa Rica, DEI, 2ª ed., 1991, o *El sujeto y la ley*, Heredia, Costa Rica, EUNA, 2003. En nuestra actual lectura, postulamos que la perspectiva de autonomía ante la ley es transmoderna, así como también –por extensión- transoccidental y –por inclusión- transcapitalista; por lo tanto acompaña a la occidentalidad, a la modernidad y al capitalismo como su cara reprimida, cuyas emergencias hacen a las de una radicalidad analítico-crítico-normativa.

Esta autonomía frente a la ley desde la afirmación de la vida del ser humano concreto como lugar de discernimiento de la misma es explícita en José Martí cuando enuncia: “La ley mata. ¿Quién mata a la ley?” (Citado por Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, 2002, 7).

la “transmodernidad” que implica un discernimiento de la ley desde el ejercicio de una autonomía radical.

Nos inspira especialmente en este punto el concepto de “transmodernidad” propuesto por Enrique Dussel:

“Para la superación de la “Modernidad” (no como Post-modernidad, que ataca a la razón en cuanto que tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad, sino como Trans-Modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”), será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*. Para ello, la “otra cara” negada y victimizada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima *inocente*” del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la “Modernidad” como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma modernidad”.<sup>8</sup>

Agrega Dussel: “La Modernidad nace realmente en 1492: esa es nuestra tesis. Su *real superación* (como *Subsuntion* y no meramente como *Aufhebung* hegeliana) es *subsunción* de su carácter emancipador racional europeo *trascendido* como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la “Trans-

---

<sup>8</sup> Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Santafé de Bogotá, Ediciones Antropos, 1992, 246-247.

Modernidad” (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera).

Proponemos entonces dos paradigmas contradictorios: el de la primera “Modernidad” eurocéntrica, y el de la Modernidad subsumida en un horizonte mundial, donde el primero cumplió una función ambigua (por una parte como emancipación, por otra, como mítica cultura de la violencia). La realización del segundo paradigma es un proceso de “Trans-Modernidad”. Sólo el segundo paradigma incluye a la “Modernidad/Alteridad” mundial.”<sup>9</sup>

Sin inscribir nuestro actual análisis en una eventual ortodoxia dusseliana, entendemos que el concepto de transmodernidad en el horizonte de la propuesta de Dussel, permite entender a nuestra América como comienzo de la modernidad y por lo tanto de la transmodernidad que a nuestro juicio la acompaña como su cara reprimida, negada e invisibilizada con capacidad de discernimiento y transformación superadora de la negatividad de dicha modernidad –y por lo tanto también de la occidentalidad, por extensión y del capitalismo, por inclusión- y a *Nuestra América* como el programa analítico-crítico-normativo que aporta las líneas maestras de fundamentación y orientación de la racionalidad estratégica y práctica de las transformaciones necesarias y posibles fundamentalmente para sí misma, aunque también para la *otra* América y para el mundo.

El programa “para la paz de los siglos”<sup>10</sup>, frente a orientaciones hegemónicas que tanto en 1891 como en 2011 apuestan a la guerra como la política por otros medios, fundamenta orientaciones contrahegemónicas en las que “la paz” es tanto la estrategia como la utopía que recupera a la política como arte de lo posible en cuanto lógica de

---

<sup>9</sup> Ibid., 249.

<sup>10</sup> José Martí, *Nuestra América*, 487.



resolución pacífica de los conflictos y en cuanto relevo de orientaciones que llevan a sociedades imposibles por aquellas que lo hacen a sociedades posibles sobre la referencia de la universal dignidad de lo humano.

### **Crítica al individualismo de la modernidad**

Inicia *Nuestra América* con una fuerte crítica al individualismo de la modernidad filosóficamente sustentado por el liberalismo, así como al éxito, utilidad o ganancia en cuanto valores de horizonte individualista, elaborados por el utilitarismo que se ha asociado a aquél liberalismo:

“Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea, y que con tal que él quede de alcalde, o le mortifiquen al rival que le quitó la novia, o le crezcan en la alcancía los ahorros, ya da por bueno el orden universal, sin saber de los gigantes que llevan siete leguas en las botas, y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormido(s) engullendo mundos. Lo que quede en América de aldea ha de despertar.”<sup>11</sup>

Estas pocas líneas, en el lenguaje cifrado de la metáfora literaria, Martí condensa sus perspectivas críticas que apuntan al corazón de la modernidad: sus valores y subsidiariamente a las filosofías que los elaboran y fundamentan con pretensión de validez universal: la crítica filosófica es subsidiaria a la crítica de la realidad. Por su parte, la realidad de la modernidad descansa en los valores que la sustentan, y por lo tanto en la creencia en la validez de los mismos por parte de aquellos que los profesan configurando el que podría identificarse como *pathos*, *ethos* y *logos* de la modernidad que tejen y reproducen las relaciones sociales que la hacen posible y la caracterizan.

---

<sup>11</sup> Ibid., 480.

Un *pathos* que siente como universalmente bueno el orden vigente a partir de la experiencia de dicha bondad proporcionada por éxitos individuales en distintas esferas de interés; un *ethos* que procede en consecuencia a través del ejercicio de prácticas orientadas a la reproducción o multiplicación de esas experiencias en las que la gratificación individual se ve sobrelegitimada por un *logos* cuyo saber consiste en un creer que la misma representa un orden universalmente gratificante.

La figura del “aldeano vanidoso” condensa metafóricamente los peligros para el “orden del mundo” que se encierran en la estructuración del individuo paradigmático de la modernidad: como “aldeano” reduce sin saberlo el mundo a su propia aldea, esto es al horizonte de su experiencia individual; como “vanidoso” hace de esta reducción un modelo digno de admiración que lo torna *a priori* impermeable a la crítica e incapaz de la autocrítica.

El individuo individualista metaforizado como “aldeano vanidoso” por Martí, identifica a nuestro juicio a la figura de lo humano que filosóficamente elaborada y fundamentada por el liberalismo utilitarista hegemoniza la modernidad al punto de sostenerla, producirla y reproducirla en las relaciones sociales que la constituyen, por lo que la modernidad –la occidentalidad por extensión y el capitalismo y por tanto también el imperialismo por inclusión<sup>12</sup>- se sostienen en el mundo y particularmente en nuestra América por la universalización de esa figura de lo humano impermeable a la crítica e incapaz de la autocrítica.

### **Individualismo, modernización capitalista e imperialismo**

---

<sup>12</sup> No obstante han existido imperios y por lo tanto imperialismo en las sociedades pre-capitalistas; dado el carácter constitutivo en la lógica del capitalismo de expansión y profundización de las relaciones mercantiles, el imperialismo hace parte de esa lógica para vencer las resistencias o supuestas amenazas a dicha expansión y profundización, allí donde aparecen.

El “aldeano vanidoso” en nuestra América es corresponsable del desarrollo “de los gigantes que llevan siete leguas en las botas, y le pueden poner la bota encima” y “de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormido(s) engullendo mundos”. Aquél y éstos, en su complementariedad, hacen al orden real del mundo, más allá de la ceguera producto del corto, distorsionado y distorsionante horizonte del primero<sup>13</sup>, en buena medida posibilitante de los mismos.

Los “gigantes que llevan siete leguas en las botas, y le pueden poner la bota encima” parecen constituir en el contexto una plausible metáfora del imperialismo. Nuestra América luego de haberlo experimentado a lo largo del siglo XIX desde las potencias europeas de la época, comienza a hacerlo desde la “otra” América. Este

---

<sup>13</sup> Frente a una tradición interpretativa bastante extendida que percibe en “los gigantes que llevan siete leguas en las botas” y “los cometas en el cielo, que van por el aire dormido(s) engullendo mundos” al “naciente imperialismo yanqui”, Salvador E. Morales Pérez, elevando la mira y focalizando la “velocidad” *que* se expresa en estas metáforas martianas, percibe en ella el “atributo de la modernización capitalista”: “Velocidad económica, política, personal, militar, sexual, dan la tónica del reino del capital, de las grandes e impetuosas potencias capitalistas, del sistema que va peleando y engullendo mundos, sometiendo a los pueblos de hojas que “viven en el aire” al capricho de luces y tempestades ajenas”, (Salvador E. Morales Pérez, *José Martí: vida, tiempo, ideas*, México, Sociedad Cultural Miguel Hidalgo A.C., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios Martianos, Cuba, 2003, 98). A partir de estos señalamientos que compartimos, nos permitimos enfatizar que el imperialismo está en la lógica de la modernización capitalista y que para nuestra América la expresión histórica más significativa hasta el presente del imperialismo que comienza a ejercerse sobre ella es la de la otra América y que esa lógica de la modernización que tiene en la velocidad de los cambios que impone una de sus señales de identidad, tiene en el *pathos, ethos y logos* de la modernidad condensados críticamente en la metáfora del “aldeano vanidoso”, el sustento para el aceleramiento de esta velocidad por su visión individualista y fragmentaria, que no desarrolla la perspectiva de la totalidad que habilitaría hacer visible el sinsentido de una velocidad que parece haberse convertido en el sentido mismo.

imperialismo está en la lógica de la expansión y profundización de la modernización capitalista que construye un mundo “engullendo mundos”; lógica constructivo-destructiva que alcanza su mayor visibilidad en la globalización capitalista con que nace el siglo XXI<sup>14</sup>. Queda claro que el problema sin dejar de estar en estos “gigantes” y “cometas”, radica en la incapacidad de percibirlos como condición para poder pensar en

---

<sup>14</sup> Especialmente la metáfora martiana de “los cometas en el cielo, que van por el aire dormido(s) engullendo mundos” anticipa la percepción del problema con que la modernidad y su extremo nihilista de la posmodernidad interpelan a la sobrevivencia humana en el planeta y que hoy el pensamiento crítico discierne como la *irracionalidad de lo racionalizado* constituyéndolo en el centro de sus preocupaciones: “un problema que consideramos el problema fundamental de la modernidad de hoy, se trata de la *irracionalidad de lo racionalizado*. Nuestra racionalidad produce irracionalidades, inclusive monstruos. Cuanto más hemos racionalizado y nos hemos hecho más eficientes, tanto más aparece la irracionalidad de esta misma acción racional. Ha aparecido una racionalidad que se ha impuesto universalmente, que no es racional y que hoy cada vez más visiblemente amenaza la propia sobrevivencia de la humanidad.

Todo pensamiento crítico hoy no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de lo racionalizado” (Franz Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin, 2010, 290). La racionalidad de la modernidad capitalista ha dado lugar a la irracionalidad de lo racionalizado por la que procede “engullendo mundos”, esto es, destruyendo en nombre de la producción y legitimando esa producción destructiva como eficacia y eficiencia. La legitimación y la legitimidad resultante, se explicarían –a nuestro modo de ver- por una extendida y hegemónica presencia del *pathos, ethos* y *logos* del “aldeano vanidoso” que en el ejercicio de la racionalidad fragmentaria, en tanto le crecen “en la alcancía los ahorros, da por bueno el orden universal”. Si “todo pensamiento crítico hoy no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de lo racionalizado”, parte de esa respuesta es la que ha avanzado hace ciento veinte años *Nuestra América* de Martí al advertir sobre la condición del “aldeano vanidoso” y su incapacidad crítica y autocrítica. Por lo tanto hoy, más que hace ciento veinte años “Lo que quede de aldea en América ha de despertar”..., y no solamente en América.

torno a ellos y actuar en consecuencia, por parte de quienes sienten, actúan y piensan como “aldeano vanidoso”.

En este tramo inicial de *Nuestra América*, de lo que se trata es fundamentalmente de una autocrítica como surge inmediatamente en el pasaje siguiente: “Lo que quede de aldea en América ha de despertar”<sup>15</sup>.

Más allá de las diferencias y distancias de todo tipo, el talante de esta autocrítica es el que se objetivará hacia 1900 cuando en *Ariel* José Enrique Rodó enuncia: “tenemos nuestra *nordomanía*. Es necesario oponerle los límites que el sentimiento y la razón señalan de consuno”<sup>16</sup>.

En Martí como en Rodó nuestra autotransformación a través de la superación – sea de nuestra condición de “aldeano vanidoso” (Martí), sea de nuestra “nordomanía” (Rodó)- en tanto perspectivas distorsionadas y distorsionantes de nuestra propia realidad y de la realidad como conjunto, es condición fundamental para nuestra afirmación y realización como sociedades y culturas, así como también como aporte a la afirmación y realización de otras sociedades y culturas en armónica relación con las cuales se puede edificar día a día la pluriversa universalidad de lo humano.

Esta autotransformación es condición para tomar conocimiento de “los gigantes que llevan siete leguas en las botas” y de “los cometas en el cielo que van por el aire dormido(s) engullendo mundos”. A partir de este conocimiento de las amenazas que se ciernen sobre nosotros y nuestro mundo, se habilita la posibilidad de desarrollar las estrategias a nuestro alcance para neutralizarlas.

### **El pensamiento como estrategia**

---

<sup>15</sup> José Martí, *Nuestra América*, 480.

<sup>16</sup> José Enrique Rodó, *Ariel*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, 2005, 68.

“Estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada, como los varones de Juan de Castellanos: las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedras.

No hay proa que taje una nube de ideas. Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados.”<sup>17</sup>

Frente a un imperialismo que puede “poner la bota encima” y la lógica de la modernidad capitalista que globaliza el mundo “engullendo mundos”, se impone una celosa vigilia como mejor posibilidad de neutralización de ambas amenazas. La estrategia para sortear con las mejores posibilidades las amenazas del imperialismo y la modernidad capitalista es, complementariamente, ofensiva y defensiva. En términos ofensivos “las armas del juicio, que vencen a las otras”, en términos defensivos “Trincheras de ideas” que “valen más que trincheras de piedra”.

Las “armas del juicio” refieren a la capacidad de juzgar o facultad de discernimiento. Estas “armas del juicio”, esto es, la capacidad de discernimiento en cuanto convoca a la fuerza de la razón, “vencen a la otras” que solamente pueden aportar la razón de la fuerza. La fuerza de la razón siempre terminará imponiéndose a la razón de la fuerza.

“Trincheras de ideas” elaboradas y discernidas en el ejercicio pleno, vigilante y autónomo de esa facultad de juzgar y asumidas con una convicción radical, aportan una resistencia de naturaleza intelectual y moral que supera a la de naturaleza meramente física que puede encontrarse en “trincheras de piedra”. “Trincheras de piedra” pueden ser derribadas por la fuerza o superadas puntualmente en un asalto, “Trincheras de ideas” en cuanto las mismas hayan sido construidas del modo señalado por lo que

---

<sup>17</sup> José Martí, *Nuestra América*, 480.

suponen la fuerza de la razón como fundamento, muy difícilmente o tal vez nunca podrán ser derribadas ni superadas por la razón de la fuerza.

La estrategia de defensa que Martí planteaba para nuestra América hace cientoveinte años frente a las amenazas del imperialismo y de la modernidad capitalista, mantiene y acrecienta su validez en el contexto actual: “lo que quede de aldea en América ha de despertar”, hay que potenciar y universalizar las “armas del juicio” y las “trincheras de ideas”.

Potenciar y universalizar las “armas del juicio” y las “trincheras de ideas”, no quiere decir en nuestra perspectiva plegarse a los procesos de constitución de la llamada “sociedad del conocimiento” hacia la cual presuntamente vamos o en la cual eventualmente ya nos encontramos y que parece no ser -a nuestro juicio- sino una reválida del mito del progreso de la modernidad capitalista. “Armas del juicio” y “trincheras de ideas” son capacidades que habilitan también para relacionarse crítica y autónomamente con el mito de la “sociedad del conocimiento”, figura legitimadora actual de la modernidad capitalista<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Para que estas consideraciones sobre la “sociedad del conocimiento” no sean leídas como meras afirmaciones dogmáticas, debe tenerse en cuenta que el conocimiento –que cada vez más supone intervenciones en la realidad en el método de investigación y en la lógica de la confirmación- es hoy por hoy una de las principales fuerzas productivas cuyo desarrollo se da en la ecuación con las relaciones de producción capitalistas hoy globalizadas y totalizadas.

De esta manera, la “sociedad del conocimiento”, dado el prestigio legítimo del conocimiento como herramienta para actuar en el mundo con eficacia en los términos de una racionalidad de medios, puede estar operando –esa es nuestra convicción- como un mito legitimador de las relaciones de producción con las que el desarrollo del conocimiento como fuerza productiva está históricamente ligada.

Estas relaciones de producción que a la luz de las crisis sociales y ambientales cada vez más frecuentes y profundas configuran la matriz de “relaciones en las que el hombre (es) un ser humillado, abandonado, sojuzgado y despreciable” y frente a las cuáles el “imperativo categórico” es echarlas “por

En todo caso *Nuestra América* estaría proponiendo a nuestra América, constituirse en algo así como una “sociedad del pensamiento”, condición que habilitaría una distancia crítica con el imperialismo, con la modernidad capitalista y hoy también con la sociedad del conocimiento<sup>19</sup>, al poner en el centro de sus preocupaciones la cuestión del “por tierra” (los fragmentos citados son de Marx en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844).

Por cierto que no se trata de tirar al niño con el agua de la bañera. Pero si la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas –entre las cuales el conocimiento- se fundamenta en “relaciones en las que el hombre (es) un ser abandonado, sojuzgado y miserable”, se trata de liberar al conocimiento de tales relaciones, cumpliendo el “imperativo categórico” de echarlas “por tierra”. Sea de modo intencional o no intencional, “la sociedad del conocimiento” tiende a imponerse como sentido común legitimador de las relaciones mercantiles totalizadas con las que el conocimiento como fuerza productiva está históricamente asociada; esa es su función mítica.

Seguramente las relaciones mercantiles totalizadas no pueden ser echadas “por tierra” en el sentido de su abolición. Pero sí pueden ser intervenidas en nombre de una racionalidad de fines en las que “el hombre” deje de ser “un ser humillado, abandonado, sojuzgado y despreciable”, en cuanto complementario imperativo categórico que evite poner al conocimiento al servicio de la destrucción de la humanidad y la naturaleza como acontece cuando se inscribe en la lógica de las relaciones mercantiles totalizadas y ponerlo al servicio de la afirmación de la humanidad, sentido en que el que más allá de sus diferencias de todo tipo, el pensamiento marxiano y el martiano coinciden.

Para ello hay que discernir la tesis de “la sociedad del conocimiento”, no para oponerse irreflexivamente al desarrollo del conocimiento, sino para liberarlo de relaciones que eventualmente lo constituyen no solamente en principal fuerza productiva sino también en la más importante fuerza destructiva, y recuperarlo como fuerza productiva al servicio de la afirmación de la humanidad que requiere relaciones en las que el ser humano no sea “un ser humillado, abandonado, sojuzgado y miserable”.

<sup>19</sup> El pensamiento “es siempre un intento por hallar un *sentido* a la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una *praxis* que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos” (Lucien Goldmann, *El marxismo y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, 38.



*sentido* y especialmente de *su sentido* como sociedad y como cultura en el contexto de la modernidad capitalista, hoy globalizada.

### ***A priori* antropológico y constitución del sujeto**

Arturo Andrés Roig ha elaborado la cuestión del *a priori* antropológico a partir de Kant y Hegel para fundamentar los comienzos y recomienzos de la filosofía, aplicándola especialmente a la filosofía latinoamericana, señalando que tales comienzos o recomienzos suponen el proceso de constitución de un sujeto, que implica ejercicios de *sujetividad*<sup>20</sup> que se verifican en sus formas de objetivación<sup>21</sup>.

En el contexto de análisis en que nos encontramos, más que la cuestión del comienzo de la filosofía latinoamericana –que en relación a *Nuestra América* ya la hemos analizado en otro lugar<sup>22</sup>–, nos interesa la cara fundante de esos comienzos y recomienzos configurada por el proceso de constitución del sujeto y el ejercicio en el mismo de sus formas de *sujetividad*.

Según Roig, “podemos enunciar el *a priori* antropológico que plantea Hegel, como un “querernos a *nosotros* mismos como valiosos” y consecuentemente un “tener como

---

<sup>20</sup> “Sujetividad” y no “subjetividad”, aunque en relación con ella, es un énfasis de Arturo Andrés Roig en su elaboración filosófica del concepto de “sujeto”, que en lugar de poner el acento en la interioridad como lo sugiere la expresión “subjetividad”, lo hace en la exterioridad, esto es, en lo que el sujeto hace –que incluye a lo que el sujeto dice– que constituyen sus “formas de objetivación” sobre las que la filosofía latinoamericana con su historia de las ideas constituye su *corpus*.

<sup>21</sup> Arturo Andrés Roig, “Introducción. El pensamiento filosófico y su normatividad”, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, 9-23.

<sup>22</sup> Yamandú Acosta, “El sujeto en la filosofía latinoamericana”, en *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo, 2005, 43-55.

valioso el *conocernos* a nosotros mismos”, aun cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida”.<sup>23</sup>

Es Martí ejemplo paradigmático de “aquel hombre en particular” en que se pone “de manifiesto dicho punto de partida” y es el conjunto de su obra y muy especialmente *Nuestra América* parte muy significativa de las formas de objetivación de los ejercicios de *sujetividad* por cuya mediación el sujeto se constituye.

En el contexto de las amenazas del imperialismo y la modernización capitalista a que había referido y del planteamiento de las estrategias defensivas posibles y deseables frente a las mismas que había planteado en las líneas anteriores, *Nuestra América* señala –sin utilizar dicha conceptualización– el ejercicio del *a priori* antropológico. El proceso de constitución del sujeto –que supone la deconstrucción y superación de la figura del “aldeano vanidoso” en el grado en que ella se hubiera trasladado desde los individuos a los pueblos–, como proceso fundamental, a los efectos de conocer a los *otros* y por su mediación al *nosotros* que ejerce la función del conocimiento, habilita la constitución de un *nosotros* más amplio, a través del conocimiento y reconocimiento de los *otros* como tales *otros* con reciprocidad entre ellos: “Los pueblos que no se conocen, han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos”<sup>24</sup>.

No escapan a Martí las dificultades que deben sortearse para que este proceso de constitución permita construir unidad desde relaciones históricamente presididas por la conflictividad:

“Los que se enseñan los puños, como hermanos celosos que quieren los dos la misma tierra, o el de la casa chica que le tiene envidia al de la casa mejor, han de encajar, de modo que sean una, las dos manos. Los que, al amparo de una

---

<sup>23</sup> Ibid., 11.

<sup>24</sup> José Martí, *Nuestra América*, 480.

tradición criminal, cercenaron, con el sable tinto en la sangre de sus mismas venas, la tierra del hermano vencido, del hermano castigado más allá de sus culpas, si no quiere (n) que le(s) llamen el pueblo ladrón<sup>25</sup>, devuélvanle sus tierras al hermano. Las deudas del honor, no las cobra el honrado en dinero, a tanto por la bofetada. Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restallando o zumbando, según la acaricie el capricho de la luz, o la fundan 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, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes.”<sup>26</sup>

Ante la amenaza del “gigante de las siete leguas” - amenaza imperial que implica la imposición por la fuerza de la lógica de la modernidad capitalista que va “engullendo mundos”, aquellos que no quieran ser engullidos o que les pongan la bota encima, tienen que dejar de ser un “pueblo de hojas” y transformarse en un pueblo de árboles que “se han de poner en fila” para que no pase aquél gigante. Transformarse en un pueblo de árboles es una posibilidad y una necesidad, aunque no una inevitabilidad: es una perspectiva necesaria en el grado en que se aspire a no ser engullido o pisoteado.

El “pueblo de hojas” implica la fragmentación de los individuos que lo constituyen, la total incertidumbre de sus movimientos determinados por fuerzas heterónomas y, por lo tanto, la falta de autonomía, orientación y sentido del conjunto.

El pueblo de árboles, especialmente cuando estos se ponen en fila, implica la articulación y unidad de sentido de los movimientos de los individuos, al formar parte de totalidades orgánicas enraizadas con orientación en su condición de tales y con la

---

<sup>25</sup> “Que les llamen el pueblo ladrón”: en *Obras completas*, t. 6, p.15: “que les llame el pueblo ladrones”, modificación que cambia el sentido. (Nota del editor, N.A., 480).

<sup>26</sup> José Martí, *Nuestra América*, 480.

capacidad, metafóricamente estipulada de “ponerse en fila”, de una “marcha unida” y de andar “en cuadro apretado”.

A nuestra América como “pueblo de hojas” “le pueden poner la bota encima”. Para evitar esta posibilidad, debe transformarse en pueblo de árboles, para lo cual tiene que transformar las relaciones conflictivas de intereses que históricamente la constituyen en unidad “como quienes van a pelear juntos”. No es una invitación a la pelea sino a la unión, explícita en el “como quienes van a pelear juntos”, que puede disuadir a quienes “le pueden poner la bota encima”.

Transformar las relaciones conflictivas históricas en unidad –que es una tarea permanente- supone la tolerancia a diferencias e inequidades constitutivas de aquellas relaciones, desde las cuales –inevitablemente- hay que construir la unidad elaborando una y otra vez las inevitables tensiones, como la mejor posibilidad para sortear sin ser engullidos ni pisoteados, los procesos de la modernidad capitalista y el imperialismo, tanto en aquél contexto de 1891 como en el actual de 2011.

Esta conflictiva y nunca acabada construcción de la unidad, que es condición en la constitución del sujeto y su afirmación frente a lógicas dominantes objetivamente opuestas a estos procesos en nuestra América, puede ser leída también, en una perspectiva tal vez más histórica y menos teórica, como reválida de la “utopía bolivariana” de la “integración defensiva”<sup>27</sup>, igualmente válida en aquél contexto como en el actual.

En última instancia, constitución del sujeto e integración, así como también identidad, en relación a nuestra América, son distintas palabras que expresan distintos

---

<sup>27</sup> Salvador E. Morales Pérez, *José Martí: vida, tiempo, ideas*, México, Sociedad Cultural Miguel Hidalgo A.C., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios Martianos, Cuba, 2003, 100.

significados, no obstante pueden utilizarse con pertinencia aunque no indistintamente para referirse a las mismas realidades y los mismos procesos.

### **Crítica del sujeto en la perspectiva de su constitución**

Planteada la lógica fundamental en la constitución del sujeto nombrado en el “nosotros” implícito en el “nuestra” de *Nuestra América*, el texto aborda discernimientos más finos que hacen a la complejidad y dificultades de ese proceso que supone la deconstrucción crítica de formas de *sujetividad* dominantes a la que procede:

“A los sietemesinos sólo les faltará el valor. Los que no tienen fe en su tierra, son hombres de siete meses. Porque les falta el valor a ellos, se lo niegan a los demás. No les alcanza al árbol difícil el brazo canijo, el brazo de uñas pintadas y pulsera, el brazo de Madrid o de París, y dicen que no se puede alcanzar el árbol. Hay que cargar los barcos de estos insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre. Si son parisienses o madrileños, vayan al Prado, de faroles o vayan a Tortoni, de sorbetes. ¡Estos hijos de carpintero, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero! ¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, bribones, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades! Pues, ¿quién es el hombre? ¿El que se queda con la madre, a curarle la enfermedad, o el que la pone a trabajar donde no la vean, y vive de su sustento en las tierras podridas, con el gusano de corbata, maldiciendo del seno que lo cargó, paseando el letrero de traidor en la espalda de la casaca de papel? ¡Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios, y va de menos a más, estos desertores que piden fusil en los ejércitos de la América del Norte, que ahoga en sangre a sus indios y va de

más a menos!;Estos delicados que son hombres, y no quieren hacer el trabajo de hombres! Pues el Washington que les hizo esta tierra ¿se fue a vivir con los ingleses, a vivir con los ingleses en los años en que los veía venir contra su tierra propia? ¡Estos “increíbles” del honor, que lo arrastran por el suelo extranjero como los increíbles de la Revolución Francesa, danzando y relamiéndose, arrastraban las erres!”<sup>28</sup>

La condición del “aldeano vanidoso” con la que comenzaba el texto, metaforiza al individuo individualista y sus criterios de universalidad en los registros de impronta filosófica liberal y utilitarista. El *pathos*, el *ethos* y el *logos* propios de esa figura de la *sujetividad*, promovidos en y por la modernidad capitalista como fundamento ético-antropológico de su extensión y profundización, no son privativos de esta América, no obstante la constitución de la misma como sujeto, la afirmación autónoma de su identidad más allá de eventuales identificaciones<sup>29</sup> y su integración defensiva, suponen en ella la superación de esos modos de sentir, actuar y pensar.

El pasaje de *Nuestra América* que se acaba de reproducir, discierne otras formas de *sujetividad* que se dan en esta América y que en relación a ella y justamente en la

---

<sup>28</sup> José Martí, *Nuestra América*, 481.

<sup>29</sup> Helio Gallardo aporta un relevante discernimiento entre “identificaciones” que tienen lugar desde la lógica del poder con efectos de radical heteronomía en los procesos de constitución de “identidades” populares, las que como efectivamente tales, solamente pueden constituirse en procesos de autoafirmación y auto-reconocimiento de los sujetos populares en sus procesos de articulación, organización y activación “desde abajo”, habilitando una superación crítica de aquellas “identificaciones”. Escribe Gallardo: “Moverse contra el carácter del poder autoritario y la sujeción a identificaciones inerciales contiene la auto-constitución de sujetos (autonomía). El concepto contiene un plano abstracto y uno situacional, testimonial y específico: el de la producción y autoproducción de identidades populares efectivas” (Helio Gallardo, *Siglo XXI. Producir un mundo*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin, 2006, 115).

perspectiva analítico-crítico-normativa de *Nuestra América* pueden considerarse alienadas y alienantes, propiciando en su vigencia condiciones para la configuración de una situación de alienación cultural<sup>30</sup> tan posible en 2011 como en 1891.

“Sietemesinos” que “no tienen fe en su tierra”, “les falta el valor” y juzgan a los demás de su condición. Son “nacidos en América” que se sienten y parecen ser “parisienses o madrileños”; “insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre” por lo que deberían ser deportados.

Reniegan y se avergüenzan de su madre América, “nuestra América, que ha de salvarse con sus indios”. Esta última afirmación podría ser simplemente un imperativo moral. No obstante, si la salvación de nuestra América, es decir, su redención secular cultural, política, económica y ética, no se posible sin “sus indios”, entonces es mucho más que un imperativo moral. Se trata cobrar conciencia que sin “sus indios” la redención secular de nuestra América por la política no es posible. Es pues un imperativo político en los términos de una racionalidad estratégica<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> “Un uso concreto, socio-cultural del concepto de alienación ha de implicar actualmente a nuestro juicio: a) formas de sometimiento respecto de centros de poder o núcleos de interés; b) que el ejercicio de ese poder o la fuerza de ese interés no tenga un sentido de universalidad, no cumpla una auténtica función de medio para el todo social, sino que opere como principio particular; c) que su acción aleje del sentido de universalidad a quienes le están sometidos, o, a través de invocaciones al todo les haga servir a una parte de ese todo social; d) que ese proceso deformante de la relación social entre las partes y el todo, engendre correlativamente un mundo de pseudo-valores, que refuerzan la deformación expuesta y al mismo tiempo la ocultan y la justifican” (Mario Sambarino, *Identidad, Tradición y Autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Caracas, CELARG, 1980, 254. ).

<sup>31</sup> Para el caso del Uruguay, ésta tesis martiana en su registro político y no solamente en su registro ético, es singularmente interpelante. En 1831 –al año siguiente de la jura de su primera Constitución y sesenta años antes de la primera publicación de *Nuestra América*- Bernabé Rivera procede el 11 de abril en Salsipuedes a emboscar y aniquilar a los indios, cuya participación como combatientes había sido

En este sentido, las nuevas constituciones ecuatoriana de 2008 y boliviana de 2009 consagran tal vez por primera vez a nivel constitucional, que ha sido y es nivel institucional secular fundante en la modernidad, la inclusión y el co-protagonismo de los pueblos originarios en la redención secular por la política que caracteriza a esta modernidad.

Pero ahora dicha redención secular procede a través de un reencantamiento del mundo que se expresa discursivamente en las que pueden estimarse como las primeras constituciones transmodernas en nuestra América<sup>32</sup>.

### **Instituciones para el buen gobierno**

---

significativa a la hora de las luchas por la independencia. Justamente, a través de la matanza de Salsipuedes, el Uruguay intenta salvarse sin sus indios o, más fuertemente aún, la eliminación de sus indios es visualizada como la condición para poder salvarse, esto es, consolidarse como república. La matanza de Salsipuedes parece ser el asesinato fundante del Uruguay como Estado republicano en el siglo XIX.

Salvarse sin los indios a través de su eliminación es la tesis de la modernización que ejecuta militarmente Bernabé Rivera en 1831 y que fundamenta discursivamente con maestría Domingo Faustino Sarmiento en su *Facundo o civilización y barbarie* de 1845.

Salvarse con los indios o no salvarse, es la tesis transmoderna que con no inferior maestría formula Martí en su *Nuestra América* de 1891.

Las resistencias y emergencias que desde el orden colonial primero y desde el orden republicano después han ejercido los indios –o quienes hasta hoy hayan ocupado cuando como en el Uruguay esta ha tenido lugar, su ausencia presente como ausencia- en la imposición de formas de convivencia que los excluyen o los someten, en el horizonte estratégico de largo plazo, parecería concederle razón a Martí.

<sup>32</sup> Constituciones transmodernas o, al menos, en las que la transmodernidad se hace visible, son la ecuatoriana de 2008 y la boliviana de 2009. La venezolana de 1999, anticipa esas emergencias de la transmodernidad en estos textos fundantes propios de la modernidad.



En estrecha relación con las formas alienadas de *sujetividad* que se denuncian a los efectos de su conocimiento como condición de su superación, *Nuestra América* reflexiona sobre las instituciones, sus formas y su espíritu en la perspectiva del buen gobierno de nuestras sociedades.

Establece que así como las formas dominantes de *sujetividad*, también las instituciones –que son las mediaciones para la afirmación de la humanidad en su expresión concreta como sociedad- están también alienadas y son por ello alienantes, tanto en su forma como en su espíritu en nuestra América. Las instituciones están alienadas y son alienantes –y por lo tanto inhábiles para el adecuado gobierno de nuestras sociedades, porque son formas que responden al espíritu de otras realidades de las que han sido tomadas y sobre las que se ha ejercido –en la mejor hipótesis, con gran precisión- la imitación. Se trata pues de instituciones cuyas formas y espíritu al provenir de otras realidades a las cuales las mismas responden, -por lo cual eventualmente son allí condición de buen gobierno-, al aplicarse imitativamente a realidades histórico-sociales tan inconmensurables con aquellas como lo son las de esta parte del mundo, fracasan dando lugar a experiencias de desgobierno que rápidamente llevan a depositar la culpa en las propias realidades histórico-sociales.

Si las instituciones son exitosas en términos de gobierno en aquellas realidades en las que han nacido, su fracaso en la realidad de nuestra América es predominantemente interpretada como defectividad de esta realidad nuestra. Cuando esa es la percepción y no se tienen dudas sobre la pertinencia de las instituciones importadas, cuando se quiere que ellas funcionen, entonces se procura transformar la realidad social con la pretensión de adecuarla a las formas y espíritu de esas instituciones que se dan acríticamente por universalmente buenas. Más radicalmente a veces, se procura imponer las formas con su espíritu sin procurar ninguna transformación de la realidad social que la torne

razonablemente receptiva a las mismas, con desprecio de la sacrificialidad humana que esa imposición pueda suponer.

En cambio, en la perspectiva de *Nuestra* América, las formas y el espíritu de las instituciones, deben provenir del conocimiento de la misma realidad en la que habrán de regir. No se trata pues de transformar la realidad o de imponerle formas con su espíritu con prescindencia de la realidad misma, sino desde el conocimiento de la realidad y a partir de las orientaciones de sentido que puedan surgir de dicho conocimiento, constituir el espíritu de las nuevas instituciones, creando las formas institucionales adecuadas para el gobierno de la específica realidad:

“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. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india. A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobierno en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y como puede ir guiándolos en junto, para llegar por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el 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.”<sup>33</sup>

Realismo e idealismo se articulan sinérgicamente en el texto que antecede. Realismo político por la tesis de que lo fundamental no es atender a formas abstractas o a mundos ideales inexistentes, sino a las realidades concretas que hay que gobernar. Estas últimas son políticas, pero también sociales, económicas, culturales, étnicas, etc. Idealismo político –en el sentido de un idealismo del ideal- por el que a partir del diagnóstico realista, al guiar los elementos “en junto” promoviendo “el equilibrio de los elementos naturales del país”, se haga posible realizar y reproducir un orden en el que todos disfruten “de la abundancia que la Naturaleza puso para todos”, en el que todos habrán de trabajar y al que todos habrán de defender<sup>34</sup>.

Tanto el espíritu como la forma de las instituciones han de responder al país. Por cierto que en el espíritu anida el sentido, mientras que las formas hacen a la mediación institucional a través del cual el mismo puede realizarse.

La cara realista del espíritu de las instituciones para el buen gobierno de nuestra América expresa cabalmente el “tener como valioso conocernos a nosotros mismos” del *a priori* antropológico. La cara idealista –como idealismo del ideal- implica una ruptura

---

<sup>33</sup> José Martí, *Nuestra América*, 481-482.

<sup>34</sup> Puede entenderse que el orden ideal de referencia es planteado en *Nuestra América* en principio como una meta. Esa meta parece estar propuesta como alcanzable. Independientemente de la cuestión de la factibilidad empírica de metas ideales; esto es, de un orden como el descrito en términos de plenitud o solamente de “aproximaciones” al mismo como lo único históricamente posible, pareciera que en la visión del texto, el orden propuesto funciona también como idea reguladora que alumbra sobre el sentido de la acción en cada presente, por lo que la visión del gobierno como expresión de la política no se reduce a la cuestión del poder propia de la modernidad, sino que no ha declinado de la perspectiva de constitución de comunidad, característica de la antigüedad o de la reproducción de la comunidad característica de la transmodernidad de nuestra América.

con el *pathos*, el *ethos* y el *logos* del “aldeano vanidoso”, metáfora del individuo individualista del liberalismo utilitarista que es el referente implícito de las instituciones de la modernidad capitalista en ciernes, -paradigmáticamente las “leyes heredadas de cuatro siglo de práctica libre en los Estados Unidos”-, en la promoción de un universalismo concreto que supone tanto el trabajo como el disfrute de todos, esto es de cada uno. De esta manera el espíritu de las instituciones a crear y del gobierno a realizar por la mediación de las mismas, transforma el orden de dominación de unos sobre otros al que las instituciones heredadas expresan históricamente por un orden de realización de todos y cada uno. Por tratarse de un orden que hace posible la vida de todos y cada uno, también todos y cada uno habrán de dar la vida en su defensa. No se trata además de un orden abstracto, sino de la constitución en la articulación sinérgica de las caras realista e idealista del espíritu de las instituciones de la realidad concreta y compleja de un “pueblo”, que es en definitiva el “nosotros” que se conoce, afirma, constituye y reproduce con la mediación de las mismas en el ejercicio del buen gobierno.

Repárese que este “pueblo” no es el de la modernidad que las constituciones republicanas decimonónicas consagran como originario depositario de la soberanía, sino que se trata ya en *Nuestra América* de un *pueblo transmoderno*, que deberá esperar a las constituciones refundacionales plurinacionales del siglo XXI en nuestra América, para recibir esa consagración institucional secular, ahora en el marco de un reencantamiento de la secularización en clave transmoderna.

*Nuestra América* aporta un criterio para las instituciones, -su espíritu, sus formas y el buen gobierno- que puede trascendentalizarse de manera legítima a cualquier otro “pueblo” con pretensiones de constitución y consolidación: conocerse a sí mismo y desde ese conocimiento orientarse hacia la meta de un orden en el que la regla sea el trabajo de todos para el disfrute de todos, meta que será la orientación reguladora para el

camino en que siempre debería consistir todo proceso de constitución y consolidación de un pueblo. Se trata pues de un criterio que elaborado en interlocución con las particularidades de nuestra América, se constituye como aporte universalista en el campo de la política.

### **Discernimiento del mito moderno-occidental “civilización y barbarie”**

Aporta *Nuestra América* un discernimiento contracorriente del pensamiento dominante en occidente que focaliza en la tensión entre civilización y barbarie, en que la segunda deberá ceder a la primera: el mito civilizatorio del progreso de la modernidad.

En un amplio espectro filosófico-ideológico, el *Facundo* de Sarmiento lo asume como tesis explícita analítico-crítico-normativa en 1845 en nuestra América y el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels de 1848 lo constata y de cierta manera lo celebra como proceso que llevará a las transformaciones revolucionarias más allá del capitalismo aunque más probablemente dentro de los límites de la occidentalidad y de la modernidad como su figura vigente.

Trascender los límites de la modernidad y de la occidentalidad, no acaece en la posmodernidad en la que tanto la occidentalidad, como la modernidad, como el capitalismo se profundizan y totalizan en sus ejes nihilistas, antiuniversalistas y antiemancipatorios.

Trascender los límites de la modernidad es posible en la transmodernidad que *Nuestra América* elabora discursivamente.

*Nuestra América* enuncia: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”<sup>35</sup>.

El mito del progreso de la modernidad en el que civilización y barbarie no describen realidades distintas, sino oponen lo superior y positivo con sentido de futuro que debe ser y lo inferior y negativo con sentido de pasado que debe dejar de ser, mito que lejos de dejar de operar, -resignificaciones mediante- se ha profundizado en la cultura de la posmodernidad en el contexto de la globalización capitalista, encuentra en la tesis martiana consignada, un incisivo discernimiento que continúa vigente.

“Civilización” es leída como “falsa erudición”, mientras que “barbarie” es traducida como “naturaleza”. “Civilización” o “falsa erudición” en lugar de superior y positivo se constituye en un fuera de lugar o inadecuado, mientras que “barbarie” o “naturaleza” se configura como el lugar epistemológico desde el que el discernimiento de la “Civilización” como “falsa erudición” se ha hecho posible.

“Naturaleza” remite al lugar epistemológico que hace parte de un lugar antropológico: “Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico”<sup>36</sup>. “Hombre natural” no implica una negación de la dimensión cultural de la condición humana, sino un auto-reconocimiento de esta condición en su especificidad histórico-cultural que supone el discernimiento crítico de la reducción-distorsión que de la misma realiza “el libro importado” y que hacen suya en nuestra América “los letrados artificiales” y el “criollo exótico”.

En el “hombre natural” es fuente del poder como *potentia* –fuente de su facticidad, pero también de su legitimidad- y por lo tanto de la facticidad y legitimidad

---

<sup>35</sup> José Martí, *Nuestra América*, 482.

<sup>36</sup> Ibid.

del poder como *potestas* delegado en su representante<sup>37</sup>. *Nuestra América* enseña que así como el pueblo identificado categorialmente como “hombre natural”, depositario originario del poder –como *potentia* lo transfiere –como *potestas* al representante haciéndole posible la disposición y ejercicio del mismo, se lo quita –también de hecho y legítimamente- cuando el ejercicio de ese poder conferido afecta la “sensibilidad” o el “interés” del hombre natural:

“El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras que esta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recabar por la fuerza el respeto de quien lo hiere en la susceptibilidad o lo perjudica en el interés. Por esta conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos en América al poder: y han caído en cuanto le hicieron traición.”<sup>38</sup>

Las tiranías en nuestra América se explican por el desconocimiento de la realidad a la hora de constituir los gobiernos, desplazando así a las repúblicas de las que constituyen entonces su verdad histórica; es decir, las frecuentes tiranías en ella no son un producto aleatorio, sino que obedecen con cierto grado de necesidad a la imposición de formas y espíritus extraños a una realidad ignorada en sus identidades profundas: “Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno, y gobernar con ellos. Gobernante, en un pueblo nuevo, quiere decir creador.”<sup>39</sup> El buen gobierno supone el

---

<sup>37</sup> La distinción y relaciones entre el poder como *potentia* y como *potestas*, la tomamos de Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México D.F., Siglo XXI, 2006, 23-33.

<sup>38</sup> José Martí, “Nuestra América”, *José Martí. Obras escogidas en tres tomos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, Tomo II, 482.

<sup>39</sup> *Ibid.*

conocimiento de los “elementos verdaderos del país”, la derivación desde los mismos de “la forma de gobierno” y “gobernar con ellos”: no habrá buen gobierno posible si estos elementos verdaderos son ignorados o se pretende gobernar sobre ellos, o, peor aún, contra ellos. En esta última hipótesis, ellos tomarán el gobierno: “La masa inculta es perezosa, y tímida en las cosas de la inteligencia, y quiere que la gobiernen bien; pero si el gobierno le lastima, se lo sacude y gobierna ella”.<sup>40</sup>

En la clave secularizada y secularizadora de la modernidad, el desencantamiento del mundo de que habla Weber parece incluir tal vez como su sentido último que ya hemos afirmado, un reencantamiento: el “Gobernante” alcanza la condición de “creador” justamente “en un pueblo nuevo” que es un pueblo por hacer.

A título de conjetura en la perspectiva de la consideración de *Nuestra América* como un programa transmoderno, el reencantamiento del mundo en clave secularizada y secularizadora de la transmodernidad incluiría el ejercicio directo del gobierno por la masa inculta. Esto acontecería, sea porque como se ha registrado “el gobierno le lastima”, sea también porque no hay elementos cultos que “aprendan el arte de gobernar”, no fundamentalmente por la recuperación de un rousseauianismo alternativo al modelo liberal de la democracia representativa: “En pueblos compuestos de elementos cultos e incultos, los incultos gobernarán, por su hábito de agredir y resolver las dudas con su mano, allí donde los cultos no aprendan el arte de gobernar”<sup>41</sup>. Suponiendo que esta distinción entre elementos cultos e incultos deriva de una implícita concepción subjetiva de la cultura que la subyace, la tesis del gobierno de los elementos incultos no sería un postulado de *Nuestra América* sino una constatación en nuestra América.

---

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid.



Desde una concepción objetiva de la cultura, hablaríamos de culturas o sub-culturas diferentes. La elite por su acceso a la educación formal en sus distintos niveles, tiene la posibilidad de aprender teóricamente el arte del gobierno, mientras que la masa, al carecer de esa posibilidad también carece de esa formación, por lo cual cuando ejerce el gobierno lo hace desde su “hábito de agredir y resolver las dudas con su mano”.

En la situación del ejercicio directo del gobierno por parte de la masa, la *potestas* no se aliena respecto de la *potentia* al no darse la mediación de la delegación o la representación.

La tesis de *Nuestra América*, “la razón de todos en las cosas de todos y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de los otros”<sup>42</sup>, permite pensar en la situación ideal en términos de un deber ser. El pueblo en su conjunto podría ejercer el gobierno articulando sinérgicamente el hábito con la teoría. La transformación de “la masa inculta” en pueblo gobernante incluye en términos de horizontalidad la articulación sinérgica con los elementos cultos: el pueblo es así creador en términos de autocreación; un gobernante-creador decididamente colectivo. De esta manera, a la luz de la “naturaleza”, la “falsa erudición” puede ser transformada en conocimiento verdadero o válido y hacer lugar a la posibilidad del buen gobierno desde la conformación del buen gobernante que más que un administrador de lo dado es un creador de lo posible.

### **Universidad y gobierno en nuestra América**

Entre las mediaciones institucionales del ejercicio del *a priori* antropológico por el cual nuestra América se constituye como sujeto, *Nuestra América* focaliza el papel a

---

<sup>42</sup> Ibid., 484.

cumplir por las universidades americanas en términos de contribución a través de la investigación y la enseñanza al buen gobierno. Señala que ellas enseñan fundamentalmente sobre otras realidades, pero no enseñan sobre América misma, sobre quien deben hacerlo a fin de formar gobernantes que puedan aportar a ese proceso de autoconstitución con orientaciones estratégicas adecuadas y para lo cual en lugar de someterse a los anteojos del libro extranjero, deben investigar y traducir en conocimientos las peculiaridades de la propia realidad:

“¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yankees o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen. En la carrera de la política habría de negarse la entrada a los que desconocen los rudimentos de la política. El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda, sino para el estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de 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, que crece en la negligencia, y derriba lo que se levanta sin ella. Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos. Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país. Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo,

aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. 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. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas.”<sup>43</sup>

Los rudimentos de la política que las universidades en América suelen no enseñar, consisten en el “análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América”: conocer la realidad para gobernarla. En lugar de esos rudimentos, las universidades proporcionan “antiparras yankees o francesas” que en lugar de propiciar una mejor teoría<sup>44</sup>, esto es, una mejor visión o imagen de la realidad, producen en quien las utiliza una visión totalmente distorsionada y, por lo tanto, aportan un equívoco fundamento al ejercicio del gobierno que no podrá entonces ser buen gobierno: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana”.

El conocimiento tiene un valor práctico: “conocer es resolver”, tal la tesis epistemológica de *Nuestra América*. Esta tesis supone al sujeto del conocimiento como un sujeto de la acción, en la que los problemas que ésta última plantea –para el caso los problemas de la realidad social que requieren soluciones políticas- orientan las búsquedas del primero y proporcionan la prueba de su verdad. El conocimiento es pues interesado: se activa frente a problemas por resolver y se verifica en la resolución de los mismos. Por lo tanto el conocimiento teórico de los “políticos exóticos” no es efectivo conocimiento sino “falsa erudición”. Frente a ellos, los “políticos nacionales” sabrán recibir la herencia del conocimiento mundial, pero como sujetos cognoscentes-

---

<sup>43</sup> Ibid., 482-483.

<sup>44</sup> Recordar que en griego antiguo, teoría (*theoreîn*), puede traducirse al castellano como *visión*.

actuantes, la resignificarán en la perspectiva situada de los problemas reales que deben resolver: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”<sup>45</sup>.

### **El espíritu de las instituciones**

Con maestría narrativa e interpretativa *Nuestra América* da cuenta de la complejidad y abigarrada heterogeneidad étnica, cultural, social, política e ideológica que hace a la identidad del proceso de la independencia de nuestra América como una realidad mestiza:

“Con los pies en el rosario, la cabeza blanca, y el cuerpo pinto de indio y criollo vinimos, denodados, al mundo de las naciones. Con el estandarte de la Virgen salimos a la conquista de la libertad. Un cura, unos cuantos tenientes y una mujer alzan en México la república, en hombros de los indios. Un canónigo español, a la sombra de su capa, instruye en la libertad francesa a unos cuantos bachilleres magníficos, que ponen de jefe de Centro América contra España al general de España. Con los hábitos monárquicos, y el sol por pecho, se echaron a levantar pueblos los venezolanos por el Norte y los argentinos por el Sur. Cuando los dos héroes chocaron, y el continente iba a temblar, uno, que no fue menos grande, volvió riendas. Y como el heroísmo en la paz es más escaso, porque es menos glorioso que el de la guerra; como al hombre le es más fácil morir con honra que pensar con orden; como gobernar con los sentimientos exaltados y unánimes es más hacedero que dirigir, después de la pelea, los pensamientos diversos, arrogantes, exóticos o ambiciosos; como los poderes arrollados en la

---

<sup>45</sup> José Martí, *Nuestra América*, 483.

arremetida épica zapaban, con la cautela felina de la especie y el peso de lo real, el viento que había izado en las comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza, en los pueblos de pierna desnuda y casaca de París, la bandera de los pueblos nutridos de savia gobernante en la práctica continua de la razón y la libertad; como la constitución jerárquica de las colonias resistía la organización democrática de la República, o las capitales de corbatín dejaban en el zaguán al campo de bota-de-potro, o los redentores bibliógenos no entendieron que la revolución que triunfó con el alma de la tierra, desatada a la voz del salvador, con el alma de la tierra había de gobernar, y no contra ella ni sin ella,- entró a padecer América, y padece, de la fatiga de acomodación entre los elementos discordantes y hostiles que heredó de un colonizador despótico y avieso, y las ideas y formas importadas que han venido retardando por su falta de realidad local, el gobierno lógico. El continente, descoyuntado durante tres siglos por un mando que negaba el derecho del hombre al ejercicio de su razón, entró, desatendiendo o desoyendo a los ignorantes que lo habían ayudado a redimirse, en un gobierno que tenía por base la razón:- la razón de todos en las cosas de todos, y no la razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de los otros. El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu.”<sup>46</sup>

El diagnóstico, válido hace cientoventa años para el que había sido el proceso de la independencia desde las luchas de 1810 en el marco de las estructuras políticas, sociales y culturales del orden colonial a que el texto alude, confirma su validez en la actualidad en la emergente vigencia en el orden de lo instituido que se expresa en las nuevas constituciones instituyentes en términos de transmodernidad de Ecuador de 2008 y de Bolivia de 2009 a que ya nos hemos referido.

---

<sup>46</sup> José Martí, *Nuestra América*, 483-484.

En ellas se postula “gobernar con el alma de la tierra”<sup>47</sup>, consagrando así a nivel de la Constitución como texto fundante la posibilidad de “un gobierno lógico”, es decir un gobierno que deja de ejercerse sobre la naturaleza y el hombre natural o aún contra ellos, para comenzar a hacerlo desde ellos y con ellos. Allí radica el cambio de espíritu que *Nuestra América* reclama, por lo que la condición de lo lógico en que ese cambio de espíritu consiste, no es en términos de una lógica meramente formal. En los casos señalados en la primera década del siglo XXI en América Latina, más allá de lo reclamado por *Nuestra América*, el cambio de espíritu se verifica enmarcado en un cambio de formas. Pero la novedad radica en el cambio de espíritu frente a una tradición de reformas constitucionales en nuestra América en que el cambio de formas que hasta entonces había tenido lugar no implicaba un cambio de espíritu en el sentido radical transmoderno que *Nuestra América* propone.

Cambio de formas sin cambio de espíritu es un cambio vacío, es decir no es un cambio real o sustantivo; cambio de espíritu sin un cambio de formas corre el riesgo de ser un cambio ciego, es decir puede desorientarse en su discurrir por no identificar los medios adecuados para realizarse<sup>48</sup>. Pero lo fundamental es el cambio de espíritu porque en este radica el criterio para la validez de las formas y no a la inversa.

---

<sup>47</sup> El Preámbulo de la *Constitución de la República del Ecuador* expresa: “Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”. El de la *Nueva Constitución Política del Estado. Estado Plurinacional de Bolivia*, dice por su parte con gran analogía de sentido: “Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia”.

<sup>48</sup> Expresa Kant en la “Lógica Trascendental”, bajo el título “De la lógica en general”: “Pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas” (Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada S.A., 5ªed., 1967, Tomo II, 202.). Como en otras ocasiones, pretendemos que nuestra paráfrasis de esta tesis kantiana es adecuada y sugerente. Sin embargo, tal vez con razón, el

Esta centralidad del cambio de espíritu en el sentido señalado como condición *sine qua non* de la independencia, pone en tela de juicio la efectividad de la misma en nuestra América en los doscientos años transcurridos desde las luchas por ella, al tiempo que, de ser correcta esa tesis, así como la nuestra respecto a que tal cambio de espíritu se hace efectivo en las recientes constituciones de Ecuador y Bolivia; estaríamos con ellas a nivel de textos fundantes de los estados en nuestra América, en la resolución del problema de la independencia por el cambio operado en los mismos en donde *Nuestra América* lo reclamaba.

### **Criterio universalista para el sistema**

En la línea del reclamado cambio de espíritu como condición para resolver el problema de la independencia, esto es, para realizarla efectivamente, *Nuestra América* aporta un criterio universalista para el sistema que es legítimamente universalizable en la perspectiva de la constitución de un sistema mundial efectivamente universal que hasta hoy no se ha constituido: “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”<sup>49</sup>.

---

cambio de las formas no tengan en el pensamiento martiano el grado de significación que en el kantiano tienen los conceptos. Lo que Martí quiere destacar es la inutilidad del cambio de formas si no hay un cambio de espíritu que lo acompañe y, en particular para nuestra América, un cambio de espíritu en el sentido de gobernar con la naturaleza y el hombre natural, que hemos identificado como espíritu transmoderno.

<sup>49</sup> José Martí, *Nuestra América*, 484.

Si la opresión es una figura de la dominación, la perspectiva universalista de un mundo sin dominación –y por lo tanto sin opresión- en términos de plenitud, es una utopía y por lo tanto, no realizable. Las relaciones de dominación y de opresión acompañan a la condición humana a través de la historia y, por lo tanto, parecen ser condición humana. No obstante, procurar “afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” es la perspectiva históricamente posible de constitución de un sistema en que las relaciones de opresión vigentes sean superadas. Ello implica hacer “causa común” “con los oprimidos”: optar por los opresores, sería hacerlo por sus “intereses y hábitos de mando” y por lo tanto por la profundización de la opresión como sistema; en cambio, optar por los oprimidos, implica una transformación con la pretensión de afianzamiento de un nuevo sistema, que al ser contrario a esos intereses y hábitos, implica al menos una superación de las relaciones de dominación hasta entonces vigentes y una perspectiva para la superación de las que pudieran comenzar a establecerse como relevo.

### **La colonia en la república**

*Nuestra América* señala -con acierto- que la colonia no es solamente el pasado respecto de la república como el presente, sino que la colonia está presente en la actualidad de la república como factor determinante de la identidad republicana de los países de nuestra América, de sus límites y de sus posibilidades:

“La colonia continuó viviendo en la república; y nuestra América se está salvando de sus grandes yerros, -de la soberbia de las ciudades capitales, del triunfo ciego de los campesinos desdeñados, de la importación excesiva de las



ideas y fórmulas ajenas, del desdén inicuo e impolítico de la raza aborígen, - por la virtud superior, abonada con sangre necesaria, de la república que lucha contra la colonia.”<sup>50</sup>

Constituir la república no es un acto puntual que se objetiva en un documento fundacional como lo es la Constitución. Más allá de la existencia del mismo y de su importancia como referente legitimador, la vigencia de la república en términos de realidad queda en entredicho por la fuerza vigente de estructuras, intereses, elementos y hábitos coloniales que sobreviven al momento fundacional de aquél documento. Esto es especialmente cierto cuando este último es copia de los que responden a otras realidades y por lo tanto, inhábil para integrar a los elementos propios de la realidad sobre la cual habrá de regir.

Por ello, constituir la república supone en nuestra América una permanente confrontación con la colonia y con lógicas fundantes del orden colonial –que en forma más o menos subterránea- se mantienen en pleno orden republicano.

El centralismo de las ciudades capitales, adjetivado como “soberbia”, la ceguera del triunfo de los campesinos que la colonia desdeña, la importación excesiva de ideas y fórmulas desde otras latitudes y el desdén hacia los aborígenes, expresan la presencia de la colonia en la república y la constitución de la república como lucha sin fin contra la colonia que la asedia desde dentro. En la visión de *Nuestra América*, no obstante la república habrá de triunfar sobre la colonia por su “virtud superior”, su victoria supone el costo de “sangre necesaria”, pues la superior virtud de la república, no puede evitar la inercia o el empeño que llevan a la colonia a eternizarse.

### **Nacimiento del hombre real y redención de nuestra América**

---

<sup>50</sup> Ibid.

No obstante la lucha que la república mantiene con la colonia para constituirse, lucha en que la colonia se resiste a dejar de ser, *Nuestra América* postula la redención secular de los países de nuestra América, señalando la presencia del redentor en el “hombre real” a cuyo nacimiento ella estaría asistiendo en los “tiempos reales” en que el diagnóstico esperanzado y esperanzador es formulado:

“Pero “estos países se salvarán”, como anunció Rivadavia el argentino, el que pecó de finura en tiempos crudos: al machete no le va vaina de seda, ni en el país que ganó con lanzón se puede hechas el lanzón atrás, porque se enoja y se pone en la puerta del Congreso de Iturbide “a que le hagan emperador al rubio”. Estos países se salvarán, porque con el genio de la moderación que parece imperar, por la armonía serena de la Naturaleza, en el continente de la luz, y por el influjo de la lectura crítica que ha sucedido en Europa a la lectura de tanteo y falansterio en que se empapó la generación anterior, -le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real.”<sup>51</sup>

Ese redentor secular que llevará a cabo la salvación de “estos países” no es ningún individuo excepcional, sino “el hombre real”, es decir, aquél cuyo nacimiento es trabajoso y extendido en “los tiempos reales”, porque su nacimiento se hace posible en la medida en que puede superar las identificaciones alienadas y fetichizadas de lo humano extendidas y dominantes en nuestra América, en ejercicio sostenido del *a priori* antropológico, que hace a la perspectiva de la autoconstitución de su identidad.

Podríamos decir que nuestra América no puede esperar otra redención que no sea la que puede provenir de sí misma y por lo tanto del *nosotros nuestroamericano* que se constituye en la autoconstitución de su identidad. También puede señalarse que la

---

<sup>51</sup> Ibid.

condición de esta redención es la afirmación del “hombre real”, que es otra manera de nombrar al “hombre natural”- en una suerte de revolución histórico-antropológica que implica la superación de las falsas construcciones de lo humano, cuya persistencia o reformulación en nuevas condiciones arriesgarían propiciar la condenación de nuestra América.

En cuanto que las falsas construcciones de lo humano –alienadas y fetichizadas- han estado a la orden del día hasta el presente entre nosotros, persistir en la perspectiva del nacimiento del “hombre real” y por lo tanto, concomitantemente en la crítica a estas construcciones dominantes de lo humano una y otra vez renovadas en la modernidad capitalista como ejercicio de dominación, es una orientación analítico-crítico-normativa de *Nuestra América* crucial y de creciente vigencia, que debería ser asumida e implementada en las mediaciones institucionales operantes en nuestros países.

Registremos el rico y complejo proceso de nacimiento del “hombre real” – seguramente aún no culminado- que narra *Nuestra América*.

“Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre, y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norte-América y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvía, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; -en desestancar al indio,- en ir haciendo lado al negro suficiente,-en ajustar la libertad

al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella. Nos quedó el oidor, y el general, y el letrado, y el prebendado. La juventud angélica, como de los brazos de un pulpo, echaba al Cielo, para caer con gloria estéril, la cabeza coronada de nubes. El pueblo natural, con el empuje del instinto, arrollaba, ciego del triunfo, los bastones de oro. Ni el libro europeo, ni el libro *yankee*, daban la clave del enigma hispano-americano. Se probó el odio, y los países venían cada año a menos. Cansados del odio inútil, -de la resistencia del libro contra la lanza, de la razón contra el cirial, de la ciudad contra el campo, del imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa e inerte,- 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. Cuando aparece en Cojímar un problema, no van a buscar la solución a Dantzing. Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento comienza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear, es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino! 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 no abre los brazos a todos, y adelanta con todos, muere la república. El tigre de adentro se entra por la hendidura, y el tigre de afuera. El general, sujeta en la marcha la caballería al paso de los infantes. O si deja a la zaga a los infantes, le envuelve el enemigo la caballería. Estrategia es política. Los pueblos han de vivir criticándose, porque la crítica es la salud; pero con un solo pecho y una sola

mente. ¡Bajarse hasta los infelices y alzarlos en los brazos! ¡Con el fuego del corazón deshelar la América coagulada! ¡Echar bullendo y rebotando, por las venas la sangre natural del país! En pie, con los ojos alegres de los trabajadores, se saludan, de un pueblo a otro los hombres nuevos americanos. Surgen los estadistas naturales del estudio directo de la naturaleza. Leen para aplicar, pero no para copiar. Los economistas estudian la dificultad en sus orígenes. Los oradores, empiezan a ser sobrios. Los dramaturgos, traen los caracteres nativos a la escena. Las academias, discuten temas viables. La poesía se corta la melena zorrillesca, y cuelga del árbol glorioso el chaleco colorado. La prosa, centelleante, y cernida, va cargada de idea. Los gobernadores en las repúblicas de indios, aprenden indio.”<sup>52</sup>

La narración del proceso de nacimiento del “hombre real” en nuestra América es analítico-crítico-normativa: analiza dicho proceso, hace la crítica de las formas alienadas y fetichizadas de constitución de lo humano y propone normativamente desde el análisis crítico de tendencias contrahegemónicas emergentes ya en el entorno de 1891, los modos de sentir, actuar y pensar que hay que profundizar y universalizar, a los efectos de la constitución de una identidad liberada y liberadora.

Las primeras líneas describen en tiempo pasado la condición alienada y fetichizada – y también alienante y fetichizante- de los que podrían llamarse “hombres artificiales”, aquellos titulares de la antes señalada “falsa erudición”, integrantes de la que ha sido caracterizada como “la ciudad letrada”<sup>53</sup>, es decir, aquella élite cultural que desde su lugar privilegiado al interior de sociedades heterogéneas e iletradas como mayoritariamente lo eran y lo siguen siendo a nivel de sus mayorías indígenas, negras, mestizas, campesinas y urbano-marginales las sociedades de nuestra América, aporta en

---

<sup>52</sup> Ibid., 484-486.

<sup>53</sup> Angel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1995.

la construcción, legitimación y consolidación de formas institucionales que invisibilizan, reprimen o excluyen a aquellas mayorías en los procesos de constitución de los países, que de esta manera quedan homogeneizadas como lo otro invisibilizado, reprimido, excluido, sobre cuya invisibilización, represión, exclusión, se constituye el respectivo orden nacional con la pretensión de ser un orden incluyente en el que la libertad alcanza a todos por igual.

Desde esa visión crítica, señala cuál debería haber sido la actitud desalienante y desfetichizadora desde la élite cultural de la “ciudad letrada”. La identifica como “genio” y habla de “hermanar” articulando sinérgicamente la “caridad” con el “atreimiento” que atribuye a los “fundadores”, “la vincha y la toga”, esto es, el país mayoritario identificado en la “vincha” con la élite de “la ciudad letrada” simbolizada en la “toga”, desestancando al “indio” y haciendo lugar al “negro”. Las dificultades para que esta *genialidad* fuera posible, siguen a la vista, pero el nacimiento del “hombre real” sobre la referencia del “hombre natural” requiere el hermanamiento de realidades tan distintas y distantes como la mayoría –invisibilizada, reprimida, excluida– simbolizada por la “vincha” y que comprende obviamente al “indio” y como mano de obra sustituta al “negro”-, y la minoría –invisibilizante, represora y excluyente– simbolizada por la “toga”. El hermanamiento hace a la posibilidad de la fraternidad, la cual tal vez en lugar de ser un ideal más a realizar después de la libertad y de la igualdad, es condición de la efectiva vigencia en términos de universalidad de aquellas.

Desde ese hermanamiento aún por realizarse en la mayoría de las sociedades de nuestra América, se hace recién posible “ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella”. El incumplimiento de ese hermanamiento dice acerca de la realidad de la independencia en nuestra América, de las luchas por la cual se conmemora desde 2010 el bicentenario. Ha sido y es aún hoy seguramente una

independencia para minorías dominantes en las que la élite culta opera como agente cultural de dominación en el diseño, trasmisión y legitimación de las formas institucionales. La independencia para las grandes mayorías simbolizadas en la “vincha” – especialmente en relación a los pueblos originarios- que comienza a asomar en términos constitucionales fundantes tal vez recién en las nuevas constituciones del siglo XXI que hemos mencionado, es producto de las luchas de esas mayorías desde hace más de quinientos años; no parecen expresar en general alguna intención de hermanamiento por parte de los sectores mayoritarios de las minorías dominantes.

“Ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella” en el contexto del Bicentenario de las luchas por la independencia, mantiene plena validez y vigencia instituyente. Solamente su cumplimiento puede hacer que las conmemoraciones de las luchas por la independencia en el Bicentenario o en posteriores celebraciones, no se constituyan en ejercicios de legitimación y consolidación de invisibilización, represión y exclusión de las grandes mayorías de nuestra América.

Al no tener lugar el “hermanamiento” y al no “ajustar la libertad al cuerpo de los que lucharon y vencieron por ella” se potencia una realidad fragmentada, conflictiva y anárquica que no puede ser comprendida desde marcos categoriales que responden a otras realidades históricas: “Ni el libro europeo, ni el libro *yankee*, daban la clave del enigma hispano-americano”. No obstante hasta hoy de manera dominante, las academias buscan la clave de ese enigma en el libro europeo o *yankee*, o, peor aún, renuncian objetivamente a descifrar la propia realidad al concurrir al examen de la misma con “antiparras *yankees* o francesas” que deforman la realidad percibida en razón de su condición de *a priori*s de la sensibilidad y el entendimiento, producto de quienes

las asumen, tal vez con “autonomía técnica”, pero muy probablemente sin “autonomía espiritual”<sup>54</sup>.

En condiciones en que las visiones teóricas dominantes son alienadas y alienantes, los instintos y sentimientos básicos protagonizan las orientaciones de la sociedad, ocupando el lugar que debería haber ocupado la razón por la mediación de la inteligencia.

El “odio inútil” como *pathos* dominante, se expresa en una serie de confrontaciones que hacen a la conflictividad de la realidad de las nacientes repúblicas de nuestra América: el “libro contra la lanza”, “la razón contra el cirial”, “la ciudad contra el campo”, el “imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa e inerte”. El odio es ciego y destructivo, por lo cual es incapaz de construir. Si el “libro”, la “razón”, la “ciudad” y las “castas urbanas” se dejan conducir por el odio a la “lanza”, el “cirial”, el “campo” y la “nación natural”, esto es, si se obedece a la ceguera y destructividad de dicho *pathos* en un *ethos* fundamentalista exacerbado en el marco del mito legitimador de la confrontación entre civilización y barbarie, la república se hace imposible. Ese *pathos* y su orientación fundamentalista en el marco de ese mito legitimador de la modernización capitalista han operado en la colonia y en la república desde la primera independencia hasta la actualidad.

Encuentra *Nuestra América* “que se empieza como sin saberlo, a probar el amor” y postula implícitamente su condición de “útil” frente al “odio inútil”, en un sentido de utilidad que no se circunscribe a los límites del individualismo del utilitarismo asociado con el liberalismo y desarrollado luego con sus especificidades por el pragmatismo, sino en el sentido social según el cual, relaciones que destruyen como es el caso de las fundadas en el odio son inútiles, mientras que aquellas que construyen, las que se

---

<sup>54</sup> Arturo Ardao, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, DP, Udelar, 1987, 138-139.



fundan en el amor, son útiles: la utilidad se mide en función de relaciones sociales que suponen el reconocimiento y promoción de la igual dignidad de todos y cada uno de sus miembros, comenzando por reconocer sus especificidades y diferencias.

Cabe interpretar que si se trata de un amor, con el “que se empieza como sin saberlo, a probar”, no se trataría del amor-*eros*, sino del amor-*agape*, esto es, el amor-comunidad que implica el reconocimiento y la afirmación de todo otro como hermano. Así como el sentido de utilidad no es individualista sino social, los sujetos que visiblemente comienzan “a probar el amor” sin que excluir por ello a los individuos que los integran, son los pueblos: “Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan, y unos y otros van diciendo cómo son”. En lugar de interpretarse unos a otros, todos se reconocen como un iguales en términos de humanidad a través del saludo sin por ello invisibilizar sus diferencias.

Se manifiestan con reciprocidad el interés en saber cómo son y se convocan a expresarlo con voz propia: en lugar de una reválida desde nuestra América del conocimiento como una relación sujeto-objeto que gnoseológicamente identifica a la modernidad dominante y da lugar al conocimiento como función de dominación por sus efectos de cosificación, homogeneización e identificación, se trasciende la misma en la propuesta de una relación sujeto-sujeto que transforma al conocimiento en una relación subjetivadora que habilita a la constitución y comunicación autónoma de las identidades diversas.

La respuesta a la pregunta por la propia identidad y por los problemas propios, ya comienza a dejar de buscarse en marcos categoriales propios de otras realidades histórico-sociales, comenzando en forma creciente el ejercicio del pensamiento propio:

“Cuando aparece en Cojímar un problema, no van a buscar la solución a Dantzing. Las levitas son todavía de Francia pero el pensamiento comienza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear, es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; si sale agrio, ¡es nuestro vino!”<sup>55</sup>

Al interior de los pueblos de nuestra América, los jóvenes intelectuales empiezan a dejar de imitar para comenzar a crear. El valor de esta creación, más allá del que pudiera tener objetivamente lo creado con independencia del creador, radica en la transformación de la sumisión que implica la conducta imitativa, en la autonomía espiritual que se hace efectiva en la disposición creativa que *Nuestra América* registra en la nueva generación de sus jóvenes que en lugar de sumergir sus cabezas en el libro *yankee* o europeo de espaldas a la realidad social de la que forma parte, “hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de sudor”: la praxis intelectual se ha desplazado de la cabeza a las manos, del libro extranjero a la “masa” de la realidad vernácula, resignificándose como esfuerzo creativo, rindiendo de suyo la utilidad social consistente en esa transformación de los intelectuales y de su actividad que ahora en lugar de sobredeterminar con sus hasta entonces dominantes visiones alienadas y alienantes las lógicas que conspiran contra la realización de nuestras repúblicas, ayuda con la creación de pensamiento a fermentar la realidad de las mismas en el sentido de su constitución.

Estos intelectuales comprenden lo ya señalado respecto a “que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales”, por lo que “las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas”; esto

---

<sup>55</sup> José Martí, *Nuestra América*, 485.

es: la realidad a gobernar es la última instancia para discernir las formas de gobierno frente a las teorías que pudieran proponerse como su fundamento desde otras experiencias. No son las teorías el criterio para la realidad, sino que la realidad aporta el criterio para la teoría, la que debe tomarla en cuenta adecuadamente a los efectos de poder orientarla con eficacia en el sentido del deber ser postulado.

El deber ser postulado se constituye al mismo tiempo en la orientación estratégica para realizarlo: “la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abres sus brazos a todos, y adelanta con todos, muere la república”. Si “libertad” como idea-valor y “república” como espacio político para la realización de la misma son quienes articulan la heterogeneidad de los elementos reales del país en el dificultoso proceso de la constitución del “nosotros” del “hombre real” sobre el referente del “hombre natural”, la primera no puede admitir cortapisas y la segunda no debe excluir a ninguno. Repúblicas oligárquicas en las que la libertad existe solamente en el discurso legitimador y que excluyen a las mayorías, no dejarán de ser por las razones morales que las hacen rechazables, sino por razones políticas que las hacen imposibles. La orientación de realismo político que *Nuestra América* aporta para los países de nuestra América es que sin la efectiva libertad de todos y su inclusión en la vida republicana con el goce de los derechos y el cumplimiento de los deberes que la misma supone, la república perece.

Ese realismo político implica además el ejercicio de la crítica que hace a la salud del cuerpo social y no a su enfermedad o muerte en cuanto se inspire en un sentimiento y se oriente en un pensamiento por todos compartido.

Tal realismo en nuestras sociedades implica para los gobernantes aprender la lengua –los hábitos, costumbres, cultura, valores- de los pueblos originarios con quienes han de ejercer el gobierno: “Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden

indio”. Esta afirmación, tal vez más una propuesta que una constatación, no ha sido atendida y practicada de manera dominante en nuestra América, sino que se ha optado por la imposición de la lengua heredada del colonizador transformada en idioma oficial, propiciando la aculturación –cuando no el exterminio- en lugar del diálogo intercultural que habilitaría un más eficaz “gobernar con”, frente a los más extendidos “gobernar sobre” o “gobernar contra”.

### **La tesis humanista y los mitos antihumanistas**

No obstante *Nuestra América* como programa revolucionario transmoderno es un programa identitario para nuestra América, postula “la identidad universal del hombre”, respuesta humanista en términos de un universalismo concreto e histórico que se afirma como perspectiva de discernimiento del “odio de razas” como mito antihumanista:

“No hay odio de razas, porque no hay razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámparas, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la naturaleza, donde resalta, en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color. Peca contra la Humanidad, el que fomente y propague la oposición y el odio de razas.”<sup>56</sup>

La humanidad es universalmente una en las diversidades de forma y color de los cuerpos, que son por ello, todos y cada uno, cuerpos humanos.

La denuncia del “odio de razas” como mito anti-humanista, suma a la ya efectuada sobre la pretendida “batalla entre la civilización y la barbarie”.

---

<sup>56</sup> Ibid., 486-487.

La tesis del “choque de civilizaciones” que Samuel Huntington ha lanzado en la última década del siglo XX, podría estimarse una reválida de los mitos de “la batalla entre la civilización y la barbarie” y del “odio de razas” que *Nuestra América* discierne y denuncia, y en el grado en que dicha tesis “fomente y propague la oposición” y el “choque de civilizaciones”, podría también señalarse su anti-humanismo y decirse de ella que “peca contra la Humanidad”. Probablemente no hay ningún “choque de civilizaciones” como tampoco hay o había ninguna “batalla entre civilización y barbarie” ni ningún “odio de razas”, sino en todo caso se asiste a una fragmentada lucha defensiva de la humanidad frente a la ofensiva cada vez más agresiva de la civilización del capital que se encubre y procura legitimarse por la promoción de sus mitos.

Así como los mitos de “la batalla entre la civilización y la barbarie” y del “odio de razas” lo hacen desde el siglo XIX, el mito del “choque de civilizaciones” opera desde fines del siglo XX como un relato legitimador de las agresiones de la civilización del capital sobre la humanidad, al presentarlo como defensa del Occidente democrático, liberal y cristiano frente a las amenazas del fundamentalismo islámico y del terrorismo que con él se asocia.

### **Nuestra América y la América del Norte**

*Nuestra América* se expide sobre los peligros endógenos de nuestra América de los cuales “se va salvando”:

“Sobre algunas repúblicas está durmiendo el pulpo. Otras, por la ley del equilibrio, se echan a pie a la mar, a recobrar con prisa loca y sublime, los siglos perdidos. Otras, olvidando que Juárez paseaba en un coche de mulas, ponen coche de viento, y de cochero a una bomba de jabón: el lujo venenoso, enemigo de la

libertad, pudre al hombre liviano y abre la puerta al extranjero. Otras acendran, con el espíritu épico de la independencia amenazada el carácter viril. Otras crían, en la guerra rapaz contra el vecino, la soldadesca que puede devorarlas”.<sup>57</sup>

De estos peligros, hay dos que presentan especial actualidad, respecto de los cuales es discutible afirmar hoy que nuestra América “se va salvando”.

En primer lugar “el lujo venenoso, enemigo de la libertad, (que) pudre al hombre liviano y abre la puerta al extranjero”. En efecto el consumo de bienes cada vez más suntuarios y cada vez más transitorios exacerbado en el consumismo propio de la fase actual del capitalismo, encuentra un terreno fértil en el “hombre liviano” cuya liviandad se degradaría en la podredumbre y “abre la puerta” cada vez más a bienes de consumo de procedencia externa que extienden y profundizan esa podredumbre.

En segundo lugar, que las repúblicas críen “en la guerra rapaz contra el vecino, la soldadesca que habrá de devorarlas”. Encierra el señalamiento dos críticas: el carácter “rapaz” de la guerra contra el vecino en dirección radicalmente opuesta a la constitución de la unidad e integración de las repúblicas de nuestra América que *Nuestra América* predica y que esa guerra ilegítima sea ocasión de criar “la soldadesca que puede devorarlas”, lo que ha acontecido en muchísimas ocasiones con los cuartelazos, golpes de estado y dictaduras militares que la han asolado desde los primeros años de la -así llamada- “primera independencia”.

Más allá de los peligros endógenos, se ciernen sobre nuestra América los que dimanen de la otra América, la América del Norte, o de nuestra relación con ella:

“Pero otro peligro corre, acaso, nuestra América, que no le viene de sí, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales, y es la hora próxima en que se le acerque, demandando relaciones

---

<sup>57</sup> José Martí, *Nuestra América*, 486.

íntimas, un pueblo emprendedor y pujante que la desconoce y la desdeña. Y como los pueblos viriles, que se han hecho de sí propios, con la escopeta y la ley, aman, y sólo aman a los pueblos viriles; - como la hora del desenfreno y la ambición, de que acaso se libre, por el predominio de lo más puro de su sangre, la América del Norte, o en que pudieran lanzarla sus masas vengativas y sórdidas, la tradición de conquista y el interés de un caudillo hábil, no está tan cercana, aun a los ojos del más espantadizo, que no dé tiempo a la prueba de altivez, continua y discreta, con que se la pudiera encarar y desviarla; - como su decoro de república pone a la América del Norte, ante los pueblos atentos del Universo, un freno que no le ha de quitar la provocación pueril o la arrogancia ostentosa, o la discordia parricida de nuestra América,- el deber urgente de nuestra América es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante, manchada sólo con la sangre de abono que arranca a las manos la pelea con las ruinas, - y la de las venas que nos dejaron picadas nuestros dueños. El desdén del vecino formidable que no la conoce es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por ignorancia llegaría tal vez, a poner en ella la codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos. Se ha de tener fe en lo mejor del hombre, y desconfiar de lo peor de él. Hay que dar ocasión a lo mejor para que se revele y prevalezca sobre lo peor. Si no, lo peor prevalece. Los pueblos han de tener una picota para quien los azuza a odios inútiles; y otra para quien no les dice a tiempo la verdad”.<sup>58</sup>

“Orígenes”, “métodos” e “intereses” son los aspectos que en la lectura de *Nuestra América* distinguen y eventualmente oponen a nuestra América de la otra

---

<sup>58</sup> Ibid.

América nombrada por ella como la América del Norte. Se plantea entonces el problema de las relaciones entre las dos Américas, identificada la del Norte como “un pueblo emprendedor y pujante” que “desconoce y desdeña” a nuestra América.

Suponiendo correspondiente con su realidad la identificación que *Nuestra América* hace de la América del Norte, así como también la posición y actitud señaladas en esta respecto de aquella, para que las relaciones sean adecuadas, es necesario transformar ese desconocimiento y desdén en un reconocimiento de la igual dignidad en las diferencias.

Solamente el conocimiento propiamente tal de una alteridad puede neutralizar el prejuicio que se funda en la ausencia del mismo. Por las características señaladas de ese otro respecto de la cual nuestra América es su alteridad “desdeñada”, superar ese desdén, es “superar el peligro mayor de nuestra América”.

Si importante es el autoconocimiento a los efectos de la propia constitución, importante también es el conocimiento por parte de otras sociedades, especialmente de las sociedades vecinas con las que el relacionamiento es inminente, a los efectos de neutralizar efectos distorsivos a esa autoconstitución como producto de falsas y prejuiciosas representaciones de la sociedad que se autoconstituye de parte de sus vecinos, pues ellas conducen a prejuiciosas y desdeñosas relaciones.

Con total reciprocidad, nuestra América debe precaverse de una representación falsa y prejuiciosa de la América del Norte:

“Ni ha de suponerse, por antipatía de aldea, una maldad ingénita y fatal al pueblo rubio del continente, porque no habla nuestro idioma, ni ve la casa como nosotros la vemos, ni se nos parece en sus lacras políticas, que son diferentes de las nuestras, ni tienen en mucho a los hombres biliosos y trigueños, ni mira caritativo,



desde su eminencia aún mal segura, a los que, con menos favor de la historia, suben a tramos heroicos la vía de las repúblicas...”<sup>59</sup>.

La “antipatía de aldea” suele hacer una construcción negativa de la alteridad, percibiendo negatividad allí donde solamente hay diferencia. Y las diferencias no deben traducirse en la inferioridad de los otros diferentes. Para ello hay que trascender la “antipatía de aldea” tal vez en la simpatía propia de un *pathos* cosmopolita.

No solamente el conocimiento, sino fundamentalmente el pensamiento que ya en *Nuestra América* habíamos señalado como estrategia, tienen un importantísimo papel a cumplir en la superación de los prejuicios como condición del adecuado relacionamiento entre los pueblos:

“Pero en el amasijo de los pueblos se condensan, en la cercanía de otros pueblos diversos, caracteres peculiares y activos, de ideas y de hábitos, de ensanche y adquisición, de vanidad y de avaricia, que del estado latente de preocupaciones nacionales pudieran, en un período de desorden interno o de precipitación del carácter acumulado en el país, trocarse en amenaza grave para las tierras vecinas, aisladas y débiles que el país fuerte declara precederas e inferiores. Pensar es servir.”<sup>60</sup>

El pensar como actividad, incluye y trasciende al conocer. De esa actividad depende en última instancia la capacidad de discernimiento. Es de destacar la valoración del pensar en términos de una utilidad, que, como ya señalamos, no es la del horizonte del utilitarismo individualista liberal, sino que se trata de una utilidad social en que el “servir” tiene más que ver tal vez con la actitud de servicio, que con rendimientos puntuales en términos prácticos.

---

<sup>59</sup> Ibid., 487.

<sup>60</sup> Ibid.

La dialéctica constructiva del pensar y el conocer hace a un programa revolucionario, pacífico y pacificador en la relación de nuestra América consigo mismo, con la otra América y con el resto del mundo, que apela a “las armas del juicio” y las “trincheras de ideas”, válido y vigente para la construcción de una paz duradera que se proyecta a través de los siglos por la unión continental:

“...ni se han de esconder los datos patentes del problema que puede resolverse, para la paz de los siglos, con el estudio oportuno,- y la unión tácita y urgente del alma continental”<sup>61</sup>.

### **La América nueva desde sus mitos fundacionales**

Termina *Nuestra América*.

“¡Porque ya suena el himno unánime; la generación real lleva a costas, por el camino abandonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva!”<sup>62</sup>.

“La generación real” es “el hombre real” de “los tiempos reales” que es “el hombre natural” es el sujeto histórico que “del Bravo a Magallanes” no obstante tratarse de un “camino abandonado por los padres sublimes”, recorre el camino de “la América

---

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Ibid.

trabajadora” en la perspectiva de realización de aquel estado en que “disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas”.

Ese sujeto y su proyecto histórico el de la “América nueva” –que es el de nuestra América, fundamentado en *Nuestra América* en el que la “América nueva” es no solamente un futuro de plenitud utópica, sino el esfuerzo histórico de todos los días de hacerla prevalecer allí donde dominen y vuelvan a dominar las inercias de la América vieja.

Frente a los mitos anti-humanistas de “la batalla entre la civilización y la barbarie” y del “odio de razas” -y hoy del “choque de civilizaciones”-, *Nuestra América* recupera desde *sus presentes*<sup>63</sup> los mitos humanistas de las tradiciones de los pueblos originarios de esta América a cuya validez y vigencia instituyente se apuesta, condensándolos en la referencia al “Gran Semí” y su siembra de las semillas que harán germinar la “América nueva”<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> El de 1891, el de 1991, el de 2001, el de 2011, o cualquier otro presente posible que nos lleva a seguir reflexionando sobre *Nuestra América* y desde ella, desde sus futuros.

<sup>54</sup> Debo la inspiración para este cierre del texto, al artículo de Pedro Pablo Rodríguez “*Nuestra América* contra la lógica de la modernidad”, que ya he mencionado en la nota 5, artículo que termina así: “Y esa nueva América se traería, dice Martí en las últimas líneas de su ensayo en hermosa alegoría, con las semillas regadas por el Gran Semí, por el padre Amalivacá, el creador de los seres humanos con la semilla de la palma, según la cosmogonía de los indígenas de la actual Venezuela. Así, desde nuestros orígenes más remotos partiría la nueva América, desde sus mitos fundadores, para recrearse, poner coto a los peligros de aquel final de siglo y ofrecer al mundo un ejemplo de humanismo y convivencia en la diversidad. Esta era, pues, la lógica de y para una nueva era que ofrecía José Martí en *Nuestra América*’.





