

eman ta zabal zazu



Universidad Euskal Herriko
del País Vasco Unibertsitatea

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FILOSOFIA SAILA**

**FILOSOFÍA EDUCATIVA DEL P. FÉLIX VARELA Y MORALES EN EL
CONTEXTO DE CUBA A FINALES DEL SIGLO XVIII Y PRIMERA MITAD
DEL XIX**

TESIS DOCTORAL

Director:

Dr. José Ignacio Galparsoro

Doctorando:

María de las Nieves Fors Castillo

2016

AGRADECIMIENTOS

- Al Dr. José Ignacio Galparsoro, Tutor de esta Tesis, que supo guiarme con paciente sabiduría hasta alcanzar los objetivos de la investigación.
- A la Universidad del País Vasco *-Euskal Herriko Unibertsitatea-* y en ella, al Dr. Nicanor Ursúa, Director del Departamento de Filosofía, y a todos los profesores y personal administrativo por apoyarme y animarme en mi desarrollo profesional.
- Al escritor y periodista cubano Alejandro Querejeta Barceló, quien con delicada generosidad puso a mi disposición su valiosa documentación bibliográfica sobre cultura cubana.
- A mi familia que ha compartido conmigo este proceso de estudio e investigación.
- Para cada uno de los que aquí menciono, GRACIAS con todo el corazón, por confiar en mí y animarme a seguir adelante. Sin ustedes no lo habría logrado.

DEDICATORIA

A mis padres que me enseñaron a “pensar con cabeza propia”.

INDICE

	Páginas
CUESTIONES PREVIAS	7-12
Objetivos	7
Objetivo general	7-8
Objetivos específicos	
Hipótesis	9-10
Hipótesis general	9
Hipótesis específicas	9-10
Metodología	11-12
Tipo de estudio	11
Métodos	11
Fuentes	12
Técnicas	12
CONTENIDO	
0. Introducción	13-24
1. Panorama cubano de finales del siglo XVIII y principios del XIX	25-106
1.1. Contexto socio-cultural de Cuba durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera mitad del XIX	25-26
1.1.1. Factores que influyeron en el desarrollo económico, político, social y cultural de la Isla durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX	27-30
1.1.2. El Despotismo Ilustrado y su repercusión en Cuba	30-36
1.1.3. Surgimiento de corrientes políticas y sociales en Cuba a partir de las primeras décadas del siglo XIX. Inicio del pensamiento independentista.	36-44

1.2. Corrientes filosófico-educativas en la América Hispana durante la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX	44-52
1.2.1. Características de la filosofía en Hispanoamérica durante el periodo colonial	52-57
1.2.2. Etapas en el desarrollo de la filosofía en Hispanoamérica durante el periodo colonial	58-67
1.2.3. Las ideas de la Ilustración en el pensamiento filosófico educativo en Hispanoamérica a partir de la segunda mitad del siglo XVIII	67-73
1.3. Corrientes filosóficas europeas que influyeron en el pensamiento cubano durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX	74-76
1.3.1. Manifestaciones del pensamiento filosófico en Cuba durante la etapa de la conquista y colonización hasta la segunda mitad del siglo XVIII	76-78
1.3.2. La filosofía educativa en Cuba durante la primera mitad del siglo XVIII. El escolasticismo	79-81
1.3.3. La filosofía educativa en Cuba durante la segunda mitad del siglo XVIII: el Despotismo Ilustrado	81-86
1.3.4. Las ideas del Iluminismo en el pensamiento filosófico cubano en las primeras décadas del siglo XIX	86-94
1.4. El Seminario San Carlos y el papel que juega en la formación de la conciencia nacional cubana	94-95
1.4.1. Filosofía educativa del Seminario San Carlos desde su fundación: sus Estatutos	95-98
1.4.2. Labor del obispo Espada en el Seminario San Carlos como difusor de las ideas de la Ilustración	99-106
2. Vida y obra de Félix Varela: etapas fundamentales	107-133
2.1. Etapas fundamentales de la vida y obra de Félix Varela	107-108
2.1.1. Primera etapa: (1788-1820) Etapa pedagógica	108-118
2.1.2. Segunda etapa: (1821-1823) Etapa española	119-122

2.1.3. Tercera etapa: (1823-1827) Etapa política	122-128
2.1.4. Cuarta etapa: (1827-1853) Etapa moralizante	128-133
3. Análisis de las ideas filosóficas de Félix Varela a través de tres de sus obras representativas	134-213
3.1. Análisis de las ideas filosófico-educativas de Varela a través de Instituciones de filosofía ecléctica	136-153
3.2. Análisis de las ideas filosófico-educativas de Félix Varela a través de Lecciones de filosofía	154-177
3.3. Análisis de las ideas filosófico-educativas de Varela a través de Cartas a Elpidio	177-213
4. Conclusiones	214-222
5. Bibliografía	223-232

CUESTIONES PREVIAS

Objetivos

Objetivo general:

Valorar la importancia de las ideas filosófico-educativas del P. Félix Varela y Morales en Cuba durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX.

Objetivos específicos:

Determinar los aspectos económicos, políticos, sociales y culturales que propiciaron el surgimiento y desarrollo de la nacionalidad cubana durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX.

Examinar las características de las principales corrientes filosófico-educativas europeas que inciden en el pensamiento hispanoamericano –especialmente en Cuba– durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX.

Valorar la importancia del Seminario San Carlos en la formación del pensamiento nacional cubano.

Evaluar la influencia de las ideas de la Ilustración en el pensamiento filosófico-educativo del P. Félix Varela y Morales.

Valorar la importancia que tuvieron las ideas filosófico-educativas del P. Félix Varela en la gestación y desarrollo de la nacionalidad cubana a través de su labor en el Seminario San Carlos.

Analizar las ideas filosófico-educativas del P. Félix Varela a través de tres de sus obras fundamentales: *Instituciones de filosofía ecléctica (tomo I)*, *Lecciones de filosofía* y *Cartas a Elpidio*.

Hipótesis

Hipótesis general:

Las ideas filosófico-educativas de Félix Varela son el resultado del pensamiento de la Ilustración e influyeron de manera relevante en la gestación y desarrollo de la nacionalidad cubana.

Hipótesis específicas:

El contexto de Cuba durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX está determinado por una serie de hechos económicos, políticos, sociales y culturales que propiciaron el surgimiento de la nacionalidad cubana.

El pensamiento hispanoamericano –en especial en Cuba- de la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX estuvo influenciado por las corrientes filosófico-educativas provenientes de Europa, fundamentalmente de España y Francia.

La filosofía educativa del P. Félix Varela es el resultado de la influencia en Hispanoamérica de las ideas de la Ilustración, que llegan a Cuba fundamentalmente a través de la labor que desempeña el Seminario San Carlos.

Las ideas filosófico-educativas que promueve el P. Félix Varela a través de su labor en el Seminario San Carlos influyeron en la gestación y desarrollo de la nacionalidad cubana.

La importancia y trascendencia de las ideas filosófico-educativas del P. Félix Varela se ponen de manifiesto en sus obras *Instituciones de filosofía ecléctica (tomo I)*, *Lecciones de filosofía* y *Cartas a Elpidio*.

Metodología

Tipo de estudio:

Analítico- explicativo

El presente trabajo de investigación es de tipo analítico-explicativo, ya que en él se profundiza en el análisis de las ideas filosófico-educativas de Félix Varela –resultado del pensamiento de la Ilustración- y se explica cómo éstas influyen en la formación y desarrollo del pensamiento cubano.

Métodos:

Observación

Inducción

Búsqueda bibliográfica

Análisis

Los métodos que se utilizan parten de la observación de determinados rasgos en el objeto de investigación –en este caso la filosofía educativa de Félix Varela-, que se presentan de manera sistemática.

El método inductivo a través del cual, y luego de la observación de los rasgos particulares del objeto de investigación, permiten establecer conclusiones generales.

El método de búsqueda bibliográfica y en Internet permite la recolección de información con vista al análisis posterior de la misma.

El método analítico permite el análisis de los rasgos y características y establecer la relación causa-efecto entre los elementos de la investigación.

Fuentes:

Las fuentes que se utilizan son de carácter bibliográfico y de Internet con la finalidad de recopilar la información necesaria. En este caso se utilizan fuentes primarias, las obras del propio Varela: *Instituciones de filosofía*, *Lecciones de Filosofía* y *Cartas a Elpidio*, encontradas en la Biblioteca de New York y en Internet, además de editadas. También se hace uso de fuentes secundarias a partir de los múltiples autores que en libros, revistas e internet han realizado estudios sobre este tema.

Técnicas:

La investigación utiliza de manera fundamental la técnica de búsqueda de información en bibliografía impresa y digital, por tratarse de una investigación teórica que se basa en la búsqueda de información obtenida en libros, revistas y/o Internet y su posterior análisis y valoración.

CONTENIDO

0. Introducción:

Félix Varela y Morales (1788-1853) fue precursor en Cuba de las ideas más avanzadas de su época. Desde su cátedra en el Seminario San Carlos ejerció una revolucionaria labor educativa: incentivó el estudio de las ciencias desde una nueva óptica filosófica, impartió filosofía en el idioma español –no en latín-, promovió la reforma de la enseñanza al rechazar en ella los métodos escolásticos y contribuyó a la formación de un pensamiento liberal y crítico propio de las ideas de la Ilustración. Fue un precursor de las ideas independentistas y desempeñó un papel fundamental en la gestación y desarrollo de la nacionalidad cubana. De ahí la importancia que reviste el análisis de su filosofía educativa en el contexto hispanoamericano. Al analizar la trascendencia de la labor de Varela en el campo de la educación, Francisco Figaredo plantea: “En Cuba es Varela quien inicia en las primeras décadas del siglo XIX desde la *Cátedra de Filosofía* del Seminario de San Carlos, la reflexión sobre la ciencia en la perspectiva de sus nexos con los destinos de América [...]”.([www.oei.es/historico/salactsi/Figaredo,htm](http://www.oei.es/historico/salactsi/Figaredo.htm). (Recuperado: 21/7/2015. 5:10 p.m.)

La segunda mitad del siglo XVIII y primeras décadas del XIX es una época de cambios y contradicciones que, de una u otra forma, repercuten en Cuba. Las ideas de la Ilustración surgidas en Europa traen aires nuevos que se verán reflejados en América: en la independencia de las trece colonias norteamericanas, en las luchas independentistas de los países suramericanos, en la revolución de los esclavos de Haití. Todo ello traerá consigo la agudización de las contradicciones en Cuba entre los criollos (hijos de españoles nacidos en Cuba) y el gobierno español, así como el auge de nuevas ideas que irán influyendo en el desarrollo del pensamiento nacional cubano.

Es en este momento histórico en el que la filosofía educativa del sacerdote Félix Varela y Morales (1788-1853) se desarrolla. Por tanto, se hace necesario tomar en cuenta este contexto para comprender el papel que desempeñó en la formación de la conciencia nacional cubana y la importancia de su filosofía educativa en el contexto

geo-histórico hispanoamericano. El historiador Eduardo Torres-Cuevas al referirse a la importancia que tiene el análisis del contexto dice lo siguiente:

El análisis de la personalidad y de las ideas de Félix Varela sólo puede alcanzar su verdadera dimensión si se comprende que la proyección de sus ideas se enmarca dentro del primer periodo de la sociedad esclavista, en el cual toda la sociedad, de una forma u otra, está comprometida con la esclavitud. En esta dirección, el pensamiento vareliano adquiere su mayor significación y no es posible juzgarlo, ni comprender lo atrevido de sus bases, desvinculándolo de ese contexto. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 13)

La sociedad cubana de ese periodo –segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX- tuvo dos etapas. Es en la primera de ellas -que abarca las dos últimas décadas del siglo XVIII hasta la década del 40 del siglo XIX- donde se ubica la figura del presbítero Félix Varela y Morales. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 13) De ahí la importancia de analizar en esta investigación los hechos económicos, políticos, sociales y culturales que tienen lugar durante este periodo, así como las diferentes corrientes filosóficas que influyeron en la sociedad cubana e hispanoamericana, pues el pensamiento filosófico-educativo de Varela es, al mismo tiempo, el resultado de su realidad geo-histórica y la superación de ella.

Para poder comprender la empresa de Félix Varela de magnitudes colosales, pero silenciosa y modesta, hay que observar las influencias que recibe desde su juventud. Se hace necesario entonces, conocer las corrientes filosóficas que influyeron en la sociedad cubana e hispanoamericana durante el periodo que abarca desde finales del siglo XVIII hasta las primeras décadas del XIX.

A finales del siglo XVIII y, a partir del surgimiento de la conciencia nacional, se puede plantear que se inicia “[...] la primera filosofía hispanoamericana propiamente dicha [...]” (Beorlegui. 2006. Pág. 123)

Desde el punto de vista filosófico, el siglo XVIII constituye –al igual que en el resto de Hispanoamérica- el punto de partida de la filosofía en Cuba. La investigadora Zaira Rodríguez amplía este tema al señalar la coincidencia de Cuba con el resto de los países hispanoamericanos: “La tradición filosófica en Cuba se remonta, al igual que la mayor parte de los países latinoamericanos, al siglo XVIII, cuando la reflexión filosófica comienza a abrirse paso en los seminarios y universidades de los territorios colonizados por España y Portugal.” (Rodríguez. 1990. Pág. 118)

Durante la primera mitad del siglo XVIII las órdenes religiosas fundan colegios y seminarios en los cuales, imparten filosofía y comienzan a proliferar las cátedras de esta disciplina en los conventos. Aunque se conoce poco sobre los textos que se utilizaban en la enseñanza, era la escolástica la corriente filosófica que se impartía durante el siglo XVII y primera del XVIII.

Ya en la segunda mitad del XVIII, la proyección filosófica de las ideas en Cuba adopta un espíritu crítico y anti-escolástico. Esta corriente coincide con la que se desarrolla en el resto de América, la cual tiene un marcado carácter ecléctico, base de las corrientes filosóficas posteriores. “La fórmula ecléctica o electiva de combinar varios sistemas, al tomar de cada uno, lo que le pareciera verdadero, [...] fue el vehículo esencial de introducción de concepciones modernas; en esto último radica uno de sus rasgos más positivos.” (Monal y Miranda. 2002. Pág 8)

Es indudable que –como plantean Monal y Miranda (2002. Pág.11)- “Las medidas transformaciones llevadas a efecto (me refiero a las últimas décadas del siglo XVIII)

fueron una etapa indispensable que, en cierta medida, preparó el terreno para los cambios más audaces de Varela y de Luz y Caballero.”

Las primeras décadas del XIX van a estar marcadas por una serie de cambios que se han venido gestando a lo largo del siglo anterior y que van a desembocar en el auge de las ideas iluministas e independentistas.

El siglo XIX marca una etapa decisiva en la nacionalidad cubana. Con anterioridad ya han comenzado a manifestarse los primeros síntomas de una crisis que años más tarde culminaría en el cambio del régimen colonial a un gobierno propio.

El investigador Jorge Mañach en el artículo *El pensamiento cubano: su trayectoria*, publicado en La Habana, en 1932, en el *Diario de La Marina* realiza un amplio análisis en el cual, al referirse a esta etapa en el desarrollo del pensamiento cubano, dice que éste nace a finales del siglo XVIII, como consecuencia de una serie de circunstancias económicas, políticas y culturales. “Hasta fines del siglo XVIII no existían en Cuba las condiciones de cultura individual y colectiva en que sólo es dable al pensamiento asumir un rango histórico, es decir, una efectiva intención generalizadora.” (Mañach. 1932. www.filosofia.org/ave/001/a280.htm. Recuperado: 9/10/2016. 6:20: p.m.)

Luego continúa refiriéndose a la etapa de la colonización durante los primeros tres siglos, hasta finales del XVIII:

[,,] la colonización estuvo regida por la doble consigna de la catequización eclesiástica y la explotación oficial. Fundados en la autoridad, se mantuvieron de la no concurrencia. La cultura fue religiosa, y tuvo por fórmula el dogma, por método la escolástica. A la economía, imperial, sirvió de instrumento el monopolio y de

sistema la restricción. De donde resultó una política no menos celosa. El principio asimilista de los Reyes Católicos, a virtud del cual las posesiones de Ultramar habían de ser tratadas como parte integrante de España, no fue sino la excusa de un sistema secular de incomunicación. (Mañach.1932.
www.filosofia.org/ave/001/a280.htm. Recuperado: 9/10/2016.
6:20 p.m.)

Como reacción a este absolutismo e impulsado, además, por la influencia de una serie de acontecimientos históricos de carácter filosófico, político y económico, surgen a finales del XVIII –plantea Mañach- las condiciones para el nacimiento del pensamiento cubano:

Nace el pensamiento en Cuba como una reacción frente a este absolutismo de triple faz. Lo alienta la reacción individualista que a fines del siglo XVIII agitaba el mundo occidental y que, en sí misma, era una insurgencia contra todos los absolutismos, la afirmación del interés y de la razón individual contra el imperio de la autoridad. La vaga repercusión de ese espíritu en Cuba con el iluminismo de Carlos III, contagio de los Enciclopedistas, había ya movilizado la curiosidad en la vida colonial. Pero lo que la determina es una vicisitud histórica. La ocupación de La Habana por los ingleses en 1762 interrumpe la incomunicación de la colonia con el mundo. No obstante su resistencia heroica, queda ya minada su fidelidad. El criollo entra súbitamente en contacto con otra autoridad, otros valores, otro sentido de la vida. Sobre todo, se le da a gustar la fruta prohibida de la libertad comercial. Al restablecerse el dominio español, la colonia vive ya consciente de las trabas tracionales, y surge la impaciencia.

Su sentido inicial es, naturalmente, económico. La inconformidad con el régimen extractivo de la factoría, que ya se había insinuado

a principios de siglo con la sublevación de los vegueros, se hace ahora consciente, calculadora; deviene pensamiento histórico. (Máñach. 1932. www.filosofia.org/ave/001/a280.htm. Recuperado: 9/10/2016. 6:20 p.m.)

Simultáneamente con esta incipiente madurez económica y política, influye también la nueva corriente del Iluminismo que va a florecer en Hispanoamérica, unas veces proveniente de los iluministas franceses; otras, a partir de los pensadores españoles. Esta corriente va a propiciar el tránsito hacia la modernidad filosófica y a servir de base o acicate a los movimientos independentistas.

A finales de la segunda década del siglo XIX se observa en Cuba un cambio hacia la modernidad filosófica, fenómeno que se ha venido gestando en toda Hispanoamérica. Monal y Miranda, al referirse a este hecho, dicen: “Este tránsito significó en su globalidad, un proceso de radicalización filosófica, el cual se prolongó durante las décadas que actuaron en Cuba Félix Varela y José de la Luz y Caballero.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 11)

Monal y Miranda plantean que en la filosofía en Cuba de ese periodo se destaca como una característica fundamental que el Iluminismo se convierte en la base de las ideas independentistas en Hispanoamérica. (Monal y Miranda. 2002. Pág. 11).

A su vez, Elio Alba-Buffill, al referirse a Félix Varela como continuador de esta corriente que inicia en Cuba José Agustín Caballero, dice lo siguiente: “Varela representó una aportación sustancial a la gran tradición filosófica cubana [...]” (Alba Buffill. 1979. Pág. 40)

El pensamiento filosófico de Félix Varela se nutre de diversas corrientes que influirán de manera decisiva en su proyección política y filosófica. “Las fuentes de Varela son fundamentalmente, además de Descartes, el empirismo de Locke, y más esencialmente el sensualismo de Condillac, aunque en él hay matices que apuntan a Destutt de Tracy y Laromiguière.”, señala el historiador Alba-Buffill. (1979. Pág.41). Esta filiación de Varela a los filósofos mencionados apunta hacia las corrientes que parten del empirismo y sensualismo de principios del siglo XIX.

Cuando se investiga la sociedad cubana de finales del siglo XVIII y primeras décadas del XIX, resulta fundamental analizar el papel que el Real y Conciliar Colegio-Seminario de San Carlos y San Ambrosio jugó a través de su labor cultural y educativa en la formación de la conciencia nacional, en especial en la ciudad de La Habana. Higinio Paoli, al referirse a la importancia del Seminario, plantea lo siguiente: “Al Seminario [...] acudían lo más selecto y lo más sabio de de la ciudad [...]” (Paoli. 1948. Pág. 15)

Uno de los jóvenes que se educa en las aulas del Seminario de San Carlos fue Varela. Allí comienza a formar su pensamiento en las ideas de la Ilustración y recibe la influencia de quien fuera su maestro, el obispo Juan José Díaz de Espada y Fernández de Landa, de origen vasco, el cual posteriormente lo selecciona para impartir clases en esa Institución. Manuel Maza se refiere a este hecho y dice: “Entre los profesores del Seminario destaca el joven sacerdote Félix Varela, ordenado en 1811 con sólo 23 años de edad y por dispensa especial de su amigo y protector el obispo Espada.” (Maza.1998. Pág. 45)

Para poder analizar la trascendencia de las ideas filosófico-educativas de Félix Varela resulta imprescindible conocer su vida. De ese modo, podremos observar mejor la relación entre vida-obra e individuo-sociedad.

Rolando Sabin resume en apretada síntesis la extensa y fructífera vida de Félix Varela:

- Nace en La Habana, Cuba, el 20 de noviembre de 1788.
- A los 14 años comienza sus estudios en el *Seminario San Carlos*.
- A los 23 años es ordenado sacerdote en la Catedral de La Habana.
- Al ser ordenado sacerdote, comienza a ejercer la docencia en el Seminario San Carlos donde desempeñó las Cátedras de Constitución, Filosofía, Latinidad y Retórica.
- Realiza una verdadera revolución filosófica y pedagógica.
- Escribió importantes trabajos filosóficos: *Instituciones de filosofía ecléctica para el uso de la juventud estudiosa* (1813), *Lecciones de filosofía* (1818) y *Miscelánea filosófica* (1819).
- En 1821 fue elegido Diputado a las Cortes de España.
- Como Diputado planteó el proyecto de la abolición de la esclavitud, el dictamen sobre el reconocimiento de la independencia de América y el de autonomía.
- En 1822 es condenado a muerte al firmar junto con otros diputados, la destitución del Rey de España.
- Va al exilio. Huye a Gibraltar, posesión inglesa.
- De Gibraltar llega a New York en 1823.
- En New York fue vicario parroquial, párroco, vicario general, editor, fundador de escuelas de inmigrantes irlandeses, de hospicios y perito consultor, funda escuelas para niños y niñas y organiza una guardería y una asociación de mujeres costureras.
- Vive en New York durante 30 años donde ejerce en las iglesias de El Cristo y de La Transfiguración.

- Como periodista redacta el periódico *El Habanero*, primera expresión del periodismo revolucionario en Cuba.
- Escribe *Cartas a Elpidio* (1835-1838), la que se considera su obra filosófica de mayor madurez.
- Muere en San Agustín de La Florida el 25 de febrero de 1853 y sus restos reposan en el Aula Magna de la Universidad de La Habana.
- En 1985 se inicia su canonización, la cual se encuentra en proceso en estos momentos.

(Sabin, Rolando. *El Padre Varela*. Monografía. www.monografias.com. Recuperado: 9 /9/2014. 10: 30 p.m.)

Al analizar las ideas de Félix Varela sobre la educación, que se manifiestan tanto en su labor como maestro como en su obra, se observa que las mismas son el resultado de las corrientes filosóficas iluministas llegadas de Europa y que se esparcen con bríos propios por toda Hispanoamérica. Pero, al mismo tiempo, el pensamiento vareliano es una ruptura con su realidad histórica, lo que posibilita la vigencia de sus ideas en el mundo global actual.

El propio Varela plantea en el “Prólogo” de *Cartas a Elpidio*: “No creo haber ofendido a ninguna persona determinada, pero no ha sido posible prescindir de dar algunos palos a ciertas clases. Quisiera que hubieran sido más flojos; pero estoy hecho a dar recio, y se me va la mano.” (Varela.1996. Pág. [1])

Entre los aspectos más relevantes de su filosofía educativa y a los cuales es necesario prestar especial atención, son los que se refieren a sus ideas sobre los conceptos de *conocimiento* y *ética*. Sobre el *conocimiento*, Varela plantea una y otra vez en toda su obra analizada, la necesidad de pensar con independencia. Propone un método basado en brindar, a partir de la educación, las herramientas para llegar

por sí mismo a la verdad y a no limitar el pensamiento propio. Es por ello que combate la memorización y defiende el razonamiento a partir de la práctica y la experimentación. Basa el conocimiento en el estudio de la propia naturaleza.

En el Prólogo de *Lecciones de filosofía*, Varela cita a Condillac para apoyar su propia postura en este sentido: “Yo no escribo sino para los ignorantes. Como ellos no hablan la lengua de ninguna ciencia, pueden con más facilidad entender la mía que está más a su alcance que ninguna otra, por haberla sacado de la naturaleza, que les hablará como yo.” (Condillac. Log. Cap. ix. Varela. 1832. Pág 12)

Este planteamiento de Condillac, propio de las ideas iluministas que él representa y que sirven de fundamento a Varela para iniciar sus *Lecciones de filosofía*, es una muestra de las ideas del filósofo cubano desde el punto de vista científico y social.

Varela fusiona en un pensamiento armónico tres conceptos fundamentales en su filosofía: *educación, ciencia y libertad* pues comprende la importancia de los mismos para el futuro de Cuba y de América en general.

Refiriéndose a Cuba y la importancia de la labor de Varela desde su cátedra de filosofía en el Seminario San Carlos, Francisco Figaredo plantea: “El pensamiento independentista de orientación CTS (ciencia, tecnología, sociedad) nace [...] con Varela.” (www.oei.es/salactsi/Figaredo.htm. Recuperado: 21/7/2015. 1:15 p.m.)

Juan Pablo II, en su discurso en el Aula Magna de la Universidad de La Habana, durante su visita a Cuba, al referirse a las ideas de este destacado pensador latinoamericano, sintetizó en palabras del propio Varela su pensamiento filosófico-educativo: “El Padre Varela enseñó que para asumir responsablemente la existencia,

lo primero que se debe aprender es el difícil arte de pensar y con cabeza propia.”
(Juan Pablo II. 1998)

Otro aspecto importante en la filosofía educativa de Varela es el *ético*. Propone la necesidad de educar en valores éticos sobre la base de la autoestima y la libre expresión, como forma de alcanzar la independencia individual y social. No en vano, Varela fue, desde el punto de vista de sus ideas políticas, el primer independentista cubano.

En la primera lección de su Cátedra de Constitución en el Seminario San Carlos, el 21 de enero de 1821, señala que la misma debió nombrarse “[...] la Cátedra de la libertad, de los derechos del hombre, de las garantías nacionales, [...] la fuente de las virtudes cívicas, la base del gran edificio de nuestra libertad.” (www.espaciolaical.org/contents_27/98119.pdf. Recuperado: 20 de marzo de 2016. 12:50 a.m.)

La importancia que reviste el análisis de su filosofía educativa en el contexto hispanoamericano se encuentra no sólo en el papel que tuvo en la formación de la conciencia nacional cubana y en el pensamiento de su época; el valor de su ideario filosófico-educativo radica también en que las ideas en torno a la educación que aparecen planteadas en su producción escrita resultan de interés a la luz del contexto geo-histórico hispanoamericano actual.

Esta investigación se justifica por lo siguiente:

La valoración histórica del papel que juega la profunda y controversial figura de Félix Varela en la formación y desarrollo del pensamiento cubano de su época.

El análisis de las ideas filosófico-educativas de Félix Varela permite comprender el avance alcanzado en su época a partir de sus ideas anti-escolásticas que posibilitaron un crecimiento de los valores y la criticidad –“el ejercicio del criterio” (www.cervantesvirtual.com. Recuperado: 20/3/2015. 9:30 p.m.)-, como le llamara José Martí, en carta que escribe el 19 de diciembre de 1882, a Bartolomé Mitre y Vedia, director del periódico *La Nación* de Buenos Aires- en la juventud que le continuó y que fueron sedimentando las bases del independentismo y nacionalidad cubana.

La valoración de sus escritos permite establecer la trascendencia que tienen las ideas filosófico-educativas de Varela desde el punto de vista ético.

1. Panorama cubano de finales del siglo XVIII y principios del XIX

1.1. Contexto socio-cultural de Cuba durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera mitad del XIX.

El análisis de las ideas filosófico-educativas de Félix Varela (1788-1853) debe partir de comprender el marco geo-histórico de la sociedad cubana de finales del siglo XVIII y principios del XIX en el que estas ideas surgen y se desarrollan.

De este modo, es fundamental referirse a los cambios que ocurren en el ámbito económico y político que repercutirán en el desarrollo socio-cultural del pensamiento cubano durante ese período.

El investigador Jesús García Molina en su obra *La economía cubana desde el siglo XVI al XX: del colonialismo al socialismo con mercado* hace una periodización del quehacer económico cubano que abarca de 1510 a 1998. En ella establece siete grandes etapas, de las cuales nos referimos a las dos primeras que abarcan desde los inicios del período colonial hasta la intervención militar norteamericana en 1898. Sobre la primera de estas etapas García Molina plantea:

El período colonial (1510-1762), en que España mantuvo su dominio hasta la toma de La Habana por los británicos, quienes permanecieron menos de un año. En estos dos siglos y medio, se estableció en Cuba un modo esclavista de producción con un magro desempeño económico y escaso comercio tanto con el exterior como internamente. Ante ese escaso desarrollo económico, los servicios financieros y estadísticos estaban prácticamente ausentes en la mayor de las Antillas. (García Molina. 2005. Pág. 8)

En cuanto a la segunda etapa, García Molina señala en apretada síntesis los principales acontecimientos de carácter económico:

El resto del período colonial español (1763-1898) abarca desde la recuperación de La Habana por parte de España hasta la intervención militar de los Estados Unidos. Este período se caracteriza, primero, por una expansión económica sustentada principalmente en la agroindustria azucarera y después por la crisis del modo esclavista de producción. El nacimiento del pensamiento/ económico cubano a fines del Siglo XVIII reflejó la situación interna de la isla así como las internacionales. Cuba padeció una crisis económica en la década de 1760 merced a la política establecida por el colonialismo español con su monopolio comercial, pero con la ocupación de La Habana por los británicos (1762), que permitió el libre comercio, se hicieron evidentes las ventajas comparativas de la economía cubana y surgieron así las primeras ideas económicas de los pensadores cubanos. Cuando España recupera La Habana se establecieron diversas reformas económicas que estimularon el desarrollo del país, como la supresión del monopolio comercial, la apertura de otros puertos españoles, la creación de la Intendencia de Hacienda de La Habana y la eliminación del sistema de flotas. (García Molina. 2005. Págs. 8-9)

Es en esta última etapa en la que se ubica la figura del P. Félix Varela y Morales. Por tanto, en esta investigación se analizan los factores que influyeron en el contexto de la sociedad cubana durante la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX por ser de interés para los objetivos propuestos.

1.1.1. Factores que influyeron en el desarrollo económico, político, social y cultural de la Isla durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII ocurren en Cuba cambios radicales que influyen en su desarrollo económico. Torres-Cuevas al analizar este período menciona una serie de factores que propiciaron el desarrollo interno de la Isla:

1. A partir de 1739 hubo un sistemático proceso de integración de la producción exportable de la Isla al mercado mundial.
2. Ya en 1762 la producción azucarera cubana significaba el 6.92 de la producción mundial.
3. Este incremento de la exportación se debió a una serie de acontecimientos internacionales: La Guerra de los siete años, la Guerra de Independencia de las Trece colonias norteamericanas, la Revolución Francesa, la Revolución Industrial Inglesa y la Revolución de Haití.
4. La demanda de los productos tropicales –azúcar, café y tabaco- fue mayor que las ofertas y los precios se incrementaron. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 7)

Como resultado de estos cambios se desarrolla el sistema de plantación esclavista que ofrece una doble ventaja: por un lado, genera un amplio margen de ganancia y, por el otro, resolvía la falta de mano de obra. Pero, al mismo tiempo, comienza a surgir una burguesía que trae consigo toda una serie de transformaciones en el ámbito económico y social. Como resultado de esto en Cuba no existe un sistema económico puro, sino que se mezclan y conforma una sociedad mixta con rasgos esclavistas y de un naciente capitalismo. Torres-Cuevas dice:

La comprensión del carácter anómalo del proceso de las plantaciones esclavistas resulta fundamental para entender los dos sentidos en que marca a la sociedad cubana del siglo XIX. Por un lado, introduce una concepción de la economía, de la sociedad y de las relaciones internacionales, burguesas; por otro, desarrolla las relaciones esclavistas de producción. Sólo si se entiende esta doble proyección que impulsa la plantación, se puede comprender el carácter peculiar de la sociedad y de las manifestaciones ideológicas cubanas de esa época. Tal dualidad explica el concepto de *burguesía esclavista* en tanto expresión de una contradicción sólo tipificada dentro de la concepción americana. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 11)

En su trabajo sobre “El Caribe hispano”, la investigadora argentina Adriana Arpini se refiere a las características que tiene en el Caribe el llamado *sistema de plantación colonial*. Sobre dicho sistema la autora plantea lo siguiente:

La plantación colonial constituyó un sistema de explotación agrícola, destinado principalmente a la producción de azúcar y café, y basado en un régimen de explotación de mano de obra barata, como era la esclavitud. Su eficacia como sistema de producción se extiende aproximadamente, en las Antillas, desde 1750 hasta 1860. (Arpini. 2011. Pág. 225)

Por su parte, Torres-Cuevas explica que en Cuba existe en esos momentos una economía basada en un sistema híbrido que responde a condiciones que se dan solo en el contexto americano, donde existe una naciente burguesía en el seno de la sociedad esclavista.

La sociedad cubana basada en el sistema de plantación esclavista tuvo dos etapas: la primera abarca las dos últimas décadas del siglo XVIII hasta la década del 40 del XIX, en la cual se desarrollan los factores económico-sociales promovidos por la plantación y la esclavitud. La segunda se extiende desde la década del 40 hasta los años 70 y 80 del siglo XIX y en ella se observan ya los síntomas de extinción de este sistema. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 13) Es en la primera de estas dos etapas donde se ubica la figura de Félix Varela y, si bien sus ideas trascienden las de su época, son al mismo tiempo resultado de ellas.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII ocurre en Cuba un hecho que repercutirá económica, política y culturalmente en la Isla: la toma de La Habana por los ingleses entre 1762-1763. Los ingleses ocuparon “[...] desde el puerto del Mariel, 55 km al oeste de la capital, hasta la ciudad de Matanzas, 105 km al este. (Cantón-Navarro. 2000. pág. 34).

Las repercusiones de este hecho –señala Cantón Navarro- fueron varias y abarcaron lo político, económico y cultural. Entre éstas cabe mencionar:

1. Puso en evidencia que los nativos de Cuba se sentían aún españoles.
2. Un gran número de colonos norteamericanos vinieron a Cuba a apoyar a las tropas inglesas en su asedio contra La Habana, lo que demuestra el interés de las 13 Colonias en la Isla.
3. Impulsó el comercio de Cuba con otros países, sobre todo, con Inglaterra y sus colonias norteamericanas. Esto produjo una apertura y la bahía de La Habana, que había estado cerrada por el monopolio de la Real Compañía de Comercio española, se vio llena de barcos que descargaban mercancías y, a su vez, se

exportaba el azúcar, tabaco y otros productos del país. (Cantón-Navarro. 2000. págs. 34-35)

1.1.2. El Despotismo Ilustrado y su repercusión en Cuba.

Con el Tratado de Versalles (1763) los ingleses se retiran y se restaura el gobierno español. A partir de este momento se inician en Cuba una serie de cambios que van a ser favorables desde el punto de vista económico y cultural. Al referirse a esta etapa Cantón Navarro plantea:

Comenzó para Cuba una época de cierto progreso con el llamado “Despotismo Ilustrado” que representó Carlos III en España. Los gobernadores que vinieron a Cuba en esos años suprimieron monopolios comerciales, disminuyeron impuestos y tomaron una serie de medidas para el fomento de la agricultura, el comercio y la enseñanza. (Cantón-Navarro. 2000. Pág. 35)

Cuba se convierte realmente en “la llave del Golfo” por su posición geográfica privilegiada y por la apertura política y económica que trajo consigo el Despotismo Ilustrado de Carlos III y Carlos IV. El investigador Jorge Mañach en su artículo “El pensamiento cubano: su trayectoria”, publicado en 1932 plantea que el origen del nacimiento del pensamiento cubano tiene su origen a fines del siglo XVIII y “Su sentido inicial -dice- es, naturalmente, económico”. (Mañach.1932.www.filosofia.org/ave/001/a280.htm. Recuperado: 9/10/2016. 6:00 p.m.)

Posteriormente, al analizar los beneficios que trajo el Despotismo Ilustrado a la Isla, Torres-Cuevas se refiere también al aspecto económico y dice lo siguiente:

[...] el Despotismo Ilustrado de Carlos III y Carlos IV desempeñó función determinante en la conformación de la estrategia política, económica y social de la clase dominante en relación con el Estado colonial. La primera generación de pensadores cubanos, la pléyade intelectual que le arrancará a España el conjunto de medidas para realizar el proyecto de desarrollo por la vía plantacionista, supo armonizar perfectamente los intereses metropolitanos con los intereses de la clase dominante en Cuba. [...] Introducción masiva de esclavos en Cuba, cambio en el régimen de la propiedad de la tierra, conquista de los espacios geográficos y conversión de ellos en regiones económicas, explotación intensiva de los esclavos, recolonización de colonos blancos europeos, introducción de la más moderna técnica en el sistema productivo cubano, un régimen de impuestos racional, he aquí lo que la clase económicamente en Cuba pidió y obtuvo, no exento de contradicciones y rejugos. También marca la línea por parte de España de nombrar gobernantes ilustrados [...] (2002. Pág. 22)

Al comparar este periodo con el anterior, el historiador Sergio Aguirre señala también las reformas positivas que en la etapa de 1763-1790 se llevan a cabo:

En el siglo XVIII, antes de la toma de La Habana por los ingleses, la Isla entró en una etapa de más favorable desenvolvimiento. Pero en el período de 1763 a 1790 pudo apreciarse no solamente progreso, sino progreso rápido. Alcanzó el país un florecimiento colonial muy superior al de cualquiera de los períodos anteriores. (1996. Pág. 200)

Y prosigue señalando cuáles fueron esas reformas:

Entre las reformas que Carlos III llevó a cabo a partir de 1763, luego de restablecida la paz con Francia, y entre las que afectaron a Cuba, estuvieron:

A) Escogió con cuidado a los capitanes generales y altos funcionarios destinados a gobernar la Isla [...]

B) Desarrolló, paso a paso, una política de mayores libertades comerciales para la Isla [...]

C) Trató de mejorar el desenvolvimiento agrícola de Cuba y de favorecer una mayor difusión de los conocimientos o, como se decía entonces, de la ilustración. (Aguirre. 1966. Pág. 202)

Toda esta política propia del “despotismo ilustrado” trajo como consecuencia un auge cultural que se pone de manifiesto a través de algunos hechos importantes:

1. En 1764 se edita el primer periódico en Cuba, **La Gaceta**. “Se conoce la existencia de publicaciones como las que se llamaron respectivamente, ‘La Gaceta’, ‘El Pensador’ y la ‘Gaceta de La Habana’. De la tercera de ellas se conserva algún ejemplar.” (Aguirre. 1966. Pág. 218)
2. En 1773 se funda el Seminario San Carlos, que junto con la Universidad de La Habana que había sido fundada en 1728, juegan un papel fundamental en la cultura y la educación cubanas. Sobre la importancia del Seminario, Aguirre dice lo siguiente:

La instrucción superior se reforzó con la fundación de un plantel que pronto rivalizaría con la Universidad, sacándole ventaja para su mayor influencia cultural. En 1773, en el colegio ocupado antes

por los jesuitas, inició sus labores el citado centro religioso de estudios, que se llamó de San Carlos y San Ambrosio. Tuvo la iniciativa de crearlo uno de los rarísimos obispos criollos que dirigieron la Iglesia en Cuba, José de Hechavarría. (1966. Pág. 217)

Por su parte, Portell-Vilá menciona otro hecho destacado:

3. Aparecen las primeras imprentas. “Las primeras imprentas se establecieron en La Habana y Santiago de Cuba más de 150 años después de que Ciudad de México había tenido sus impresores.” (1986. Pág. 17)

Sobre la introducción de la imprenta en Cuba y la fundación de la Universidad, también Francisco Figueras plantea lo siguiente: “La imprenta [...] no vino a introducirse en Cuba hasta algo entrado el siglo XVIII. Por la misma época creóse también en la Habana una Universidad que fue encomendada a los frailes dominicos.” (Figueras. (s. a.) Pág. 162)

A su vez, Portell-Vilá dice lo siguiente:

La restauración española, en 1763, tuvo que ser más ilustrada, laboriosa y eficiente, que lo que había sido hasta la toma de La Habana por los británicos [...] La Universidad de La Habana y los seminarios tuvieron una vida más activa. Se fundaron periódicos y se imprimieron libros. Hubo un grupo bastante numeroso de criollos cultos, acaudalados y progresistas, algunos de ellos en el desempeño de cargos gubernamentales o dedicados a la enseñanza o al comercio. (.1986. Pág. 20)

Sergio Aguirre, por su parte, considera que con el período que va de 1763 a 1790 culmina la primera etapa colonial en Cuba, ya que a partir de 1790 comienzan a manifestarse las primeras señales de un pensamiento nacionalista que tiene su gestación durante este período.

“De 1763 a 1790 se extendió el siguiente período de la Historia de Cuba [...] abarcó años que pueden considerarse los últimos de esta Primera Época Colonial, ya que los criollos no se consideraban todavía una nueva nacionalidad distinta de la española.”
(Aguirre. 1966. Pág. 199)

Y continúa planteando los hechos ocurridos durante el periodo de 1763-1790 que propiciaron la evolución del pensamiento cubano hacia un sentimiento nacionalista:

Aquí comenzaron a gestarse ciertos elementos que iban a dar vida en plazo breve a la nacionalidad cubana y a una nueva etapa de gran desarrollo colonial. En este período se produjeron hechos de importancia. Fueron los siguientes:

- A) Nacieron en Cuba algunos hombres cuya actividad en el período posterior nos permite apreciar el momento en que surgieron las primeras manifestaciones de la nacionalidad cubana, o sea, el momento en que los criollos empezaron a convertirse en cubanos, en una nacionalidad nueva, distinta de la española.
- B) La economía de Cuba se modificó al desarrollarse considerablemente la riqueza del país en un sentido unilateral, en una sola dirección. El azúcar se convirtió en el gran producto de la Isla para el comercio exterior [...]

- C) Tuvieron lugar acontecimientos internacionales de gran alcance cuyos efectos se iban a sentir en Cuba, si bien más tarde en algunos casos. Fueron fundamentalmente cuatro. 1.- El ‘despotismo ilustrado’ de Carlos III. 2.- La Revolución e Independencia Norteamericana. 3.- La Revolución Francesa. 4.- La Revolución industrial Inglesa. (Aguirre. 1966. Págs. 199-200)

A partir de 1790 llega a ocupar el gobierno del país Don Luis de Las Casas, cuya labor fue destacada desde el punto de vista de apertura política y desarrollo económico y cultural. Fue una etapa que abre el camino al pensamiento ilustrado. Al referirse a este período Cantón-Navarro plantea:

Esa prosperidad se amplió notablemente a partir de 1790, bajo la gobernación de Don Luis de Las Casas. Para realizar su obra de gobierno, éste se rodeó de eminentes personalidades, muchas de ellas criollas: *Francisco de Arango y Parreño*, estadista, abogó por la libertad de comercio e hizo importantes aportes al desarrollo de la agricultura; *José Pablo Valiente*, especialista en asuntos fiscales [...]; el *Dr. Tomás Romay*, médico y hombre público, introdujo y aplicó por primera vez en Cuba la vacuna antivariolosa; y el presbítero *José Agustín Caballero*, profesor y orador, hombre de ideas liberales, contribuyó a reformar las atrasadas concepciones y métodos escolásticos en la enseñanza. (2000. Pág. 35)

Cantón Navarro al referirse al gobierno de Las Casas durante este periodo dice lo siguiente: “[...] se crearon varias instituciones que promovieron grandemente la agricultura, la industria, el comercio, la educación y la ilustración del país en general.” (2000. Pág. 35) Y menciona entre estas instituciones: “la Sociedad Económica de Amigos del País; el Real Consulado de Agricultura, Industria y Comercio; la Casa de

Beneficencia y el *Papel Periódico de la Habana*. También comenzaron a modernizarse los métodos de enseñanza en el Seminario de San Carlos.” (Cantón-Navarro. 2000. Pág. 35)

1.1.3. Surgimiento de corrientes políticas y sociales en Cuba a partir de las primeras décadas del siglo XIX. Inicio del pensamiento independentista.

El historiador Ramiro Guerra sintetiza las características fundamentales de la cultura cubana durante esta etapa y se refiere a las primeras señales de un nacionalismo incipiente en el criollo:

Junto con las preocupaciones de enriquecimiento material, de ornato público, de esparcimiento y de higiene, acentuábanse también las relativas a la cultura. La Universidad de La Habana, que había comenzado sus labores [...] al principio del segundo tercio del siglo, aunque pobre y de escasa importancia, había contribuido a difundir los conocimientos. Algunos habaneros distinguidos, que tenían conciencia del carácter propio que adquiriría la comunidad, se interesaban ya por conocer y escribir la historia de La Habana y de sus instituciones. En los escritos de estos primeros historiadores, aparecía la existencia de un patriotismo local, que ellos, a su vez, contribuían a acrecentar. José María de Arrate, regidor del Ayuntamiento de La Habana y el abogado Urrutia compusieron las obras más interesantes del tipo mencionado, aparte del obispo Morell de Santa Cruz [dominicano], que escribió una historia de la iglesia en la Isla. Otra manifestación del interés por la cultura, la constituyó en el último tercio del siglo, la reorganización del Seminario de San Ambrosio. Efectuada por disposición del obispo Echeverría Helguez bajo un plan más amplio, el Real Seminario de San Carlos y San Ambrosio, como hubo de llamársele, rivalizó con la

Universidad y hasta la superó en la mayor parte de sus enseñanzas. Muchos de los habaneros que doce o quince años más tarde celebraron con el gobernador Luis de Las Casas en el **Papel Periódico**, la sociedad Económica, el Ayuntamiento de La Habana, el Consulado de Agricultura, Industria y Comercio y otras instituciones dedicadas a promover los adelantos de la comunidad, comenzaron a formarse en esa época, inclusive Francisco de Arango y el Presbítero José Agustín Caballero, los dos más ilustres de todos. (Guerra. 1971. Págs. 189-190)

Francisco de Arango y Parreño representó las ideas de la naciente burguesía criolla y José Agustín Caballero sentó las bases e una renovación filosófica en Cuba durante esta etapa. ((Torres-Cuevas. 2002, Pág. 22-23) y (Rodríguez. 1990. Pág. 118). Acerca del primero, la investigadora cubana Gloria García plantea lo siguiente:

Las ideas, y la nunca desmentida energía de Francisco de Arango y Parreño para ponerlas en planta [*sic.*], están asociadas a uno de los períodos clave de la historia insular. La trayectoria vital del político –nace en 1765 y muere en el crucial año de 1837- acompaña el convulso tránsito de una sociedad colonial que convierte a la plantación esclavista en su fuente dinámica de desarrollo, y concluye con el inicio del declive funcional de ésta en la década del cuarenta. No es por sí mismo, como quieren atribuirle algunos biógrafos, el artífice del primer gran ciclo de prosperidad criolla; pero sin su talento, su habilidad para la negociación y su indiscutible coraje, el camino que llevó a Cuba hasta la cumbre del mercado azucarero internacional hubiera sido más tortuoso y lento. (García. 2005. Pág. 1)

También el investigador Jorge Mañach, al analizar este periodo del desarrollo del pensamiento cubano, se refiere a la importancia que tuvo la labor de Arango y Parreño y dice lo siguiente:

Nadie representa esta primera fase del pensamiento cubano como el ilustre Francisco de Arango y Parreño- Hombre de una precisión mental extraordinaria, para quien “las especies vagas son el azote de la razón y de la buena lógica”: imbuido de las doctrinas mercantilistas de Turgot y de Adam Smith, dotado ya, en fin, de un sentido histórico de los intereses peculiares de Cuba y de una disposición nobilísima a servirlos, es él quien va logrando sucesivamente de la Metrópoli las libertades económicas que han de fomentar la riqueza insular y permitir la formación de una burguesía rural cubana.

El pensamiento de Arango y Parreño es francamente utilitario. (Mañach.1932.www.filosofia.org/ave/001/a280.htm. Recuperado: 9/10/2016. 6:30 p.m.)

Por su parte, al referirse a José Agustín Caballero, el investigador Alejandro Querejeta analiza la importancia de este sacerdote en el desarrollo de la nacionalidad cubana y señala:

Ambos [se refiere a Varela y Caballero] crearon el sentimiento de la nacionalidad cubana, el cual sirvió de guía a los combatientes por la independencia. Caballero, con su *Philosophia electiva* (1797) incorporó a la docencia las nuevas corrientes europeas que frenaron el dominio hegemónico del escolasticismo, defendió la autonomía de la filosofía respecto de la teología; y, además de criticar los abusos del poder colonial, solicitó una especie de gobierno autónomo para Cuba. (Querejeta. *La filosofía cubana en el siglo XIX. Los padres fundadores, Preliminar*. 2006. Pág. 1)

También Jorge Mañach, al valorar la importancia de José Agustín Caballero como figura clave en el periodo de tránsito del escolasticismo al enciclopedismo, plantea que: “El tránsito, en lo didáctico y filosófico, del formalismo al utilitarismo, de la limitación religiosa a la universalidad, lo activa ahora la gestión del Pbro. José Agustín Caballero y de la Sociedad Económica, cuna de un enciclopedismo criollo, ávido de novedades y concreciones.” (Mañach.1932.www.filosofia.org/ave/001/a280.htm. Recuperado: 9/10/2016. 6:30 p.m.)

En cuanto a la literatura, el concepto de tierra con sentido nativo está presente en las composiciones de Manuel de Zequeira y Manuel Justo de Rubalcava, quienes en sus versos cantan a la fertilidad de una tierra que, si bien no es considerada todavía como patria, tiene ya el sentido de lo propio, de lo natal. Cantón Navarro al referirse a la poesía de Zequeira y Rubalcava dice lo siguiente:

[...] en el campo de la literatura aparece la tierra nativa como el tema principal de esta generación. Aunque el concepto de patria no tiene todavía en estos hombres una connotación política (...) ellos van expresando ya el amor y el orgullo que sienten por el suelo en que nacieron [...] Ese es el caso del habanero Manuel de Zequeira y Arango y del santiaguero Manuel Justo de Rubalcava, militares ambos, que en sus versos empezaban a ser ya, sin tener conciencia de ello, representantes de una nación en ciernes. (Cantón-Navarro. 2000. Pág. 36)

A esta etapa de auge económico y cultural le sucede un período de agudización de las contradicciones, en el cual España -temerosa de los hechos que vienen ocurriendo en el ámbito internacional y que ya se han mencionado- aplica una política de mano dura que dará como resultado el surgimiento de ideas que propugnan por un lado, la abolición de la esclavitud; por el otro, la anexión a Estados Unidos y, en tercer lugar, y

aún de manera incipiente, la independencia nacional. Sobre este periodo de contradicciones, Torres-Cuevas dice lo siguiente:

La credibilidad en el Estado colonial se vio seriamente dañada por varios factores durante ese siglo. El vacío de poder de 1808, las luchas entre liberales y absolutistas entre 1814 y 1823, crearon una expectativa que pareció solucionarse cuando Fernando VII instauró un régimen de mano dura contra todos los elementos disolventes de la situación colonial. Liberales, masones, independentistas, abolicionistas, [...] fueron perseguidos, expulsados o neutralizados en Cuba por el poder colonial. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 23)

Y al referirse a la etapa posterior el autor continúa planteando:

Esta situación cambió sustancialmente a partir de 1833. La muerte de Fernando VII, el ascenso al poder de los liberales y las guerras carlistas, provocaron serios reajustes en las esferas de poder metropolitanas [...] Desde 1833 hasta 1854 se observan los diversos intentos [...] de reajustar el aparato colonial. [...] Fue el intento liberal español de reducir a Cuba a productora de materias primas para una inexistente industria metropolitana lo que cambió la situación interna del grupo de poder y creó la expectativa de si seguía siendo útil o no el Estado colonial para la garantía del proyecto plantacionista, el dominio de la clase dominante y la tranquilidad de la isla de Cuba. [...] se pensara sustituir el estado colonial español, no por un Estado nacional [...] sino en la anexión de Cuba a Estados Unidos, buscando en el Estado norteamericano la garantía de la permanencia de la esclavitud. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 24)

Surgen entonces, y a partir de estas contradicciones, tres corrientes políticas y una cuarta de carácter social, que venía organizándose y que conforma una bien definida tendencia que incide de una u otra forma en el aspecto político. Estas corrientes existirán a todo lo largo del siglo XIX, pero irán variando su importancia:

1. El reformismo
2. El anexionismo
3. El independentismo
4. El abolicionismo

Sobre estas corrientes y su evolución el historiador Cantón Navarro señala:

Precisamente en los primeros años del siglo XIX van adquiriendo perfiles propios las tres corrientes que habrían de caracterizar las luchas políticas de toda la centuria: el reformismo, el anexionismo y el independentismo. Además, es en estos años cuando las acciones espontáneas y aisladas que venían protagonizando los esclavos desde mucho tiempo atrás, van adquiriendo organización y conforman una bien definida corriente de carácter social: el abolicionismo. (Cantón Navarro. 2000. Pág. 38)

El reformismo estuvo presente hasta casi finales del siglo XVIII, mientras los criollos tuvieron confianza en la política de apertura económica y política del gobierno colonial. Cantón Navarro al valorar este período analiza lo siguiente:

La confianza de los productores criollos en la política de reformas se consolidó en los primeros lustros del siglo, cuando el gobierno colonial administró la isla inteligentemente, protegiendo los intereses de los criollos, manejando eficazmente la hacienda pública, promoviendo la cultura y situando en posiciones destacadas a algunos representantes de los terratenientes nativos. Francisco de Arango y Parreño, el más relevante de éstos, fue nombrado Consejero de Indias, se logró el desestanco del tabaco y se autorizó el comercio libre de Cuba con las demás naciones. [...] En esas condiciones, muy poco habrían de influir en el ánimo de los criollos las luchas de las otras colonias de América por su independencia. (Cantón Navarro. 2000. Pág. 38)

Sin embargo, al cambiar posteriormente estas condiciones, el reformismo pierde hegemonía y comienzan a aparecer nuevas corrientes que desembocarían al final en las luchas por la independencia nacional. Es Arango y Parreño -en frase a la que Torres-Cuevas hace referencia- quien mejor define las contradicciones e intereses que luchaban por el poder político y económico en ese período y los cambios que se producirán:

Contemos, no obstante, en todos casos y estados *con los grandes propietarios*, con esos buenos vasallos y malísimos soldados. Y ¿los demás? Los jóvenes, los aventureros, los descamisados, la gente de color, los esclavos... ¡Cuántos enemigos, si un ejército de revolucionarios enarbola en nuestras playas su bandera de recluta! (Arango y Parreño. 1952. Pág. 401)

En ella el estadista avizora –a partir del análisis de la realidad geo-histórica que el mismo vive- las nuevas corrientes y tendencias que comienzan a definirse:

abolicionismo, anexionismo e independentismo, las cuales marcarán todo el siglo XIX cubano.

Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez en su análisis sobre “El Positivismo” en Hispanoamérica, que aparece en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* de Enrique Dussel *et al.*, cuando se refieren a las tendencias políticas en Cuba durante el siglo XIX plantean lo siguiente:

En esta isla del Caribe [Cuba] se conformaron a mediados del siglo XIX dos partidos políticos: el Partido Liberal y el de la Unión Constitucional. El primero exigía la autonomía. Este partido fue preparando la independencia definitiva. El segundo demandaba la anexión a España. (Magallón y Escalante. 2011. Pág. 220)

Los investigadores Magallón Anaya y Escalante Rodríguez también se refieren –al igual que lo hace el Instituto de Investigaciones Filosóficas de La Universidad de Lima (*vid. infra*. Pág. 49)- a que en Cuba no podemos hablar de una sola corriente en el campo de las ideas, sino de un pensamiento ecléctico. Magallón y Escalante dicen lo siguiente:

Es en este ambiente político de batallas en el que surge un pensamiento más bien ecléctico, y es por ello que se afirma que en Cuba no predominó solamente el pensamiento positivista –aunque sí tuvo gran influencia-, sino también otras tradiciones con fines de emancipación mental, para después lograr la emancipación política. (Magallón y Escalante. 2011. Pág. 220)

A la luz de este contexto -donde van evolucionando las ideas filosóficas, del escolasticismo al iluminismo, de Santo Tomás a Rousseau y del reformismo a las luchas independentistas- se va conformando el pensamiento filosófico en Cuba. El pensamiento filosófico-educativo de Félix Varela –objeto de estudio de esta investigación- es, al mismo tiempo, el resultado de esta realidad geo-histórica y la negación de ella:

El surgimiento del pensamiento de Félix Varela en esa época y diferente de esa concepción, le permite un espectro ideológico capaz de someter a crítica los principios que sustentaban la presencia y permanencia del Estado colonial. Si para la clase dominante el Estado colonial es una garantía a su desarrollo y seguridad interna, para Varela es una estructura de poder cuya legitimidad puede y debe ser cuestionada en la misma medida que promueve o no el desarrollo de la sociedad cubana “libre y justa”. (Torres Cuevas. 2002. Págs. 24-25)

1.2. Corrientes filosófico-educativas en la América Hispana durante la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX.

Los siglos XVIII y principios del XIX constituyeron en Hispanoamérica el detonar de un proceso de sedimentación que tiene como característica el desarrollo de una identidad propia que ha venido fraguándose en el pensamiento hispanoamericano y que alcanza su clímax en esta etapa con el estallido de las guerras de liberación que tienen lugar en la mayor parte de los países de la región. Ya desde el siglo XV se viene conformando en Hispanoamérica un pensamiento filosófico, que puede ser considerado como un “primer momento de la filosofía latinoamericana”. Al referirse a esta etapa, Pablo Guadarrama en su artículo titulado *Filosofía latinoamericana: momentos de su desarrollo* dice lo siguiente:

En el ámbito cultural latinoamericano, si por tal se entiende fundamentalmente el que se constituye desde la conquista y colonización europea en los territorios dominados por españoles y portugueses, se ha producido desde el siglo XV un cultivo de ideas filosóficas que pueden y deben ser consideradas, en sentido estricto, expresión del primer momento de la filosofía latinoamericana. (Guadarrama. *Eikasía. Revista de Filosofía*. Año III, 17. Marzo 2008. Pág. 2. www.revistadefilosofia.org/17-01.pdf. Recuperado: 25/06/2016, 10:00 p.m.)

Hispanoamérica es el resultado de lo que Fernando Ortiz explica -en este caso refiriéndose sólo a Cuba- como *transculturación* (Fernando Ortiz. 1983. Págs. 86-90), concepto utilizado por el investigador cubano para definir el proceso en el que se mezclan las culturas aborígenas, española y africana y se produce al final, como resultado de esta hermosa simbiosis, una cultura propia. Al referirse a este proceso, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima plantea lo siguiente:

América Latina nace a partir de un choque político, económico y cultural que se dio en el marco de la expansión colonial española y portuguesa [...] Este hecho dio lugar al lento nacimiento y cristalización de una cultura autóctona en América Latina, en la cual se produjo una simbiosis profunda entre lo aborígenas y lo occidental. (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. 1990. Pág. 13)

Por su parte, el crítico cubano José Antonio Portuondo, al analizar la importancia de las ideas de la Ilustración en el desarrollo de la conciencia separatista en Hispanoamérica plantea como durante el siglo XVIII comienza a desarrollarse una burguesía criolla que va adquiriendo conciencia de sí y “[...] y resienten la incomprensión y la ignorancia con que miran algunos en la península distante las cosas de América.” (Portuondo. 1996.

Pág. 399). De este modo, continúa Portuondo, va germinando un ser humano con una cultura distinta al del español y dice refiriéndose a este cambio: “En definitiva: sobre nuevas bases económicas, surgió en el nuevo mundo un hombre nuevo y una nueva cultura.” (Portuondo. 1996. Pág. 399)

Más adelante al precisar los cambios que ocurren, José A. Portuondo señala:

Los criollos se afanan por elevar la ilustración pública y por desarrollar la agricultura y la industria americanas, de acuerdo con los procedimientos más novedosos. Y a ese efecto reúnen sus esfuerzos en torno a las “Sociedades Económicas de Amigos del País” en las que se dan la mano poetas y economistas, educadores y filósofos, en fecundo maridaje de impulsos creadores. Comienzan también entonces a sentir los criollos la necesidad de conocer su pasado. Resentidos por la expulsión decretada contra ellos por Carlos III, en 1767, los jesuitas latinoamericanos reaccionan como criollos heridos por el despotismo borbónico y reivindican con orgullos su pasado prehispánico y su derecho a vivir en tierra propia. (Portuondo. 1996. Pág. 400)

Comienza así -continúa analizando Portuondo-, a partir de la influencia de la independencia de las Trece Colonias de Norteamérica y de la Declaración de los Derechos en Francia, a despertar en los criollos las ideas de libertad, independencia y revolución (Portuondo. 1996. Pág. 400), proceso que culminará en las luchas independentistas del siglo XIX.

A su vez, al referirse a la repercusión que estos acontecimientos y otros -ocurridos en Europa y Norteamérica- tuvieron en las ideas relacionadas con la soberanía nacional de los pueblos hispanoamericanos, el mexicano Jesús Reyes Heroldes dice lo siguiente:

“La idea de que la soberanía reside en la nación, recogida por la Declaración Francesa de 1789 en su artículo 3ero. después de ser sostenida por el artículo 3 de la Constitución de Cadiz es reiteradamente estatuida por nuestras leyes fundamentales, a partir del artículo 5 de la Constitución de Apatzigán [en México]” (Reyes. 1956. Pág. 181). Y posteriormente al hablar sobre la independencia norteamericana y la influencia que ejerce la traducción al castellano de *La democracia en América del Norte*, hecha por el político e historiador francés precursor de la sociología clásica, Alexis de Tocqueville, Reyes Heroldes dice:

La teoría de la soberanía popular es expuesta, siguiendo muy de cerca el análisis hecho por Tocqueville en *La democracia en América del Norte* –traducida al castellano en 1837- cuando habla con base en Montesquieu, Rosseau y la elaboración norteamericana, de la soberanía del pueblo, por el periódico *El Monitor Republicano* del 14 de septiembre de 1855; “En una sociedad fundada en la soberanía del pueblo, ningún individuo ni corporación debe someter el resto a su voluntad”. (Reyes. 1956. Pág. 181)

Estas ideas generaron una corriente entre los grupos liberales que va a ser común en toda Hispanoamérica, la cual defiende el derecho de las naciones a gobernarse. Sobre esta corriente, pero refiriéndose a México de manera especial, Reyes Heroldes dice lo siguiente: “[...] nuestros liberales fueron celosos defensores de la independencia y libertad de la nación para gobernarse.” (Reyes. 1956. Pág. 185)

Unido a estas ideas en torno a las libertades políticas y civiles que buscan la independencia va a surgir, como resultado una de otra, la búsqueda de la libertad de pensamiento y de expresión. Al referirse a ella, Reyes Heroldes continúa diciendo: “Esta es la libertad que más trabajo costó a nuestros liberales obtener. Detrás de ella hay una larga evolución, victorias y derrotas, avances y repliegues y sobre todo, firmeza de

convicciones acompañada por una gran prudencia y una previsora cautela.” (Reyes Heroldes. 1956. Pág. 189)

Por su parte, al referirse a los cambios que se producen en el pensamiento filosófico en Hispanoamérica a partir del siglo XVIII, Enrique Dussel señala:

La transformación que la caída de los Habsburgos producirá en el mundo colonial con la introducción de la ideología y la organización del estado en manos de los Borbones tendrá enorme repercusión. [...] La política de Pombal y después de Carlos III será un corte filosófico profundo. La expulsión de los jesuitas (de Brasil en 1759 y de Hispanoamérica en 1767) dejará a los criollos y a las comunidades indígenas con una de sus instituciones centrales, en cuanto a la formación de sus élites y a la defensa de sus derechos [...] La Ilustración significará en filosofía el fin de la escolástica de la primera modernidad y la novedad de una modernidad madura que penetrará en América por medio de España y Portugal. (Dussel. 2011. Pág. 129)

Llama la atención en la cita anterior que Dussel, al referirse a la importancia de las ideas de la Ilustración en Hispanoamérica, señala que su novedad consiste en introducir una “modernidad madura”. En este sentido, la Ilustración, dice: “No es la primera entrada de la modernidad en nuestro continente, sino su presencia definitiva.” (Dussel. 2011. Pág. 129)

Para Dussel la modernidad comienza en Hispanoamérica en el siglo XV al iniciarse el proceso de colonización y pasa a explicar lo siguiente: “Se confunde el comienzo de la modernidad madura en América Latina (en la segunda mitad del siglo XVIII) con la

presencia de la modernidad que ya se había iniciado con el mismo proceso de la conquista a finales del siglo XV.” (Dussel. 2011. Pág. 129)

Luego, al referirse al siglo XIX, Dussel señala:

La ruptura con el periodo anterior no se produce con las guerras de la independencia, a comienzos del siglo XIX, sino desde la mitad del siglo XVIII con la política impulsada por los Borbones en la reforma de la filosofía, en la Península Ibérica y en América.

Posteriormente, durante todo el siglo XIX, la etapa poscolonial vivirá los avatares de la construcción de los estados periféricos latinoamericanos, que no lograrán nunca su plena autonomía. Esta situación se dejará ver en las corrientes filosóficas de ese siglo, con signos tan contradictorios articulados en la antinomia de conservadores y liberales que sepultarán la conciencia popular de las grandes masas de empobrecidos, de indígenas y de afroamericanos, que sólo emergerán en la segunda parte del siglo XX. (Dussel. 2011. Pág. 129)

De manera certera Dussel analiza el surgimiento de la modernidad en Hispanoamérica y su repercusión en las contradictorias corrientes filosóficas que dificultan la formación y desarrollo de la conciencia popular. Sin embargo, considero que no es tampoco durante la segunda mitad del pasado siglo que estas grandes masas han logrado realmente “emerger”.

El investigador Mario Ruiz Sotelo se refiere a “La Ilustración Hispanoamericana” y coincide con Dussel al llamarla también, “madura modernidad”. Ruiz Sotelo dice lo siguiente:

La propuesta de la Ilustración latinoamericana debe entenderse en el contexto histórico en el que fue presentada. Se trata del marco de las reformas borbónicas, instrumentadas particularmente bajo el gobierno de Carlos III (1759-1788), cuando España pretende recuperar el terreno perdido en el concierto europeo durante el siglo anterior [...] que entre otras cosas, buscaban una explotación más eficaz de sus territorios americanos. Es como que Hispanoamérica ingresará en la madura modernidad. (Ruiz Sotelo. 2011. Pág. 143)

El investigador Ruiz Sotelo continúa planteando el modo en que fue valorada la Ilustración en Hispanoamérica en relación con la española y analiza las tres corrientes que surgieron:

Claro que dicho ingreso [se refiere a la Ilustración en Hispanoamérica] no se dará en condiciones de igualdad, sino justamente bajo la dinámica de la relación centro-periferia en la que había permanecido desde el siglo XVI. [...] lo americano será considerado ontológicamente inferior con relación a lo europeo, presentándose, no obstante [...] como centro y fuente de liberación. (Ruiz Sotelo. 2011. Pág. 143)

Al referirse a las corrientes de la Ilustración hispanoamericana, Ruiz Sotelo dice:

Para acercarnos a una comprensión certera de la Ilustración hispanoamericana es posible distinguir en ella tres corrientes visibles: a la primera la podemos considerar una filosofía ilustrada europea en territorio americano. No es, pues, una Ilustración

americana, sino una Ilustración en América. La segunda corriente, a la que llamaremos Ilustración hispanoamericana, está conformada a partir del discurso surgido desde la perspectiva criolla, por lo que debe considerarse ya una Ilustración americana. Finalmente, una tercera escuela, a la que llamaremos filoindoamericana, está constituida por la reflexión filosófica que formulará su crítica a partir de la exclusión no sólo de los criollos sino de los propios pueblos indígenas, siendo en ésta en la que la razón analéctica alcanzará su máximo desarrollo. (Ruiz Sotelo. 2011. Pág. 143)

Ruiz Sotelo establece, al mismo tiempo, una periodización y sitúa la segunda corriente –a la que llama *Ilustración hispanoamericana*- en el siglo XVIII y señala sus características, cuando dice al referirse a esta corriente:

Durante el siglo XVIII la contraposición entre criollos/ y peninsulares fue acentuándose y paulatinamente buscó canales formales de expresión, donde los primeros asumen su marginación y sugirieron medios para superarla, para lo cual formularon una cierta reinterpretación donde pretenden asumirse como herederos de los conquistadores, situación que los legitima para demandar derechos políticos, argumento al que agregan una articulación teórica propia que implicaba un cuestionamiento al orden existente. (Ruiz Sotelo. 2011. Págs. 145-146)

Resulta de interés para esta investigación el análisis de Ruiz Sotelo sobre las corrientes de la Ilustración en Hispanoamérica. En él señala las características de cada corriente y, al referirse a la segunda, destaca que sus representantes cuestionan el orden social existente y abogan por sus derechos políticos. Aunque el investigador mexicano al ejemplificar esta corriente lo hace a través de la referencia a tres autores –dos de

México y uno de Perú-, al observar estas corrientes de la Ilustración en el contexto de la Cuba colonial, consideramos que el cubano Félix Varela pertenece también a esta corriente, aspecto que posteriormente se demuestra en el desarrollo de este trabajo a través del análisis de la labor y de los escritos de Varela.

1.2.1. Características de la filosofía en Hispanoamérica durante el periodo colonial.

Una característica que define la cultura hispanoamericana durante el período colonial es su mimetismo, fundamentalmente a partir de las corrientes provenientes de Occidente, aunque éstas han llegado siempre de manera tardía a las costas americanas. “La filosofía latinoamericana ha tenido un desarrollo paralelo, aunque con evidente retraso cronológico, con respecto a la filosofía occidental.” (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. 1990. Pág. 16) Sin embargo, lo aborigen y lo africano, -este último sobre todo en la región del Caribe- han estado también presentes en la cultura de los pueblos latinoamericanos. Sobre la influencia africana en el Caribe y la simbiosis de esta cultura con la europea, el investigador dominicano, Carlos Andújar, dice lo siguiente:

Las culturas caribeñas son un híbrido perfecto, donde resulta difícil separar mecánicamente un rasgo de herencia negra de uno de tradición europea. La cultura no puede separar los patrones (**patterns**) como el efecto que produce la liga del agua y del aceite, en este caso los elementos se diferencian, se separan. Los procesos que se derivan del **hecho cultural** no pueden ser arbitrariamente separados de los modelos teóricos de análisis del mismo. Son procesos conformados sobre la base no sólo del tiempo transcurrido sobre ellos, sino/ sobre la base de circunstancias, presiones, encuentros, préstamos. Así se producen los procesos de conformación de lo que hemos llamado **cultura real**. (Andujar. 1997. Pág. 10-11)

Sobre estos aspectos el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima plantea:

Como resultado del desarrollo histórico de América Latina se produjo en el plano cultural el fenómeno que podríamos llamar de ‘occidentrismo’; es decir, el hecho de que las elites culturales latinoamericanas se identificaron plenamente con los valores de la cultura occidental, los que representaban modelos que debían ser imitados [...] Pero, por otro lado, dichas elites comprendían que formaban parte de un área marginal de la cultura occidental que tenía tradición cultural aborígen. Es decir que eran y no eran occidentales. (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. 1990. Pág. 14)

Y refiriéndose específicamente a lo filosófico, continúa diciendo:

La filosofía latinoamericana ha sido predominantemente mimética, es decir, que a lo largo de su desarrollo histórico, la actividad filosófica ha consistido abrumadoramente en asimilar las corrientes de pensamiento occidental y difundirlas con mayor o menor fidelidad. [...] Esto es lo que podríamos calificar como ‘la actitud reverencial’ de la filosofía latinoamericana con respecto a su fuente occidental. (Instituto de Investigaciones de la Universidad de Lima. 1990. Pág. 15)

El investigador español Carlos Beorlegui en su libro *Tratado del pensamiento filosófico latinoamericano* señala también que “La filosofía durante los siglos de la

Colonia española y portuguesa fue fundamentalmente una copia de la filosofía que se daba en la península Ibérica, sobre todo en España.” (Beorlegui. 2006. Pág. 116)

No obstante lo expuesto por Beorlegui, Pablo Guadarrama al referirse al pensamiento filosófico en Hispanoamérica discrepa de las opiniones de estos autores en cuanto a su carácter puramente mimético en lo que se refiere al escolasticismo y sus características en el contexto hispanoamericano, y al respecto afirma lo siguiente:

La escolástica en América no fue una mera copia de las ideas provenientes de Europa. Y tal vez en esto sea necesario discrepar con algunos investigadores de la historia de la filosofía de esta región que sostienen no encontrar nada original o auténtico en nuestros pensadores de aquella época.

.....

Si se tiene presente que la escolástica europea era un pensamiento cuyo centro de atención principal era Dios y no el hombre, entonces se debe valorar algo más la significación de las preocupaciones antropológicas de los primeros pensadores que en América, aunque no nacieran en estas tierras, se dedicaron a defender a sus pobladores porque se identificaron con ellos de forma por lo general muy humanista como el padre Bartolomé de Las Casas. (Guadarrama. 2008. Pág. 15. *Eikasia. Revista de Filosofía*. Año III, 17. Marzo de 2008. www.revistadefilosofia.org. Recuperado: 24/06/2016)

Otra de las características que se señalan a la filosofía hispanoamericana en la etapa colonial es que, aunque hubo características específicas en cada país, se produjo un desarrollo similar en toda la región. El Instituto de Investigaciones Filosóficas de la

Universidad de Lima al referirse a esta diferencia entre los países hispanoamericanos dice:

La filosofía latinoamericana, en la medida en que ha seguido un curso con ‘evolución paralela y con determinados exógenos’, muestra, por su parte, un mismo esquema de desarrollo en los diversos países de la región [...] La similitud del esquema de evolución histórica de la filosofía latinoamericana no excluye, pues, el reconocimiento de las peculiaridades específicas que adquieren las corrientes de pensamiento en cada país. (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. 1990. Pág. 16)

La influencia de diferentes corrientes filosóficas ha permitido la diversidad de posturas y criterios como otra de las características del pensamiento filosófico en Hispanoamérica.

La filosofía latinoamericana ha estado abierta a una multiplicidad de influencias provenientes de las metrópolis occidentales. Esta apertura a las más diversas corrientes ha tenido como alguna de sus consecuencias la ausencia de estrechez de criterio en los pensadores latinoamericanos, así como la proclividad hacia la construcción de ciertas síntesis eclécticas [...] (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. 1990. Pág. 17)

Al mismo tiempo, aunque el pensamiento filosófico hispanoamericano ha tenido la riqueza de su eclecticismo a través de la influencia de las más diversas corrientes filosóficas, éstas han llegado siempre con cierto retraso con relación al continente europeo. “La filosofía latinoamericana ha tenido un desarrollo paralelo, aunque con

evidente retraso cronológico, con respecto a la filosofía occidental.” (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. Pág. 16)

El investigador Pablo Guadarrama añade a las anteriores, otras dos características intrínsecas al pensamiento filosófico hispanoamericano: su humanismo y su heterodoxia. Acerca de la primera dice lo siguiente:

El humanismo ha sido, es y será consustancial a la reflexión filosófica en América Latina. Está presente desde los primeros años de la conquista, cuando se produce la discusión o no de tal empresa y la situación de los aborígenes en la misma. [El autor se refiere al sermón del fraile Antón de Montesinos en 1511 en la isla de La Española, en el cual protesta por la forma en que eran tratados los aborígenes]. (Guadarrama. 2008. Pág. 14. *Eikasia. Revista de Filosofía*. Año III, 17. Marzo de 2008. www.revistadefilosofia.org. Recuperado: 24/06/2016)

Y, al definir el concepto de *humanismo*, Guadarrama plantea:

El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En verdad se caracteriza en lo fundamental por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente, y, a partir de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual, de manera tal que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente. (Guadarrama. 2001. Pág. 47. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana.)

Sobre la segunda de estas características, su heterodoxia, Guadarrama señala: “La heterodoxia ha sido consustancial al pensamiento latinoamericano, que ha revelado siempre cierta propensión a la herejía. Y esto se aprecia desde los primeros pensadores, muchos de ellos frailes, aunque esta tendencia se incrementa con la crisis de la escolástica.” (Guadarrama. 2008. Pág. 16. *Eikasia. Revista de Filosofía*. Año III, 17. Marzo de 2008. www.revistadefilosofia.org. Recuperado: 24/06/2016)

En resumen, el pensamiento filosófico en Hispanoamérica durante el período colonial se caracteriza por lo siguiente:

1. Retraso cronológico con relación a Occidente
2. Occidentrismo
3. Mimetismo (señalado por algunos investigadores)
4. Eclecticismo
5. Desarrollo similar en toda la región
6. Humanismo
7. Heterodoxia

1.2.2. Etapas en el desarrollo de la filosofía en Hispanoamérica durante el periodo colonial.

La enseñanza de la filosofía en Hispanoamérica se inicia desde los siglos XVI y XVII. Mauricio Beuchot en su estudio sobre “La Filosofía académica” plantea que: “La filosofía se enseñaba como formación general en todas las especialidades. Los primeros centros de enseñanza fueron de artes liberales [...] que culminaban con la filosofía [...]” (Beuchot. 2011. Pág. 74).

Y, al referirse a la fundación de universidades plantea que las primeras universidades en Hispanoamérica son las de México y Lima en 1551:

En Hispanoamérica en el siglo XVI, en realidad hubo sólo dos universidades en su sentido pleno y estricto: de México y de Lima. Hubo, en cambio, muchos y famosos centros o colegios universitarios, que las historias llaman “universidades”, pero en realidad nunca tuvieron el grado de Salamanca, Coimbra, Oxford o Alcalá de Henares, En la *Recopilación de las leyes de las Indias* se copia la real cédula del 21 de septiembre de 1551, por la que se fundan las dos universidades hispanoamericanas [se refiere a las de Lima y México] [...] (Beuchot. 2011. Pág. 74)

Este planteamiento de Beuchot contrasta con el que sustenta el investigador español Carlos Beorlegui, al cual se hace referencia en esta investigación (*Vid. infra*. Págs. 65-66), en el sentido de que la primera universidad en Hispanoamérica es la de Santo Domingo (La Española), fundada en 1538.

Por otra parte, al referirse a las etapas de la enseñanza de la filosofía en la educación superior en Hispanoamérica durante los siglos XVI y XVII, el historiador mexicano Mauricio Beuchot señala:

Pueden distinguirse tres etapas históricas en la organización de la enseñanza de la filosofía en el nivel superior. Una *primera etapa* del nacimiento de centros de enseñanza muy diverso, según las exigencias de cada ciudad o región (porque, debe decirse que este tipo de enseñanza se realizó en torno a la “república de españoles” o criollos, y sólo por extensión a ciertos mestizos e indios). Estos centros [...] pueden organizarse en torno de una catedral, un convento o un monasterio, en especial dominico o agustino, y de una comunidad religiosa para formación de sus miembros o laicos, como en el caso de los jesuitas. Servían, al mismo tiempo, para formar sacerdotes y religiosos, y también tenían alumnos externos –laicos- que estudiaban principalmente derecho o medicina, aunque también artes (donde se incluía la matemática, la astronomía, principios de medicina, etc.). Puede decirse que prácticamente toda ciudad hispanoamericana, y numerosas brasileñas o maranahenses del siglo XVII en adelante, tenían este tipo de centros. A veces, sumamente humildes, con dos o tres maestros, casi siempre religiosos o clérigos. La hegemonía de la iglesia en este sentido era prácticamente *absoluta*.

.....

La *segunda etapa* se cumplió con la fundación de las dos universidades ya indicadas arriba [la de México y la de Lima], El proceso había comenzado mucho tiempo atrás, a petición de las audiencias y después virreyes, de la necesidad de tener universidades. En 1551 se fundan por disposición real, aprobadas posteriormente por la bula respectiva. Es en México donde comienza efectivamente en 1553, unos meses antes que en Lima,

la vida universitaria. Es en torno a la facultad de teología que giran las restantes. Es por ello una universidad católica cuya finalidad principal es garantizar [...] la hegemonía ideológica sobre la sociedad civil. La monarquía hispánica se apoyaba entonces en la iglesia, por la alianza que hemos ya indicado entre iglesia-estado que se articula en el “modelo” de cristiandad.

.....

La *tercera etapa* en el origen y crecimiento de la enseñanza superior se inicia el 9 de julio de 1621, con el breve *In supereminenti apostolicae sedis specula* de Gregorio XV, que fue solicitado por los jesuitas para conferir grados académicos a los estudiantes que cursaban estudios en los colegios de la Compañía de América y Filipinas. (Beuchot. 2011. Págs. 75-76)

Al referirse a la fundación de las primeras universidades en Hispanoamérica, Pablo Guadarrama plantea que en ellas está presente el pensamiento ontologicista y metafísico característico de la escolástica, pero señala que también hubo preocupaciones éticas y políticas influenciadas por la Ilustración y al respecto, dice lo siguiente:

En las primeras universidades que se fundaron en América, si bien predominó inicialmente un pensamiento de mayor carácter ontologicista y metafísico, que reproducía las temáticas tradicionales de la escolástica europea, del mismo modo que afloraban las discusiones sobre temas naturalistas [...], hubo/ también desde los primeros momentos preocupación de carácter ontológico, especialmente relacionadas con aspectos ético-jurídicos y, en menor medida, de sentido político. Este último aspecto se incrementaría en la medida que la Ilustración se fue abriendo paso. (Guadarrama. 2008. Págs. 14-15. *Eikasía. Revista*

de Filosofía. Año III, 17. Marzo de 2008.
www.revistadefilosofia.org. Recuperado: 24/06/2016)

Al analizar el pensamiento filosófico en Hispanoamérica durante el primer periodo –siglos XVI y XVII-, Pablo Guadarrama se refiere a la necesidad de profundizar en la valoración de esta etapa con lo cual, deja abierta una puerta a futuras investigaciones. Al respecto dice:

El primer periodo de la filosofía escolástica en América Latina, que se desarrollo entre los siglos XVI y XVII, exige ser revalorizado a partir de nuevos testimonios que indican innumerables ideas que no han sido debidamente justipreciadas y que pueden ayudar a borrar la falsa imagen del absoluto oscurantismo, conservadurismo, dogmatismo, etc., del pensamiento latinoamericano durante la etapa de predominio de la escolástica. (Guadarrama. 2008. Pág. 18. *Eikasia. Revista de Filosofía*. Año III, 17. Marzo de 2008. www.revistadefilosofia.org. Recuperado: 24/06/2016)

Por su parte, el investigador Carlos Rojas Osorio al referirse a la filosofía en la zona de Las Antillas en su trabajo “La filosofía en Las Antillas Mayores en los siglos XVI al XVIII”, señala lo siguiente:

La filosofía académica va a desarrollarse en las Antillas Mayores y, en realidad, en toda América hispánica, a través de las órdenes religiosas (dominicos, franciscanos y jesuitas) que llegaron durante la colonización, que ocupaban las cátedras catedralicias o aquellas de las recién fundadas universidades. (Rojas. 2011. Pág. 107)

En cuanto a la fundación de universidades en Santo Domingo, Rojas Osorio dice lo siguiente:

En 1510 llegaron a Santo Domingo los dominicos. [...] Ya hemos visto que en 1538 se funda el Colegio Santo Tomás de Aquino en Santo Domingo, dirigido por los dominicos. Posteriormente “una bula del papa Paulo III lo institucionaliza y le reconoce la misma categoría que la Universidad de Salamanca en España” (Santamaría, U. 1990. Pág. 211) En el siglo XVI se fundó otra universidad en Santo Domingo: la Universidad Santiago de la Paz, oficialmente erigida en 1558. (Rojas Osorio. 2011. Pág. 107)

Las ideas filosóficas durante el período colonial, que en principio responden a la escolástica, van evolucionando, hasta que en la segunda mitad del siglo XVIII, las corrientes de la Ilustración, provenientes fundamentalmente de Inglaterra y Francia, comienzan a ejercer su influencia en el pensamiento hispanoamericano.

Sobre la evolución de estas ideas, tanto el Instituto de Investigaciones Filosóficas de Lima como el investigador español Carlos Beorlegui se refieren a tres momentos o etapas del desarrollo histórico de la filosofía latinoamericana durante el período colonial. Este último las divide de la siguiente forma:

[...] se dan a lo largo de estos tres siglos tres etapas o períodos bastante diferenciados:

- a) La primera etapa, que abarcaría prácticamente todo el siglo XVI, está centrada en el esfuerzo de los españoles en fundar y erigir universidades y centros de formación superiores, de modo que la filosofía de esa época es totalmente importada e impartida por profesores (sobre todo de las diversas órdenes religiosas) llegados de España.

- b) En la segunda, que ocupa todo el siglo XVII y la primera mitad del s. XVIII, se dan ya teólogos y filósofos autóctonos, formados tanto en universidades españolas como hispanoamericanas, adscritos todos ellos a la filosofía escolástica, que será hegemónica en toda Hispanoamérica durante todo el tiempo que comprende este período.

- c) La tercera etapa comienza hacia mitad del s. XVIII y llega hasta la emancipación política de España y Portugal. Es el momento en que la escolástica va dejando de ser hegemónica, para dejar paso a las influencias de las filosofías de la modernidad provenientes de Europa, sobre todo de Francia e Inglaterra, pero también de España. (Beorlegui. 2006. Pág. 116)

A su vez, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima plantea tres etapas fundamentales en el desarrollo social y cultural de América Latina:

[...] uno de los problemas fundamentales que se van a plantear las elites latinoamericanas es el relativo a la identidad de América Latina. Pero no sólo van a buscar su propia identidad, sino que también se van a empeñar en que la cultura latinoamericana sea reconocida en su potencialidad creadora frente a las metrópolis.

La búsqueda de su propia identidad y el afán de reconocimiento, por parte de las metrópolis occidentales, va a desembocar, a su vez, en un proyecto de liberación integral con respecto a ellas. De este modo, identidad, reconocimiento y liberación van a constituir tres etapas en el desarrollo social y cultural de América Latina. (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. 1990. Pág. 14)

1. De este modo, dicha institución plantea una primera etapa escolástica –al igual que señala Beorlegui- que va desde poco después de la conquista hasta el siglo XVIII.

La tradición escolástica de pensamiento se extiende hasta el siglo XVIII, en el que va haciendo su aparición progresiva en la América colonial algunas de las corrientes filosóficas que se habían difundido en Europa. Es el momento de la introducción de la filosofía moderna en nuestras tierras a través de Descartes, Leibniz, Locke, Grocio, Galileo, Newton, etc. Como es obvio, esto produjo una revolución intelectual en las elites latinoamericanas de fines de la colonia, que habría de tener una influencia posterior en la formación de la ideología emancipadora. (Instituto de Investigaciones Filosóficas. 1990. Págs. 17-18)

2. La segunda etapa es -para el Instituto de Investigaciones Filosóficas de Lima- la de la Ilustración que constituye la corriente filosófica que propicia las ideas independentistas. “En el período inmediatamente anterior a la emancipación hispanoamericana, fue la ilustración, especialmente la francesa, la que constituyó el sustento intelectual de los revolucionarios de la época.” (Instituto de Investigaciones Filosóficas de Lima. 1990. Pág. 18)

3. La tercera etapa se inicia luego de la emancipación de muchos países latinoamericanos hasta 1870, período al que Beorlegui no hace referencia, ya que su objetivo, como bien señala, es sólo el análisis de la etapa colonial.

Con la emancipación se abre un nuevo período de la actividad filosófica latinoamericana, caracterizado por el predominio sucesivo del sensualismo francés, la escuela escocesa del *common sense* y el idealismo alemán en la versión de Krause. Durante este período que se cierra alrededor de 1870, se producen candentes debates en el campo del pensamiento político que tienen como protagonistas a los representantes de las orientaciones liberales y conservadoras. La temática fundamental de dichos debates es la legitimación de la autoridad política y la organización del Estado. (Instituto de Investigaciones Filosóficas de Lima. 1990. Pág. 18)

4. Finalmente, aunque sólo señalan tres etapas, se refieren a una cuarta en las últimas décadas del siglo XIX, en la cual prevalece la corriente filosófica del positivismo que sirvió en Latinoamérica de base ideológica de muchos gobiernos y tendencias políticas.

En las últimas décadas del siglo XIX se produjo la irrupción del positivismo en América Latina. Comte y Spencer van a constituir las fuentes del positivismo latinoamericano. El positivismo fue la expresión ideológica de grupos sociales que actuaban en el marco global de la expansión internacional del capitalismo. El positivismo latinoamericano tuvo una clara influencia más allá del ámbito exclusivamente académico y se convirtió en una doctrina ligada a movimientos políticos y gobiernos, que

buscaban en él una fuente de inspiración ideológica. (Instituto de investigaciones Filosóficas de Lima. 1990. Pág. 16)

Por su parte, Javier Sasso en su obra *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, al analizar la periodización que sustentan los historiadores sobre el devenir histórico de América Latina, señala lo siguiente:

Contempladas las cosas con un grado suficiente de generalidad, puede decirse entonces que los cultores de la disciplina aquí mencionada ordenan el devenir histórico-intelectual latinoamericano mediante una periodización básica que pretende atender tanto al campo de la actividad puramente intelectual (donde lo filosófico tendría el papel dominante) como al entorno político y social. Las fases fundamentales de este devenir serían el *orden colonial*, su disolución por el *proceso emancipatorio* y sus consecuencias, y la *emergencia de un nuevo orden* que culminaría con el siglo XIX y que se intenta ya modificar a comienzos del XX.

Y luego continúa:

De este modo, los historiadores latinoamericanos de las ideas ponen en escena un guión donde ciertos personajes representativos o algunas tendencias colectivas ejecutan determinados roles, a través de los cuales adquieren sentido histórico. Los reparos anunciados no surgen por haber llegado a desconfiar de esas ejecuciones sino, como ya se ha insinuado, de la solidez y consistencia de la escena en la que se las hace coexistir. La sospecha, en favor de la cual habrá luego de argumentarse, es que la escena en cuestión –para decirlo mediante un léxico que ha adquirido cierta notoriedad (pero sin comprometernos con él)- debe ser *desconstruida*. Esta tarea, por cierto, no conduce a la pretensión de anular la obra realizada por los mencionados

historiadores, pues no hay incoherencia en pedir que, *a partir de la base documental abierta por ellos*, se ensayen a su vez *otras* vías de comprensión historiográfica. (Sasso. 1998. Págs. 3-4)

De este modo, aunque Sasso plantea la *desconstrucción* del contexto, es decir, de la escena donde determinados personajes históricos han desarrollado su rol, como vía de análisis historiográfico, no por ello niega la labor desarrollada por otros historiadores que parten de diferentes formas de análisis e incluso, reconoce que se debe partir de la base documental que éstos han realizado y él mismo, en cierto sentido, establece también una periodización.

[...] lo anterior tampoco pretende cuestionar toda estructuración, previa a la marcha concreta/ del historiador, de la orientación general del proceso en el cual se dan los materiales que él describe; por el contrario, sin una hipótesis de este tipo o equivalente, difícilmente se obtenga otra cosa que una crónica eventualmente interesante. Que, por ejemplo, el tan usado esquema *Colonia/Emancipación/Organización Nacional* tenga un claro sabor sansimoniano y evolucionista no es una razón suficiente para ponerlo en duda, pues siempre de algún lugar hay que partir. (Sasso. 1998. Pags. 4-5)

1.2.3. Las ideas de la Ilustración en el pensamiento filosófico educativo en Hispanoamérica a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

Si analizamos las características de cada una de estas etapas nos damos cuenta que la filosofía educativa en Hispanoamérica estuvo marcada desde sus inicios por las ideas escolásticas que rigieron el pensamiento hispanoamericano hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando las de la Ilustración comenzaron a ser debatidas en las universidades y centros de estudio. España se ve influenciada por las nuevas corrientes

filosóficas que marcan el pensamiento europeo y estas ideas son llevadas a Hispanoamérica y comienzan a incidir en la filosofía educativa de los centros de estudio superiores.

[...] esta presencia hegemónica de las diversas escuelas escolásticas duró hasta la segunda mitad del siglo XVIII, momento en que paulatinamente se fue infiltrando la llamada ‘filosofía nueva’, las diversas escuelas de la modernidad europea, de tal modo que se sustituye la filosofía escolástica y el pensamiento aristotélico por el de los filósofos ilustrados de Francia, Inglaterra y Alemania, y frente al silogismo como estructura argumentativa y probatoria, se fue imponiendo el método experimental. Veremos más adelante como en el momento de la emancipación de la Corona española se fue imponiendo, como reacción al dominio agobiante de la escolástica, desde la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX, las corrientes ilustradas europeas, el romanticismo, el krausismo, y la filosofía positivista, entre otras corrientes de menor relieve. (Beorlegui. 2006. Pág. 118)

.....

Hicieron crisis [-señala Beorlegui-] el silogismo, el criterio de autoridad, las ciencias metafísicas que van siendo sustituidas por la razón, el método experimental y la experiencia. Sin embargo, las ideas aristotélicas superviven y se produce una mezcolanza de escolasticismo con los nacientes racionalismo y empirismo que comienzan a adueñarse de las aulas universitarias. (Beorlegui. 2006. Págs. 141-142)

Por su parte el historiador Javier Sasso dice lo siguiente:

La Escolástica, dentro de este esquema, es la tendencia filosófica que brinda la arquitectura intelectual del orden antiguo, resquebrajado a lo largo del siglo XVIII por las concepciones modernas e ilustradas. El Positivismo es la tendencia filosófica que vertebra intelectualmente el orden nuevo, precedido a lo largo del siglo XIX por diversos intentos de un –discutible y no siempre así llamado- Romanticismo Social, ansioso ya por (re)organizar las sociedades latinoamericanas. El periodo intermedio, que coincide, en casi toda América Latina, con una marcada inestabilidad, estaría poblado por diversas filosofías, ninguna de las cuales logra cabalmente su cometido cohesionador: ni la ideología de los discípulos de Condillac, ni el utilitarismo de Bentham, ni la escuela escocesa del sentido común, ni siquiera el más exitoso espiritualismo ecléctico que conoce su apogeo universitario en el tercer cuarto de siglo. El Novecientos trae consigo un programa/ de superación del positivismo sobre cuyo sentido, alcance y límites se ofrecen versiones divergentes: desde la que ve ahí los comienzos de una búsqueda de la identidad hasta la que encuentra en él un primer intento por apropiarse de la tradición filosófica, a la que hasta ese entonces no se habría auténticamente comprendido. (Sasso. 1998. Págs. 3-4)

Las causas de esta evolución en las ideas filosófico-educativas hay que buscarlas en los cambios políticos y culturales que se producen en toda Europa y, en especial, - con relación a Hispanoamérica- en España.

El historiador cubano Ramiro Guerra resume las características fundamentales de la filosofía del llamado “siglo de las luces” y señala lo siguiente:

El siglo XVIII, ‘el siglo de las luces’, como se le ha llamado, no sólo tuvo la ‘curiosidad del espíritu’, el amor a la novedad de las ideas, el afán investigador en el campo de los conocimientos humanos y el deseo vehemente de difundir el saber; también se manifestó animado de un generoso espíritu reformador. Encaminándose ése a mejorar la condición política, social y económica de los pueblos [...] Los escritos de Locke, de Montesquieu, de los enciclopedistas y de los fisiócratas franceses, unidos a los de otros muchos filósofos, hombres de ciencia, pensadores, escritores y artistas, ejercieron una profunda influencia en su tiempo. El acentuado sentido filantrópico de sus obras, al difundirse entre las altas clases, contribuyó a la formación del ideal político del **despotismo ilustrado**, peculiar del mencionado siglo. (Guerra. 1971. Pág. 177)

Y, al referirse al ideal del Despotismo Ilustrado, el mismo autor dice lo siguiente: “Dicho ideal se caracterizó [...] por un marcado interés respecto a los problemas referentes a las mejoras de las condiciones fundamentales de vida y de cultura de cada nación [...]” (Guerra. 1971. Pág. 177)

A su vez, el investigador Beorlegui se refiere no sólo a Europa en general, sino especialmente a España y la repercusión que tuvieron estas ideas en la política con relación a sus colonias en Hispanoamérica:

El siglo XVIII europeo es el momento en que los saberes científicos están llegando a su madurez, produciendo la conciencia de la autonomía y mayoría de edad del individuo y la búsqueda de la emancipación racional que proclama la Ilustración, expresada en el lema de Kant, ‘Atrévete a pensar’ (*Sapere aude*). Esta corriente modernizadora, unida al

Enciclopedismo francés, desembocará en las revoluciones modernas, empezando por la francesa, que producirá la abolición del Antiguo Régimen y el paso a las repúblicas de la época moderna. (Beorlegui. 2006. Pág. 142)

Estas ideas llegan a España con la subida al trono de la dinastía de los Borbones, en especial, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, con Carlos III, el cual trae cambios económicos y, por ende, culturales que repercutirán en las colonias americanas. Durante su reinado (1759-1788) impulsó toda una serie de medidas reformistas propias de su política de despotismo ilustrado, expandió la economía para beneficio de la clase media burguesa y promovió la cultura. Su política administrativa centralizada incidió en cuestiones de carácter social, económico y en la pedagogía, donde se hicieron profundas reformas en la enseñanza. Una de las consecuencias de estas reformas fue la expulsión de los jesuitas a partir de la lucha entre la Iglesia y el Estado por el control de la educación. En el aspecto económico se abolió el monopolio ejercido por Cádiz en cuanto al comercio con las Indias, autorizando a otros puertos a mantener este comercio. Durante el reinado de Carlos IV (1788-1808), coincidiendo con la Revolución Francesa y el Imperio Napoleónico, esta política va a cambiar en parte debido al temor que genera los acontecimientos franceses. Se produce entonces un rechazo al reformismo del despotismo ilustrado y se fomenta el llamado despotismo ministerial el cual impone una política represiva. (Juan Reglá y Santiago Alcolea. 1957. Págs. 11-30) Todo esta política del llamado despotismo ilustrado de la dinastía de los Borbones va a tener una profunda repercusión en las colonias que la Metrópoli tenía en América, no sólo desde el punto de vista económico, sino también en el ámbito de la cultura y, en especial en la enseñanza. “Estos nuevos aires de modernización repercutieron directamente en la confección de los planes de estudio en las universidades y centros de estudio superiores.” (Beorlegui. 2006. Pág. 144)

[España] se contagia de la filosofía racionalista de Descartes, Leibniz, Voltaire, Rousseau, y demás enciclopedistas, así como de los empiristas ingleses, Hobbes, Locke, Hume, Berkeley, etc.

De igual forma se introduce el más reciente pensamiento científico, continuador de los avances de Galileo, Kepler, Newton, Gassendi, etc. Poco a poco la corriente ilustrada se irá abriendo camino entre los españoles, y aparecerán científicos y filósofos abiertos a estos nuevos aires de renovación. Entre los más destacados e influyentes en el ámbito hispanoamericano, fueron José Vicente Tosca (matemático, naturalista y filósofo), Gregorio Mayáns y Siscar (muerto en 1781) y sobre todo, Benito Jerónimo Feijóo (1676-1764). [...] estos movimientos de renovación producidos en España tenían que repercutir de modo directo en toda la América sometida a la Corona española. (Beorlegui. 2006. Pág. 143)

La primera universidad que se funda en Hispanoamérica es la de Santo Domingo (La Española) en 1538 y la última lo fue la de Nicaragua fundada por las Cortes de Cádiz en 1812. Beorlegui reúne las diversas universidades hispanoamericanas durante la colonia en cinco grupos, de acuerdo al modelo salmantino en cuanto a legislación, en el último de los cuales sitúa las Universidades de La Habana y Santo Domingo. “Y en el grupo quinto, y último, hay que situar las universidades de La Habana y Santo Domingo. A pesar de que la de la Habana fue filial de la de Santo Domingo, la universidad más antigua de Hispanoamérica, sus constituciones son anteriores, ya que datan del año 1734 y las de Santo Domingo, del año 1801.” (Beorlegui. 2006. Pág. 121)

En todas las Universidades se sigue el modelo desde el punto de vista organizativo y académico de la universidad de Salamanca y el contenido de la filosofía que se impartía en ellas era la escolástica que va a mantenerse hasta la segunda mitad del siglo XVIII, cuando la nueva corriente de la Ilustración -que constituirá el fundamento filosófico de las ideas independentistas de las colonias hispanoamericanas- comienza a abrirse paso, sobre todo, a través de las universidades. Sobre el papel que tuvieron

las universidades en Hispanoamérica en la formación de la conciencia nacional, Beorlegui plantea:

La presencia de universidades sirvió a la cultura en suelo americano, al mismo tiempo que tuvo una gran influencia en la creación de la conciencia nacional, en la medida en que esa conciencia nacional desembocó más adelante en el impulso independentista. Podría decirse que donde hubo Universidad, hubo también conciencia nacional. (Beorlegui. 2006. Pág. 118)

A finales del siglo XVIII podemos hablar –nos dice Beorlegui- de una filosofía hispanoamericana:

[...] no sólo se dan en esta época intelectuales dedicados a la tarea académica en los centros intelectuales [...] sino que se dan también varias figuras [se está refiriendo fundamentalmente a Bartolomé de Las Casas, defensor de los indios] que representan un humanismo renacentista y la defensa de los derechos de los indios. (Beorlegui. 2006. Pág. 125)

Y anteriormente plantea: “Con la aparición de estos intelectuales autóctonos, comienza la primera filosofía Hispanoamérica propiamente dicha [...]” (Beorlegui. 2006. Pág. 123)

1.3. Corrientes filosóficas europeas que influyeron en el pensamiento cubano durante la segunda mitad del siglo XVIII y primera del XIX.

El siglo XVIII constituye el punto de partida de la filosofía en Cuba. Aunque existen algunas manifestaciones de un pensamiento filosófico desde la llegada de los órdenes religiosos provenientes de España, “[...] es solo a partir del siglo XVIII que empiezan a proliferar las cátedras de filosofía en los conventos.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 2).

La investigadora Zaira Rodríguez amplía este tema al señalar además, la coincidencia de Cuba con el resto de los países latinoamericanos: “La tradición filosófica en Cuba se remonta, al igual que la mayor parte de los países latinoamericanos, al siglo XVIII, cuando la reflexión filosófica comienza a abrirse paso en los seminarios y universidades de los territorios colonizados por España y Portugal.” (Rodríguez. 1990. Pág. 11)

Sin embargo, ya en las postrimerías del siglo XVII comienza a manifestarse en América, proveniente de Europa, una nueva corriente de pensamiento que da paso a la modernidad y que traerá consigo profundos y radicales cambios en el pensamiento filosófico. Sobre esto Pablo Guadarrama plantea:

La Ilustración constituyó una corriente universal del pensamiento que no tuvo tal dimensión simplemente porque su génesis se encontrara en Europa, sino porque plasmaba las auténticas exigencias del nacimiento de la modernidad y de un nuevo tipo de humanismo en la cual participaban distintos pueblos del orbe, aunque en diferente forma. (Guadarrama. 1999. Pág. 60. <http://biblioteca.filosofia.cu/>- Recuperado: 2/03/2014).

En tal sentido, la Ilustración, aunque en esencia se trata –como plantea el investigador Guadarrama- de una corriente universal, adoptó características distintas de acuerdo al contexto económico, político y cultural de cada país. Al referirse a la Ilustración en América, Guadarrama señala:

Una característica del pensamiento ilustrado latinoamericano consistió en que se manifiesta principalmente al inicio entre sacerdotes que cultivaban la filosofía. No a través de filósofos laicos como fundamentalmente predominó en Europa. Fueron sacerdotes en estas tierras los que propugnaron ideas sensualistas y experimentalistas, sostuvieron tesis de profundo contenido humanista e incluso pusieron en duda determinadas prerrogativas de la Iglesia, al proponer avanzadas reformas sociales. (Guadarrama. 1999. Pág. 61. <http://biblioteca.filosofia.cu/> Recuperado: 2/03/2014)

Y más adelante continúa: “Pero sería erróneo pensar que la ilustración latinoamericana cultivó por ese motivo el ateísmo o la irreligiosidad”. (Guadarrama. 1999. Pág. 61. <http://biblioteca.filosofia.cu/> Recuperado: 2/03/2014)

También el Dr. Rolando Buenavilla Recio destaca al referirse a la Ilustración en América la contradicción que se produce, pues es en el seno de la Iglesia donde comienzan a manifestarse estas nuevas ideas. Al respecto plantea: “Estas nuevas formas del pensamiento filosófico brotan necesaria y contradictoriamente entre los círculos eclesiásticos que son los que en estas tierras tienen el dominio del conocimiento general aun bajo la tutela de la Iglesia.” (Buenavilla. (2009). www.revista.iplac.cu/index. Recuperado: 2/03/2014)

Otra de las características que diferencia la Ilustración en Hispanoamérica de la europea es que en el Nuevo Mundo las ideas de la Ilustración tenían una utilidad social, es decir, estaban vinculadas a los movimientos de carácter independentista. “No cabe la

menor duda [–enfatisa Pablo Guadarrama–] de que la Ilustración latinoamericana desempeñó el papel de cimentadora de las transformaciones ideológicas y políticas que se exigían para resolver el proceso independentista.” (Guadarrama, 1999. Pág. 62) Y refiriéndose a los iluministas latinoamericanos plantea: “[...] no les preocupaba tanto la fuente de las ideas humanistas, sino su valor y especialmente su utilidad epistémica y social. Ese fue también el caso del ilustrado cubano Félix Varela [...]” (Guadarrama, 1999. Pág. 61. ”. <http://biblioteca.filosofia.cu/> Recuperado: 2/03/2014)

1.3.1. Manifestaciones del pensamiento filosófico en Cuba durante la etapa de la conquista y colonización hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

Antes de esta etapa sólo encontramos escasas manifestaciones de un quehacer filosófico en Cuba, pues, si bien en algunas regiones de América existieron civilizaciones indígenas con una cultura y cosmogonía avanzada, éste no fue el caso de los indios en Cuba. Lo mismo ocurre durante los primeros siglos de la colonia –finales del XV, XVI y XVII-, en los cuales la Isla permaneció atrasada con relación al resto de las colonias españolas en América y hubo escasas manifestaciones de un quehacer filosófico. Isabel Monal y Olivia Miranda en *Pensamiento Cubano; siglo XIX* al valorar esta etapa, plantean:

El quehacer filosófico comenzó como tal en la América Latina [...] con la llegada de las órdenes religiosas venidas de España al iniciarse la conquista y la colonización del Nuevo Mundo. En las añejas y ricas civilizaciones que los españoles encontraron en algunas regiones de América, existía ya un pensamiento prefilosófico que se manifestaba, sobre todo, a través de una cosmogonía mitológica y que alcanzó, como es el caso de la cultura nahualt, las formas sutilmente elaboradas de los sabios y poetas. Entre los habitantes de Cuba, quienes se encontraban en un estadio mucho menos avanzado de desarrollo, no se dieron, en cambio,

aquellos elementos prefilosóficos. (Monal y Miranda. 2002. Pág. 1)

Y al referirse a los siglos de la conquista y colonización –XVI, XVII, hasta mediados del XVIII- las autoras citadas señalan lo siguiente: “En comparación con otras regiones de América [...] Cuba sufrió de un gran atraso en la enseñanza y en la cultura en general, y, en consecuencia, también en los inicios de los estudios filosóficos.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 1) Y continúan: “[...] de la corriente renacentista no existe el menor trazo de su presencia en Cuba.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 2)

Es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII que comienzan a manifestarse una serie de cambios que repercuten en la esfera del pensamiento filosófico. Las investigadoras Monal y Miranda dicen:

La política del Despotismo Ilustrado durante el siglo XVIII permitió en Cuba un crecimiento de la producción y las riquezas, sobre todo, hacia la segunda mitad del siglo. Durante esas décadas se fue perfilando también el grupo de los hacendados criollos, como sector social específico, con intereses propios, los cuales entraban con frecuencia en contradicción con los de la metrópoli. En el plano educativo e ideológico, aquella clase comenzó a promover transformaciones, más ajustadas a sus necesidades. (Monal y Miranda. 2002. Pág. 3)

Sin embargo, -señala Zaira Rodríguez- no se trata de un pensamiento filosófico propio, el cual no se producirá hasta el siglo XIX, cuando aparecen las manifestaciones de una corriente independentista:

En este siglo [se refiere al siglo XVIII] no puede hablarse en Cuba de una producción filosófica propia, ya que aún no se han sentado las bases para la formación de la nacionalidad cubana. La enseñanza de la filosofía en esa época sigue estrictamente los cánones del pensamiento escolástico europeo y, en especial, de España.

Es solamente hasta el siglo XIX que puede hablarse en Cuba de un pensamiento filosófico auténtico que aun cuando se halla bajo la impronta del pensamiento filosófico moderno europeo, recoge ya la problemática de la rebeldía independentista y la exigencia de una renovación científica en la educación de las jóvenes generaciones de criollos cubanos frente a los esquemas de la teología tradicional. (Rodríguez. 1990. Pág. Pág. 118)

Es importante destacar que son las órdenes religiosas las que llevan a cabo la enseñanza y, en este sentido, Monal y Miranda plantean:

[...] las órdenes religiosas llegadas de España, que traían sobre todo una misión evangelizadora, fundaban colegios y conventos en los cuales se llevaba a cabo la enseñanza de la teología y de la filosofía. En un plano ideológico general, y en el filosófico en particular, los poderes coloniales exportaron a los nuevos territorios las ideas imperantes en sus propios países y que no eran otras, que las de la filosofía escolástica. (Monal y Miranda. 2002. Pág. 1)

Es a partir del método escolástico, fundamentado en la enseñanza memorística y la falta de científicidad, que la enseñanza en la América Hispana comienza a dar sus primeros pasos en universidades, colegios y seminarios.

1.3.2. La filosofía educativa en Cuba durante la primera mitad del siglo XVIII. El escolasticismo.

Durante la primera mitad del siglo XVIII estas órdenes religiosas fundan colegios y seminarios en los cuales imparten filosofía. “[...] es sólo a partir del siglo XVIII que empiezan a proliferar las cátedras de filosofía en los conventos.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 2) y “[...] en la primera mitad del siglo [las autoras se refieren al siglo XVIII], se fundaron el seminario San Basilio el Magno (1722) en Santiago de Cuba, el Colegio de san Ignacio de Loyola (1724) en La Habana y, sobre todo, La Real y Pontificia Universidad de San Jerónimo (1728) en La Habana.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 3)

Estas fechas de fundación de seminarios, colegios y universidades contrastan –nos plantean estas investigadoras- con las fechas en que se fundaron otros centros de enseñanza en el resto de América, en el sentido de destacar el atraso de Cuba en este orden con relación a otras colonias. (Monal y Miranda. 2002. Pág. 3) Pero, al mismo tiempo, -aspecto que no analizan- son una muestra de las transformaciones que, a partir del siglo XVIII, se van produciendo en la Isla y de las cuales, estas instituciones son una clarinada.

Al referirse a la corriente filosófica que impera en la enseñanza durante el siglo XVIII, coinciden también en que, aunque se conoce poco sobre los textos que se utilizaban en la enseñanza, es la escolástica la corriente filosófica que se impartía durante el siglo XVII y primera mitad del XVIII. Las autoras plantean que: “[...] se trataba de la escolástica tradicionalista y estereotipada, que caracterizó la segunda etapa de la segunda escolástica ibérica o escolástica del barroco, la cual predominó, tanto en la metrópoli, como en las colonias, desde principios del siglo XVII.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 3)

Según señalan las autoras Monal y Miranda, los rasgos de esta tendencia filosófica son los siguientes:

- a) Es una filosofía subordinada, como se sabe, a la teología como *ancilla teologiae*, lo que implicaba especialmente, que, tanto las problemáticas a ser tratadas, como las posibles respuestas estaban determinadas por la teología.
- b) Es una filosofía que preconizaba y se basaba en el acatamiento de la autoridad, ya fuera la autoridad profesoral o la emanada de las Sagradas Escrituras, de la Iglesia o de los Santos Padres. En este orden de cosas debía seguirse sobre todo la filosofía de Aristóteles tal y como había sido deformada por la propia escolástica.
- c) Se propugnaba un método filosófico que seguía formalmente la lógica griega, estructurado con un rígido sistema de premisas y pasos fijos en la argumentación; el enfoque peripatético de aquella lógica era ante todo una teoría y una práctica del silogismo, el cual ponía, además, excesivo énfasis en las sutilezas y distinciones del lenguaje.
- d) Se rechazaba o ignoraba la observación y la experimentación, lo cual daba lugar al estrangulamiento de los estudios científicos y cerraba la entrada a los avances de las ciencias.
- e) Los métodos de enseñanza implantados adolecían de rigidez y dogmatismo y la divisa del *magister dixit* imperaba.

En su conjunto –resumen las autoras- era una filosofía que se avenía en el plano ideológico con el estado real de sometimiento o aherrojamiento impuesto por la metrópoli a la colonia. (Monal y Miranda. 2002. Págs. 3-4)

1.3.3. La filosofía educativa en Cuba durante la segunda mitad del siglo XVIII: el Despotismo Ilustrado

Ya en la segunda mitad del siglo XVIII a partir del Despotismo Ilustrado, se produce en Cuba un cambio en la política y en la economía y, por ende, en lo cultural y filosófico. A partir de 1790, luego de la retirada de los ingleses de La Habana y hasta 1820, con el envío por parte de España de capitanes generales que llegaban con las ideas propias de esta política, nuevos aires comienzan a respirarse también desde el punto de vista filosófico.

En su proyección filosófica este período de la historia de las ideas en Cuba [-se refieren a la etapa que se corresponde en lo político con las ideas reformistas: Arango y Parreño y José Agustín Caballero-] se caracterizó por una revuelta contra el escolasticismo y el aristotelismo a él ligado, introduciendo con esto el espíritu crítico, contra el tradicionalismo filosófico en general. Se buscaba una cierta liberación de la filosofía de su carácter ancilar o de servidumbre teológica, ofreciendo, en particular, nuevas respuestas a viejos problemas, pero también despreciando o simplemente ignorando algunas cuestiones de las añejas temáticas, ahora consideradas como sutilezas inútiles. (Monal y Miranda. 2002. Pág. 8)

Esta corriente de marcado acento reformista va a coincidir por su naturaleza y tendencias con la que se desarrolla en el resto de América durante la segunda mitad del siglo XVIII, la cual tenía un marcado carácter conciliador y ecléctico. Isabel Monal y Olivia Miranda al definir el carácter ecléctico de la filosofía en Cuba señalan lo siguiente:

La fórmula ecléctica o electiva de combinar varios sistemas, al tomar de cada uno, lo que pareciera verdadero, sería la base metodológica y conceptual del proyecto filosófico reformista y fue el vehículo esencial de introducción de concepciones modernas; en esto último radica uno de sus rasgos más positivos. (Monal y Miranda. 2002. Pág. 8)

Otro de los aspectos importantes de esta corriente es su carácter antiescolástico. “Lo que buscaban sobre todo, los exponentes de esta corriente, y así también hay que verlo en Cuba, era asestar un golpe al principio de autoridad, uno de los pilares de la escolástica.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 8-9, nota 12). Sin embargo, continúan analizando: “[...] la penetración de lo moderno no era cabal y se amalgamaba con lo tradicional, siguiendo siempre la línea del principio electivo. No era, pues, una lucha que intentara un rompimiento definitivo con la tradición anterior y, en consecuencia, el proyecto filosófico no llegó a sobrepasar los marcos de la escolástica.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 9)

En cuanto a la introducción de las ideas filosóficas modernas, se enfatizó durante este período “(...) en particular en la filosofía de Feijóo, de Bacon y, sobre todo, de Descartes.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 9)

Al analizar esta etapa, marcada en la enseñanza por los aires nuevos del enciclopedismo y el abandono de las ideas escolásticas, Jorge Mañach se refiere al papel del Seminario San Carlos y del obispo cubano Hechavarría como iniciadores de las nuevas tendencias:

Tiene la ya despierta colonia necesidad de estimular el conocimiento provechoso. Para eso ha de empezar por rescatar del escolasticismo a la enseñanza, sometida a un repertorio precarísimo de materias y a un formalismo vacío y estéril. Ya en 1769, el obispo cubano Hechavarría, lector de Feijoo, había lanzado la primera piedra, denunciando las “frioleras” del ergotismo y prescribiendo al Seminario de San Carlos –reformado tras la expulsión de los jesuitas- la enseñanza de aquellas doctrinas “que aparezcan más conformes a la verdad según los nuevos experimentos que cada día se hacen y nuevas luces que se adquieren en el estudio de la Naturaleza”. Con ese lenguaje, tocado de enciclopedismo, se había iniciado la insurgencia contra el absolutismo intelectual, afirmándose una nueva autoridad y dimensión para el conocimiento.

(Mañach.1932.www.filosofia.org/ave/001/a280.htm. Recuperado: 9/10/2016. 6:30 p.m.)

Las tres figuras más importantes en esta etapa en Cuba fueron:

En el plano político y económico, Francisco de Arango y Parreño.

En el científico, el médico Tomás Romay, a quien “[...] su posición a favor del adelanto de las ciencias lo condujo, de manera natural, a adoptar posiciones antiescolásticas [...]” y enfatiza “[...] en los métodos de observación y

experimentación; es decir, aquéllos más específicamente ligados a las ciencias empíricas de la modernidad [...]” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 10).

En el filosófico, Monal y Miranda plantean lo siguiente:

La figura más importante de la reforma filosófica ecléctica de la Isla fue el padre José Agustín Caballero. Iniciador y propulsor fundamental de aquel movimiento, el padre carolino orientó sus esfuerzos, por una parte, hacia la crítica de la escolástica y, por otra, hacia la introducción de la filosofía moderna, al estilo de Feijóo o de otros pensadores latinoamericanos ilustres, como el mexicano Benito Díaz de Gamarra, la destacada figura de la renovación filosófica de aquellas décadas en el continente. (Monal y Miranda. 2002. Pág. 9)

La importancia de Agustín Caballero radica en que si bien no tuvo una posición radical dado el contexto geo-histórico que le correspondió, “[...] su antiescolasticismo crítico fue un paso estimulante, preámbulo imprescindible de futuras empresas más ambiciosas que otros realizarían con posterioridad.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 9)

A su vez, la investigadora Zaira Rodríguez al valorar la importancia de esta etapa - 1792-1820- y la repercusión que tuvieron las ideas de José Agustín Caballero señala:

El análisis de estas luchas continuadas y de estos movimientos sociales de progresiva radicalización, que encuentra en el campo filosófico su expresión fehaciente, permite descubrir el nexo interno entre las diferentes tendencias filosóficas, desde el pensamiento antiescolástico y afirmación patriótico-nacional,

como es el caso de José A. Caballero, Félix Varela y José de la Luz y Caballero [...] (Rodríguez. 1990. Pág. 117).

Y continúa al analizar la figura de José A. Caballero: “La figura que sienta las bases de esta renovación filosófica es José Agustín Caballero [...]” (Rodríguez. 1990. Pág. 118)

Es indudable que –como plantea Monal y Miranda- “[...] las mesuradas transformaciones llevadas a efecto fueron una etapa [–se refieren a las últimas décadas del siglo XVIII-] indispensable que, en cierta medida, preparó el terreno para los cambios más audaces de Varela y de Luz y Caballero.” (Monal y Miranda. 2002. Pág.11)

En *Ese sol del mundo moral*, Cintio Vitier, al valorar la importancia que tuvieron las ideas de José Agustín Caballero Félix Varela y José de la Luz y Caballero, desde el punto de vista filosófico y pedagógico en la formación de la conciencia nacional cubana, dice lo siguiente:

El rechazo del criterio escolástico de autoridad, en efecto, caballo de batalla en el plano filosófico y docente, ocultaba una raíz moral en aquellos hombres –señaladamente Caballero, Varela y Luz- que, al no querer someterse a ningún señorío intelectual, estaban echando las bases en su enseñanza para la rebeldía frente al señorío político y no se proyectaban como señores sino como servidores de la comunidad. Esta es la dimensión que Martí percibe y subraya, ligándola a una teluricidad inspiradora, a una autoctonía espiritual, que se define como “dote de la tierra.”(Vitier. 2002. Pág.15)

Con este planteamiento, Vitier reconoce una continuidad en el desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba y el surgimiento de la conciencia nacional, relacionado con las nuevas corrientes del Iluminismo, el cual se inicia en las postrimerías del siglo XVIII con José Agustín Caballero y continúa en el XIX con Félix Varela, José de la Luz y Caballero, Rafael María de Mendive entre otros hasta culminar de manera ascendente en cuanto al desarrollo de la conciencia nacional, en José Martí.

1.3.4. Las ideas del Iluminismo en el pensamiento filosófico cubano en las primeras décadas del siglo XIX.

Las primeras décadas del siglo XIX van a estar marcadas por una serie de cambios que se han venido fraguando a lo largo del siglo anterior y que van a desembocar en el auge de las ideas iluministas e independentistas. Estos cambios tienen sus causas, por un lado, en acontecimientos que se han llevado a cabo en el seno de la propia sociedad cubana y, por el otro, por la influencia de corrientes y acontecimientos políticos y filosóficos que han tenido lugar en Europa y que, de una forma u otra, repercuten en las colonias americanas.

El siglo XIX señala una etapa singularmente decisiva en el destino de nuestra nacionalidad. Con anterioridad a su estreno comienzan a manifestar en el seno de la sociedad cubana los primeros síntomas de una crisis que, años más tarde y todavía dentro de ese mismo siglo, culminaría [...] en el cambio [...] del régimen colonial al de gobierno propio. Simultáneamente con ese incipiente estado de madurez política, los acontecimientos europeos de fines del XVIII actúan enérgica y decisivamente a favor de nuestras concepciones científicas, sociales y políticas. (Piñera. 1996. Pág. XIII. Introducción)

Entre los hechos más importantes está la repercusión que para las colonias de América tuvo la Revolución Francesa en 1789. Sobre la importancia de este acontecimiento, Humberto Piñera plantea lo siguiente en el Prólogo de *Cartas a Elpidio* de Félix Varela:

[...] ya para entonces ha tenido lugar uno de los sucesos más descomunales de la Historia Universal –la Revolución Francesa-, cuya impresionante *Declaration des droits de l’homme et du citoyen* tan gran papel habría de desempeñar en el destino de los pueblos americanos. Es, por consiguiente, la época en que la fe absoluta en la condición esencialmente racional del ser humano desemboca en la idea de un progreso sin interrupción y que habrá de tomar, en definitiva, una dirección filantrópica, humanitaria [...]
(Piñera. 1996. Págs. XIX-XV)

En Cuba, al igual que en el resto de los países hispanoamericanos, se produce en las primeras décadas del siglo XIX, la transformación de las ideas en el campo filosófico. La nueva corriente del Iluminismo va a florecer en Hispanoamérica, unas veces proveniente de los iluministas franceses, otras, a partir de los pensadores españoles. Esta corriente va a propiciar el tránsito hacia la modernidad filosófica y a servir de base y acicate a los movimientos independentistas.

En cuanto a la Ilustración en España, si bien tiene sus raíces en el modelo francés, los pensadores españoles se caracterizaron –tal es el caso de Benito Jerónimo Feijóo, monje benedictino- por analizar y enjuiciar la propia sociedad española a partir de la nueva corriente de la Ilustración.

La Ilustración española no fue una copia servil de la francesa, no adoptó sus ideas, sólo las adaptó en la medida en que las necesitó. Su crítica no iba contra la Iglesia, sino que se encaminaba a

despojarla de aquellos elementos que consideraba, oscurecían el patrimonio de la fe. La polémica teórica y las inquietudes políticas y sociales no se produjeron contra la Iglesia, sino dentro de ella. (Torres-Cuevas. 2002. Págs. 52-53)

Al analizar la labor de los pensadores de la segunda generación en España y, a la cual, pertenece Feijoo plantea:

Estos pensadores se caracterizaron porque sometieron a la crítica las bases mismas de la sociedad española. [...] El problema español radicaba, según Feijoo, en la necesidad de vencer su retraso científico. Su preocupación más destacable era la adecuación del pensamiento universal moderno a las raíces de la hispanidad. [...] Su idea acerca de la inexistencia de una contradicción entre ciencias modernas y religión fue la base sobre la cual, en toda la hispanidad, un grupo ilustrado de sacerdotes y laicos católicos pudieron romper con Aristóteles y Santo Tomás en la educación y en las ciencias, sin sentir que ello afectara su fe religiosa. Esta idea directriz explica que sea en algunos centros religiosos donde se intente la ruptura en el mundo hispano, a los dos lados del Atlántico, con los paradigmas teóricos de la vieja teología medieval y se inicie el cambio hacia las ciencias particulares y las teorías políticas modernas. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 51)

Esto se observa también en el caso de Cuba, y, en especial, cuando se refiere a la fundación del Seminario San Carlos donde estas ideas germinaron. Al referirse a esto Torres-Cuevas plantea: “La Real Orden de Carlos III de constituir un Seminario en La Habana creemos que no puede ser separada de toda la política que el déspota ilustrado y sus ministros intentaban en España.” (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 51)

El ensayista cubano Cintio Vitier al analizar el surgimiento y desarrollo de la nacionalidad cubana en *Ese sol del mundo moral*, obra a la que él mismo llama “una historia moral de Cuba”, considera que la conciencia criolla aparece a finales del siglo XVIII y principio del XIX con el arribo a la Isla de las ideas iluministas y señala lo siguiente:

[...] pudieran rastrearse otros vislumbres del amanecer de la conciencia criolla, pero esa conciencia [se refiere a la conciencia moral autóctona] sólo empezaría a hacerse visible de un modo indeleble, coherente y continuo, a partir de la última década del siglo XVIII y las primeras del XIX.

Es entonces cuando surge, con la llegada a Cuba de la corriente iluminista, que pronto será templada en el fuego romántico, la primera generación de patricios interesados como clase nativa, pero también con miras patrióticas, en el progreso material y moral del país, agrupados por la Sociedad Económica de Amigos del País, el *Papel periódico de la Habana* y el Seminario de San Carlos. Salvo el caso de Varela, no llegaron/ nunca estos hombres a ser de tendencia revolucionaria sino reformista y progresista, como lo ejemplifican las páginas de la publicación generacional más importante, la *Revista bimestre cubana* (1831-34). A pesar de ello, José Martí los consideró no sólo como parte del patrimonio mayor de nuestra cultura en la primera mitad del siglo XIX, sino como iniciadores de una tradición ética y patriótica hondamente asumida por él. (Vitier. 2002. Págs. 13-14)

A finales de la segunda década del siglo XIX tuvo lugar el salto operado en la Isla del reformismo electivo a la plena modernidad filosófica, fenómeno que ocurre en toda Hispanoamérica, pero en unos países con mayor antelación que en otros. Al referirse al paso del reformismo electivo a la modernidad en el orden filosófico en Cuba, las investigadoras Monal y Miranda dicen lo siguiente: “Aquel tránsito significó, en su globalidad, un proceso de radicalización filosófica, el cual se prolongó entre nosotros

durante las décadas que actuaron en Cuba Félix Varela y José de la Luz y Caballero.”
(Monal y Miranda. 2002. Pág. 11)

En esta etapa la filosofía en Cuba presenta las mismas características que en el resto de Hispanoamérica. Por una parte, se va a enfrentar a las ideas del escolasticismo y, por otra, el iluminismo va a ser la filosofía que sienta las bases para el desarrollo de los movimientos independentistas que germinaron en el Nuevo Mundo. Monal y Miranda señalan como rasgo esencial de la filosofía en Cuba durante este periodo su proyección iluminista, aunque con menos fuerza que en el resto de los países hispanoamericanos.

La filosofía en Cuba en este período presentó, en lo esencial, iguales rasgos que en el resto del continente, aunque sin el peso significativo que la filosofía social y política, de tipo iluminista, tuvo en esta parte del mundo y en la cual, se apoyaron los patriotas que se lanzaron a la conquista de la independencia. (Monal y Miranda. 2002. Pág. 11)

Al referirse a las características del Iluminismo en Cuba, las investigadoras Monal y Miranda plantean lo siguiente:

El modernismo iluminista cubano se caracterizó por un ingente esfuerzo por barrer el escolasticismo y erradicarlo como corriente dominante; el cual perduró, no obstante, aunque confinado en gran medida a las aulas de la universidad, en un casi permanente contrapunteo ideológico con el avizorador Seminario de San Carlos. Con la liquidación de la escolástica, la filosofía dejó de ser sierva de la teología, liberando así las diversas problemáticas filosóficas que ya no le eran impuestas por esta y, asimismo, se despojaron de los lastres retardatarios del aristotelismo característicos del escolasticismo. Con la introducción de la filosofía empirista y sensualista del dieciocho se creó igualmente,

un tono mucho más libre en el lenguaje. La necesidad de la demostración se convirtió en una exigencia y se modificó el estilo y el método de filosofar. Un espíritu de sabia flexibilidad sustituyó la antigua y estéril rigidez peripatética.

Particular significación cobró en esos momentos la teoría del conocimiento dentro de la estrategia de la construcción filosófica, tal y como había ocurrido en Europa desde el siglo XVII con la entrada de la modernidad. Esta estrategia resulta mucho más evidente en el programa filosófico de Varela que en el de Luz [...] (Monal y Miranda. 2002. Págs. 11-12)

Elio Alba Buffill se refiere a José Agustín Caballero como el iniciador de esta corriente, que parte de la indagación y de la teoría del conocimiento como fundamento gnoseológico para conocer la realidad, y de la cual, Félix Varela será el continuador:

Varela representó una aportación sustancial a la gran tradición filosófica cubana; tradición que tiene su punto de partida en la labor que llevó a cabo el Padre José Agustín Caballero, a quien [...] José de la Luz y Caballero [...] le reconoció el mérito de haber hecho resonar en las aulas cubanas las doctrinas de Locke, Condillac, Verulamio y Newton. (Buffill. 1979. Pág. 40)

A su vez, Monal y Miranda al referirse a los filósofos más leídos en Cuba durante esa etapa plantean que: “Los pensadores europeos de mayor influencia en aquella corriente fueron, aparte de Locke, los sensualistas e ideólogos franceses, en especial Condillac y Destutt de Tracy.” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 12)

A su vez, la historiadora Rodríguez se refiere a los temas fundamentales que se plantea la reflexión filosófica en Cuba y que constituyen la fuente de la que Varela se alimenta:

Así, la reflexión filosófica cubana se abre paso desde los inicios del siglo XIX como respuesta a las exigencias de renovar la enseñanza universitaria en concordancia con los valores que propugnan la filosofía y las ciencias modernas. De este modo, el tema de la ciencia y la religión, la filosofía, las luchas sociales y la educación constituye el punto de partida del quehacer filosófico cubano. (Rodríguez. 1990. Pág. 118)

El pensamiento filosófico de Félix Varela se nutre de estas corrientes que influirán de manera decisiva en su proyección política y filosófica. De ahí que resulte necesario conocerlas pues ellas fueron el contexto geo-histórico en el que inició su labor.

Las fuentes de Varela son fundamentalmente, además de Descartes, el empirismo de Locke y más esencialmente el sensualismo de Condillac, aunque en él hay matices que apuntan a Destutt de Tracy y Laromiguière. La mera relación de sus fuentes inspiradoras nos muestra claramente la filiación de Varela a ciertas corrientes renovadoras de la filosofía que parten del empirismo y sensualismo que a principios del siglo XIX hubo de denominarse la Ideología. (Bufill. 1979. Pág. 41)

El historiador Torres-Cuevas se refiere también a las influencias que recibe Varela en su formación filosófica: “La empresa histórica de Félix Varela, de magnitudes colosales, pero silenciosa y modesta [...] debe ser comprendida desde sus bases fundamentales, las cuales se encuentran en su formación y en las influencias que él

recibió desde sus años más tempranos.” (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 25) De ahí la importancia de conocer las corrientes filosóficas que influyeron en el pensamiento de la sociedad cubana durante el período que abarca desde finales del siglo XVIII hasta las primeras décadas del XIX.

Cabe citar ampliamente la valoración del cubano Enrique José Varona quien, en su primera Conferencia filosófica pronunciada en 1880, se refiere a la importancia de la labor de Félix Varela en la introducción del pensamiento iluminista en Cuba, y con la elegancia propia de su pluma, dice:

En los albores del siglo, y cuando brillaban en su apogeo los sistemas especulativos que reaccionaron en Europa contra el sensualismo descarnado de la pasada centuria, la enseñanza de la filosofía entre nosotros sufrió una radical y verdadera revolución. Bastó un solo hombre, una sola voz, una sola enseñanza, para abrirnos de par en par las puertas que daban acceso a toda esa gran cultura que nos era desconocida.

Cuba pasó en un punto de las tinieblas de la escolástica ya caduca, a la plena luz de la filosofía moderna. ¿Quién fue el hombre cuya mano vigorosa la hizo salvar sin tropiezos tan peligroso abismo? Un obrero modesto e infatigable, un maestro doctísimo y, más que todo, un pensador independiente: Félix Varela. Sí, señores, Varela no fue sólo un erudito mejor informado que sus coetáneos; con esto su tarea habría sido muy útil, pero su obra no habría tenido la trascendencia que, en realidad, tuvo. Su gran saber era sólo un instrumento dócil puesto al servicio de su gran carácter. Por eso quiso, supo y pudo acometer la obra grandiosa de la transformación intelectual de un pueblo. Su método era el cartesiano; en sus doctrinas se podía traslucir el influjo de diversas escuelas, en particular la que de Locke venía hasta Condillac; pero lo que daba inapreciable valor a toda su enseñanza, es que toda ella llevaba el

sello de un juicio recto y bien intencionado que pronuncia y se decide por cuenta propia. [...] Confieso que siempre me ha maravillado esta solidísima manera de filosofar en nuestro país y en semejante época. (Varona.1949. Pág. 35)

1.4. El Seminario San Carlos y el papel que juega en la formación de la conciencia nacional cubana.

Cuando se investiga la sociedad cubana de finales del siglo XVIII y primeras décadas del XIX, resulta fundamental analizar al papel que el Real y Conciliar Colegio-Seminario de San Carlos y San Ambrosio jugó a través de su labor cultural y educativa en la formación de la conciencia nacional. Con referencia a su fundación e importancia en el panorama de la Isla, Monal y Miranda plantean que:

Después de la expulsión de los jesuitas, se creó, bajo la égida del clero secular, en 1773, en el local que ocupara el colegio de la orden, el Real y Conciliar Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio. Esta institución, desde su fundación, desempeñó un papel de gran importancia en los progresos culturales de la Isla y llegó a convertirse, años más tarde, en uno de los centros promotores de la entrada y del ulterior desarrollo de la modernidad filosófica en Cuba. (Monal y Miranda. 2002. Pág. 5)

A su vez, Higinio Paoli, en su Tesis Doctoral en Derecho Canónico, al hacer referencia a la importancia cultural del Seminario San Carlos, coincide con Monal y Miranda:

Es el siglo de oro de la vida cultural de Cuba. Al Seminario y no a la Universidad [-se refiere a la Universidad de San Jerónimo de La Habana-] acudían lo más selecto y lo más sabio de la ciudad, los clérigos más ilustres, los abogados de más fama, los filósofos más profundos. Fue el templo de Minerva, el centro querido de La Habana y de sus hijos, el bello sol de la Ilustración cubana, luz resplandeciente que iluminó al clero y al pueblo de esta hermosa isla. (Paoli. 1948. Pág. 15)

Aunque con diferencias en su lenguaje, dada la distancia cronológica entre ambos juicios –el primero de 2002; el otro, por el contrario, su referencia data del siglo pasado (1948)-, los dos destacan la importancia que el Seminario San Carlos tuvo en el seno de la sociedad cubana del momento y su posterior repercusión.

1.4.1. Filosofía educativa del Seminario San Carlos desde su fundación: sus Estatutos.

Al hacer referencia a la fundación del Seminario San Carlos y San Ambrosio, el historiador Torres-Cuevas dice:

Fue en los locales de este colegio jesuita [-se refiere al colegio de la Compañía de Jesús, situado en la calle San Ignacio entre Chacón y Empedrado, del cual fueron expulsados los jesuitas-] donde se creó y estableció el Real y Conciliar Colegio-Seminario de San Carlos y San Ambrosio, por Real Orden del rey Carlos III, de 14 de agosto de 1768. Sus *Estatutos* fueron concebidos y redactados por el obispo cubano Santiago José de Hechavarría Elgueza y Nieto de Villalobos, en 1769; se fundó el 11 de junio de 1773 y comenzó a impartir clases el 30 de octubre del año siguiente. Las

circunstancias en que nacía el Colegio-Seminario, las bases sobre las cuales se creaba y la época en que se elaboraban sus *Estatutos*, pueden considerarse de suma importancia para entender las características del nuevo centro. [...] Es una institución Real en cuanto depende de la Corona de Castilla; Conciliar, porque se rige por lo establecido en el Concilio católico de Trento; es Colegio, en tanto en él pueden estudiar niños y jóvenes que no van a profesar para religiosos; Seminario, porque su objetivo fundamental es la formación del clero secular. Lleva el nombre de San Carlos en reconocimiento al rey Carlos III, su creador. San Ambrosio simboliza la continuidad del nuevo centro en el primitivo seminario fundado por el obispo Diego Avelino y Vélez (el obispo Compostela). Por estas razones, el prelado Hechavarría ordena colocar, en la puerta principal del Colegio-Seminario, las armas del Rey y las del obispo Compostela. Éstas aún hoy pueden observarse en la puerta de entrada de San Ignacio. (Torres-Cuevas. 2002. Págs. 41-42)

Los *Estatutos* son una muestra del giro que va alcanzando la filosofía educativa basada en las ideas del Despotismo Ilustrado. Sobre ellos, Monal y Miranda dicen:

El espíritu que comenzaba a abrirse paso, paulatinamente, desde las aulas del Seminario, pone de manifiesto el interés de los criollos, por una educación más acorde con los tiempos y que ya por aquella época se hacía sentir con cierta fuerza, no sólo en la metrópoli, sino en una parte significativa de sus colonias en América. Los estatutos del Seminario (1769), redactados por el preclaro Obispo Hechavarría, dan muestras de aquel nuevo espíritu de apertura, el cual antecedió a los años de la reforma filosófica en Cuba, a partir de la última década del siglo XVIII. (Monal y Miranda. 2002. Pág. 5)

Sobre los *Estatutos* continúan diciendo las investigadoras:

Los estatutos no rebasan, por supuesto, el marco de la escolástica, pero con lenguaje cauteloso deslizan preceptos de tono liberalizador. Significativamente en la Sección Octava, dedicada a reglamentar los estudios filosóficos, se aconseja cercenar las cuestiones ridículas o las inútiles, como las relacionadas con el *ente*. Cercano al espíritu de las modernidades, el artículo que prescribe la inclusión de la física experimental y, en un gesto cargado de promisorias novedades futuras, se inhibe de establecer un texto fijo para los profesores –tal y como se acostumbraba en aquella época- y deja a éstos en libertad de redactar un texto de acuerdo con las circunstancias. Estas ‘veleidades’ no podían dejar de traer, como resultado, un cierto socavamiento del principio escolástico de autoridad.

También para la teología [-continúan planteando las autoras-] prescribieron los estatutos recetas que abrían brechas en la esterilidad escolástica. Así, se insistía en reducir las sutilezas y evitar las cuestiones fútiles, que no engendraban conocimientos sólidos de Dios. (Monal y Miranda. 2002. Págs. 5-6)

Al hacer mención al hecho de que en el Seminario San Carlos pueden estudiar jóvenes que no van a profesar para religiosos, Higinio Paoli coincide con Torres-Cuevas. “En nuestra tradición se habla siempre de Colegio-Seminario ya que en él no había obligación de seguir la carrera eclesiástica.” (Paoli. 1948. Pág. 15) Y continúa refiriéndose al papel que juega en este sentido el obispo Espada. “En verdad que el obispo Espada había conseguido del gobierno que todos los estudios tuvieran validez académica, pero con esto había matado la Teología y por consiguiente el Seminario; de

éste salieron médicos y abogados en gran número, pero pocos teólogos y menos sacerdotes.” (Paoli. 1948. Pág. 15)

Higinio Paoli hace referencia al obispo Espada, figura determinante en el papel que juega el Seminario en la formación de la conciencia nacional cubana. Es este obispo el que pone en práctica las ideas de la Ilustración en la educación que se imparte en el Seminario y juega un papel fundamental en la formación filosófica y política de Félix Varela.

El historiador Torres-Cuevas hace referencia al papel que juega el Seminario San Carlos en la introducción en Cuba de las ideas más avanzadas en el campo filosófico. Al respecto señala: “Cuando en 1773 se funda el Colegio-Seminario de San Carlos, éste nace sobre la base de la tradición católico-criolla del siglo XVIII. Esta tradición se fundamentaba en las concepciones de la enseñanza religiosa española medieval de los siglos XVI y XVII.” (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 50). Sin embargo, la reforma de la enseñanza era política del Despotismo Ilustrado y para ello, necesitaba erradicar las ideas escolásticas de la educación. En este sentido, Torres-Cuevas continúa su análisis:

[...] la expulsión de los jesuitas y la orden de crear el Colegio-Seminario de San Carlos y San Ambrosio forman parte de las inquietudes intelectuales, basadas en el intento de adecuar el pensamiento moderno a la realidad del mundo hispano, y en la búsqueda de un nuevo sistema de enseñanza cuyo modelo lo constituían los Reales Estudios de San Isidro, el cual pretendía romper con la tradición medieval. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 53)

1.4.2. Labor del obispo Espada en el Seminario San Carlos como difusor de las ideas de la Ilustración.

Es el obispo Espada el que se encargará de llevar a cabo la reforma ilustrada que se había iniciado en los *Estatutos* que el obispo Hechavarría redactara.

Cierto es, surgió [-se refiere al Seminario San Carlos-] con importantes fisuras en la monolítica estructura del pensamiento medieval. Y cierto también, sentaba las bases para el desarrollo de las inquietudes y la búsqueda en los profesores y alumnos. Pero le faltaba una proyección moderna, abiertamente ilustrada y directamente dirigida a destruir los cimientos de la Escolástica criolla. Un hombre excepcional iniciaría el más profundo y atrevido proyecto de transformación social, cultural e ideológica que se tuvo la oportunidad de vivir en aquella época de comienzos del siglo XIX. Para ese hombre, el Colegio-Seminario, allí donde estaba la juventud habanera, sería el centro mismo del nuevo movimiento transformador. Cuando Varela matricula en 1801 en aquel centro, ya había sido nombrado obispo de Cuba, Juan José Díaz de Espada y Fernández de Landa. La verdadera dimensión de los estudios que allí se cursaban y de las ideas que allí se discutían, no pueden encontrarse en los Estatutos de Hechavarría, sino en el proyecto iluminista del obispo Espada. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 62)

El obispo Espada (1756-1832) llega a La Habana en 1802. Había nacido en la región vasca de la Península Ibérica el 20 de abril de 1756. Sobre la época de su nacimiento, su ambiente familiar y su formación, Torres- Cuevas analiza la especial influencia que éstos tienen en su personalidad y en la labor transformadora que el obispo vasco realiza en la isla caribeña:

El ambiente familiar y regional parece decisivo para entender algunos aspectos de la personalidad de quien, con los años, llegaría a ser Obispo de La Habana. En el hogar recibió una educación esmerada y las primeras influencias que marcaron su vocación religiosa católica. Su medio social, el país vasco, por otra parte, impregnó su pensamiento de un sincero amor a las libertades regionales [...]

La época de su nacimiento y formación también tiene especial significación. Era una época de honda remoción de las ideas, de inquietud en el campo del pensamiento sociofilosófico y científico, de búsqueda y tanteos en el desarrollo de las ciencias naturales. Era el período de la Ilustración española. Y fue precisamente por las provincias vascas por donde comenzó a penetrar en España el movimiento iluminista. Aquí ‘las luces’ tuvieron a su favor la tradición vasca, terreno abonado para el desarrollo de las ideas del derecho natural, del Contrato Social, de las libertades individuales y colectivas, y todos los principios enarbolados por la Ilustración. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 65)

La importancia y repercusión de la labor del obispo Espada en Cuba es comentada de forma positiva por todas las personalidades destacadas del período:

Quienes vivieron el mundo intelectual cubano de comienzos del siglo pasado [-se refiere al siglo XIX-] y quienes con posterioridad intentaron historiar esta época, como los casos de José A. Saco, José de la Luz y Caballero, José Manuel Mestre, José María Casal, Domingo del Monte, Antonio Bachiller y Morales, entre otros destacados pensadores cubanos, reconocen que la dinámica ideocultural de aquellos años se debió a la dirección, entusiasmo, voluntad, inteligencia y recursos del segundo obispo de La

Habana, Juan José Díaz de Espada y Fernández de Landa. (Torres-Cuevas. 2002. Pág. 63)

Al valorar la labor del obispo Espada en el Seminario San Carlos, Higinio Paoli hace referencia al Boletín Eclesiástico del Obispado de La Habana de enero de 1869, y en el que se destaca la preocupación del obispo ilustrado por lograr profesores altamente capacitados para ejercer en el Seminario San Carlos:

Después de algunos años de vida difícil y penosa, ya por falta de recursos, ya por escasez de personal, llegó como obispo de La Habana Dn. Juan José Díaz de Espada y Landa, el cual se propuso hacer de este establecimiento un vasto centro de toda clase de enseñanzas, proveyéndole para ello de excelentes profesores, capaces, con la profundidad de su saber, de darle un alto renombre, y de atraer discípulos en gran número, ávidos de escuchar a tan buenos maestros. (Paoli. 1948. Pág. 15)

Fue precisamente el obispo Espada quien escogió y estimuló a Varela –aspecto que será tratado en el capítulo correspondiente a la labor desarrollada por el pensador cubano- como maestro de dicha institución a pesar de su corta edad en esa época.

Uno de los aspectos más relevantes al valorar la labor del obispo Espada en el desarrollo de la cultura en general y de la educación en particular, es la influencia que desde el punto de vista educativo, tuvo en la formación de Félix Varela. Cintio Vitier en su obra *Ese sol del mundo moral* se refiere a este aspecto y a la valoración que José Martí hace del obispo:

Frente a la actitud y ejecutoria de este último [se refiere a Varela], en cambio, las dudas y desconfianzas forzosamente se disipan. Sostenido por el inteligente y enérgico patricinio del Obispo Espada (“aquel obispo español”, dijo Martí, que llevamos en el corazón todos los cubanos”), Varela no sólo consolidó las reforma de los estudios filosóficos/ iniciada por Caballero, profundizando el rechazo del criterio escolástico de autoridad, implantando la filosofía moderna de Descartes a Condillac y la enseñanza científica experimental de la Física y la Química, sino que en 1821, al crearse en el Seminario de San Carlos la Cátedra de Constitución, como consecuencia de la jura de Fernando VII de la Constitución liberal de 1812, profesó lo que él mismo llamara “cátedra de la libertad, de los derechos del hombre”. Con proyecciones éticas y políticas de indudable trascendencia. (Vitier. 2002. Págs. 18-19)

A su vez, Gloria García en su “Ensayo Introductorio. Tradición y modernidad en Arango y Parreño”, se refiere a la posición que el obispo Espada asumió en contra de la postura antiplantacionista que sostenía Francisco de Arango y Parreño y a favor de la abolición de la esclavitud. La autora dice lo siguiente:

Puede considerarse la exposición de Espada casi como el reverso del *Discurso* de Arango [...]

A diferencia del memorial aranguista, el escrito que comentamos propone un régimen agrícola que proteja la pequeña explotación y alivie la suerte de arrendatarios y partidarios, sumidos en la mayor miseria y sujetos a obsoletos sistemas de dominio. Quiere Espada que la Isla tenga profusión de alimentos y que, sobre la base de una distribución más justa de la propiedad o el acceso a la tierra, aumente la población en la medida que requiere la extensión de la colonia. Antiesclavista confeso, el Obispo concibe el crecimiento

de la economía insular sin que para ello se requiera apelar a este tipo de trabajadores. En el memorial adelanta fórmulas para lograr el cese inmediato de la trata, como primer paso para eliminar el nefasto régimen imperante.

...../

No hay constancia de la suerte corrida por el escrito de Espada en la Corte, ni de la difusión que pudo haber tenido entre ciertos círculos en la Isla. Su programa, si así es lícito llamarlo, fue uno de los primeros en formular una dicotomía que durante más de dos siglos encontraría repetido eco en el pensamiento económico insular. Resultó igualmente evidente, para estos decenios, que tras ese proyecto faltaba el apoyo social que lo hubiera hecho posible, al menos parcialmente. Pero, sin dudas, muchas de las ideas en él contenidas debían formar parte ya del arsenal de argumentos que se debatían en el encendido clima político de las primeras décadas del siglo XIX. (García. 2005. Págs. 43-44)

Es evidente que en los momentos en que Espada y Landa hace su atrevida propuesta no están creadas en Cuba las condiciones económicas para que triunfe su proyecto. A través de la cita anterior se observa la postura del Obispo en contra de la esclavitud, que años más tarde -en 1822- Félix Varela retomará al elaborar su proyecto y memoria sobre la abolición de la esclavitud en Cuba.

Al referirse al obispo Espada, algunos estudiosos lo sitúan dentro de los llamados *jansenistas*, polémica corriente en el seno de la iglesia católica que se inicia en Francia en el siglo XVII y posteriores, la cual se basa en la doctrina de san Agustín para señalar que los seres humanos sólo pueden salvarse por la gracia divina, idea que es cercana a lo planteado por el calvinismo. El movimiento fue condenado por la iglesia católica, en especial por los jesuitas. (Jansenismo. www.mb.soft.com/believe/tscm/jansenis.htm.)

Recuperado: 17/09/2016) A su vez, José A. Piqueras al hablar de la labor del obispo Espada en Cuba y su relación con el jansenismo, plantea lo siguiente:

Este clérigo [se refiere al obispo Espada] había tomado posesión de la sede episcopal en 1802 y pertenecía al sector ilustrado de la Iglesia española que en el último tercio del Setecientos se inclina por la austeridad eclesial y la reforma moral de la sociedad, adoptando una posición regalista en el diferendo entre la monarquía y la curia romana. Son los llamados de forma genérica *jansenistas* [...] y, de hecho, como reconoce Menéndez Pelayo, quien insiste en el calificativo, no constituían un grupo homogéneo pues eran distintos entre sí y distintas eran las fuentes de las que procedían sus ideas. No obstante, la denominación de jansenismo moral ha acabado siendo aceptada para referirse a esa corriente que se extiende hasta las primeras décadas del siglo XIX y llega a disponer de cierto número de adeptos en las Cortes de Cadiz. (Piqueras. 2007. Pág. 21)

La labor del obispo Espada fue fundamental en este período. A él se debe, en buena medida, el auge de las ideas iluministas y los cambios en la esfera de la educación. “El movimiento contó en Cuba con el apoyo y el estímulo del Obispo Espada, quien urgió al joven Varela a superar sus posiciones iniciales. Por eso no sería exagerado concluir que mucho debe el progreso de la filosofía en la isla caribeña al sabio y desvelado obispo” (Monal y Miranda. 2002. Pág. 12)

A su vez, el historiador Salvador Larrúa Guedes considera, con relación a la labor del obispo Espada, lo siguiente:

Si se pudieran resumir en varios aspectos los principales sucesos de la Iglesia cubana durante el siglo XIX, podemos decir que su obra en este período histórico comienza con Monseñor Espada: Obispo ilustrado que no contento con efectuar la reforma moralizadora del clero, impulsó la reorganización de la enseñanza en el Seminario de San Carlos y en la Universidad de La Habana, sustituyendo los métodos de aprendizaje memorístico por los nuevos conceptos de la pedagogía, reformando la enseñanza universitaria, que modernizó introduciendo cátedras que no existían y carreras que no se cursaban. Pero además, Espada dio cuerpo a la reforma científica de la salud pública, introdujo la arquitectura moderna, creó la primera escuela de pintura y escultura... en Cuba comenzó a enseñarse botánica, náutica, agricultura, física, química, matemáticas, estadística, economía. El Obispo se rodeó de una pléyade de intelectuales, formados al calor de sus ideas [...] y su actividad llegó a todas partes [...] (Larrúa. 1996. Págs. 104-105)

En cuanto a su labor en el Seminario San Carlos fue tan valiosa que éste llegó a superar el prestigio de la Universidad. Se abrieron nuevas cátedras en las cuales se formaba lo mejor de la juventud habanera en las nuevas ideas de la Ilustración. “El seminario San Carlos había renovado su metodología pedagógica y la orientación de sus cursos congregando en sus aulas a lo más brillante y promisorio de la juventud cubana. Todo un sector dirigente prefería las aulas del Seminario a las de la Universidad de San Jerónimo.” (Maza. 1998. Pág. 45)

Uno de estos jóvenes que se educa en las aulas de este Seminario es Félix Varela. Allí comienza a formar su pensamiento en las ideas de la Ilustración y recibe la influencia de quien fuera su maestro y mentor, el obispo Espada y quien posteriormente lo selecciona para impartir clases en esta institución.

Entre los profesores del Seminario [–señala el investigador Manuel Maza–], destaca el joven sacerdote Félix Varela, ordenado en 1811 con sólo 23 años de edad y por dispensa especial de su amigo y protector el Obispo Espada. Varela recoge y amplía la vigorosa actividad intelectual de su profesor el Padre José Agustín Caballero de la Torre (1771-1835). Ese mismo año, Varela funge como profesor de la cátedra de filosofía. El Presbítero es un hombre innovador, desde el año académico de 1813-1814 enseña filosofía en castellano, hecho hasta entonces insólito. Al año siguiente también publica en castellano su Resumen de las doctrinas metafísicas y morales enseñadas en el colegio de San Carlos de La Habana. Miembro de la Real Sociedad Patriótica desde 1817 [...] Antes de 1820, su pasión por la verdad que le mueve a unir filosofía y ciencia, le llevan a incursionar en la física y la química. (Maza. 1998. Pág. 45)

El Seminario de San Carlos fue, pues, para Félix Varela y muchos otros jóvenes cubanos de su época la fragua que encendió el amor por la justicia y la libertad a la luz de las ideas del Iluminismo.

2. Vida y obra de Félix Varela: etapas fundamentales

2.1. Etapas fundamentales de la vida y obra de Félix Varela.

Hasta aquí hemos analizado el contexto social y filosófico en el que la vida y la obra de Varela durante sus primeras etapas tienen lugar. El será el resultado de dichas ideas, pero, al mismo tiempo, trazará el sendero para un pensamiento filosófico que aún alcanza vigencia y actualidad en el campo de la filosofía educativa. Su pensamiento filosófico-educativo, del cual analizaremos algunos aspectos a través de tres de sus textos más importantes, traspasa los límites del contexto en que vivió y muchas de sus ideas se proyectan geo-históricamente en las corrientes pedagógicas actuales en Hispanoamérica.

Al referirse a la trayectoria de Félix Varela, el investigador José Antonio Piqueras en la “Introducción y selección documental” de *Félix Varela y la prosperidad de la patria criolla*, plantea cuatro etapas fundamentales al analizar su vida y obra:

En la primera [etapa] se nos muestra como un epígono de la Ilustración, continuador de tradiciones y reformador de los hábitos educativos. En la segunda, después de 1820, va revelando una dimensión política que le lleva del reformismo constitucional al independentismo, del que se convence definitivamente después de la travesía que lo conduce en 1823 al exilio en los Estados Unidos, donde vive un corto e intenso periodo de activismo ideológico y propagandístico, la tercera y más comprometida en términos políticos. A partir de 1827, por último, se entrega en Nueva York durante más de dos décadas al ejercicio del sacerdocio y la moralización entre inmigrantes irlandeses, para retirarse sus últimos años a Florida, en donde fallece en 1853. (Piqueras. 2007. Pág. 17)

En esta investigación hemos tomado estas etapas -que el investigador Piqueras plantea como punto de partida- nombrándolas y analizándolas según las características que prevalecieron en cada una de ellas de acuerdo al contexto y circunstancias, sin olvidar que todas juntas conformaron el pensamiento filosófico de Varela.

2.1.1. Primera etapa: (1788-1820) Etapa pedagógica.

El año de 1788, el 20 de noviembre, nace en la calle Obispo #91 en la ciudad de La Habana, Félix Francisco José María de la Concepción Varela y Morales. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*, T.I. [s.p.]) Era este el mismo año en que moría en España Carlos III, representante del Despotismo Ilustrado, y asumía el trono español su hijo, Carlos IV, quien continuó la política iniciada por su padre de reformas favorables para la Isla.

Su padre fue Francisco Varela Pérez, un militar español que había sido destinado al Regimiento de Fijos de Infantería de La Habana, Su madre, María Josefa Morales Medina era cubana, nacida en Santiago de Cuba en el seno de una familia de militares españoles. No existen en realidad muchos datos en torno a esta primera etapa de su infancia y los que se tienen son bastante confusos, plantea José A Piqueras. (2007. Págs. 17/18)

Rogelio A. de la Torre en la “Introducción” de *Cartas a Elpidio* se refiere a los primeros años de la vida de Varela:

Después de la muerte de su madre [María Josefa Morales Medina], pasó la mayor parte de su niñez con sus abuelos maternos en la ciudad de San Agustín, en la Florida, que entonces estaba bajo el dominio de España. A pesar de que su abuelo [Bartolomé Morales Ramírez] era el coronel que estaba al frente de la plaza en aquel

lugar, y de que su padre [Francisco Varela Pérez] era capitán del ejército, cuando le preguntaron si estaba listo para iniciar una carrera militar, contestó que él quería ser soldado de Jesucristo, porque su designio no era ‘matar hombres, sino salvar almas’. (Torre. 1996. “Introducción General”, en *Cartas a Elpidio* de Félix Varela. Págs. 10-11)

Luego de residir con su abuelo materno desde 1791 en la Florida, regresa a La Habana en 1801 y matricula en el Real y Conciliar Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio y en 1804 comienza simultáneamente con los del Seminario, sus estudios universitarios en la Real y Pontificia Universidad de San Gerónimo de La Habana. (Torres-Cuevas. 2001 “Cronología”, en *Obras Completas*. V. I. [s.p.]

En esta etapa de su vida –como ya señalamos- existen entre sus biógrafos algunas discrepancias que, si bien no son fundamentales en cuanto a los objetivos de esta investigación, resultan interesantes. Al respecto y sobre la estancia de Varela en la Florida, el investigador José Antonio Piqueras -quien considera que la información más documentada y precisa sobre Varela es la de Manuel de Céspedes García Menocal- pone en duda la fecha en que llega a la Florida y señala que no fue en 1791, sino entre 1796 y 1797, luego de morir su padre y se refiere a la influencia que ejerce en su formación religiosa durante esta etapa el sacerdote irlandés Miguel O’Reilly, educado en Salamanca y párroco de la plaza y del regimiento al que pertenecía su abuelo y plantea además al explicar la inclinación religiosa de Varela lo siguiente:

Tampoco debe ser indiferente la situación familiar y patrimonial: huérfano desde 1796, una madrastra viuda, tres medio hermanos cuya madre reclama derechos de herencia para ellos, al menos una tía soltera a cargo de su abuelo y otra tía religiosa carmelita; todo ello no podía ser indiferente cuando en 1801 Félix se decide a seguir la carrera eclesiástica, que le posibilita una vida de estudio,

en lugar de inclinarse por la tradición familiar de las armas.
(Piqueras. 2007. Pág. 18-19).

Durante el periodo en que Varela retorna, llegan a Cuba en 1800 dos personalidades provenientes de España: el sacerdote Espada y Landa, a quien el Papa nombra obispo de La Habana, y Salvador de Muro y Salazar, Marqués de Someruelos, el que es enviado como gobernador y Capitán general de la Isla. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas. t. I.* [s.p.]

Ambos habrían de ejercer una gran influencia en el devenir de la nación cubana; el primero en la formación y desarrollo de las ideas filosóficas de Varela y de la sociedad habanera y cubana en general, y el segundo por su gobierno de mano dura que puso fin a la etapa de bonanza anterior y durante el cual, se produjeron dos de las primeras conspiraciones que fueron muestra del incipiente inicio de una etapa de rebeldía nacional. (Carlos y Manuel Márquez Sterling. 1996. Pág. 59).

En 1807 a su regreso a Cuba, Varela obtiene el grado de Licenciado en Filosofía en la Universidad de San Gerónimo de La Habana y en 1808 termina sus estudios de teología en el Seminario, obtiene en la Universidad el grado de Bachiller en Teología y pasa a ofrecer servicios religiosos en el monasterio de Santa Catalina. Funda, también en ese año, la primera Sociedad Filarmónica de La Habana. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas. V. I.* [s.p.]

Durante su etapa en el Seminario, Varela recibe clases de figuras preclaras de la intelectualidad cubana, quienes, además, estaban muy ligadas al obispo Juan José Díaz de Espada y Landa. Una de ellas fue José Agustín Caballero, el intelectual más destacado de la época e iniciador de las reformas en el plan de enseñanza que Varela posteriormente amplía, quien fue su profesor de lógica, metafísica y sagradas escrituras. Otro de sus destacados profesores lo fue Juan Bernardo O’Gaban, provisor y vicario

general de La Habana y elegido Diputado a Cortes en 1811 por Santiago de Cuba, quien le dio clases de ética y física. (Piqueras. 2007. Pág. 20)

“Varela fue ordenado sacerdote en la ciudad de La Habana, cuando tenía sólo veintitrés años.” Estudiante brillante, conocimiento de las literaturas clásicas, hablaba de forma fluida y elegante el latín, tocaba el violín y había escrito, ya con esa edad, algunas obras de teatro para los estudiantes. (Torre. 1996. “Introducción General”, en *Cartas a Elpidio* de Félix Varela. Pág. 11)

En 1812, el Padre Varela fue nombrado en la importante posición de Profesor de Filosofía del Colegio-Seminario de “San Carlos y San Ambrosio” de La Habana. Como profesor, introdujo un gran número de cambios y de innovaciones en sus clases que acabó modernizando el concepto de la enseñanza en toda Cuba. (Torre. 1996. “Introducción General”, en *Cartas a Elpidio* de Félix Varela. Pág. 11)

Entre 1812 a 1816 se dedica por completo a su labor apostólica y profesoral en el Seminario San Carlos. Publica en esta etapa su primer trabajo filosófico *Propositiones variae ad Tyronum exercitationum*, los cuatro tomos de *Instituciones de filosofía ecléctica*, *Resumen de las doctrinas metafísicas y morales* enseñadas en el Seminario de San Carlos y *Doctrinas físicas* que exponen veinte alumnos de la clase de filosofía como conclusión del trienio y un nuevo *Elenco* para sus clases. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]

Al valorar la influencia de las ideas filosóficas de Varela en la juventud cubana a través de su labor educativa y el papel que jugó en el desarrollo del pensamiento filosófico, Enrique José Varona argumenta lo siguiente:

En la cátedra de Varela se inició la juventud cubana en el estudio de la verdadera filosofía. Inmediata o mediatamente de ella irradió el notable movimiento intelectual que caracteriza los años subsecuentes, en los cuales ya Cuba toma una parte directa en la gran contienda en que estaba empeñado el campo filosófico. Su voz puede haber sido apagada por la distancia, pero es un hecho innegable que así como se discutían públicamente entre nosotros los mismos problemas que simultáneamente se debatían en Europa, así también alguna vez el juicio y la doctrina de nuestros sabios se anticipó a los que después han obtenido la sanción de la mayoría docta en el viejo mundo. Este fue el caso, todos lo conoceis, de la impugnación del eclecticismo francés por el insigne de la Luz, en la época de su más brillante esplendor. (Varona. 1949. Pág. 35. www.filosofia.org/hem/dep/rct/n04p035.htm. Recuperado 4/10/2016)

Enrique José Varona se refiere al final de la cita anterior a José de la Luz y Caballero. Las ideas de ambos –Luz y Varela- se consideran pilares en la formación y desarrollo del sentido de nacionalidad cubana. Ellos, junto al propio Enrique José Varona y José Martí fueron conformando en una línea ascendente -que inicia en la segunda mitad del siglo XIX, José Agustín Caballero- el pensamiento filosófico en Cuba. (*Vid. supra*. Págs. 77-80) Y, el propio Varona se refiere a ese vínculo entre Varela y Luz y Caballero cuando dice: “Él [se refiere a Luz] coronó la obra de Varela y si hubo mucho de común entre sus doctrinas [...]” ((Varona. 1949. Pág. 36. www.filosofia.org/hem/dep/rct/n04p035.htm. Recuperado 4/10/2016)

Por su parte, Jorge Mañach, al valorar el papel de Varela en los cambios que se producen en el pensamiento filosófico educativo en Cuba durante este periodo, dice: “Pero la decisiva liberación de la enseñanza y la iniciación de la curiosidad filosófica en Cuba se debieron, curiosamente, a otro presbítero, el P. Félix Varela, estimulado por

otro obispo, Espada y Landa. Con Varela, el criticismo racionalista, de raíz cartesiana, adelanta un paso más.” (Mañach.1932.www.filosofia.org/ave/001/a280.htm. Recuperado: 9/10/2016. 6:30 p.m.)

En 1817 Varela ingresa a la Real Sociedad Económica de Amigos del País, donde pronuncia su discurso de ingreso titulado *Influencia de la ideología en la sociedad y medios de rectificar este ramo* y en 1818 publica *Lección Preliminar* y los tomos I y II de *Lecciones de filosofía*. En 1819 publica *Miscelánea filosófica* y los tomos III y IV de *Lecciones de filosofía*. Ya en 1821, a propuesta del obispo Espada, asume la recién creada cátedra de Constitución en el Seminario San Carlos y publica su última obra en La Habana *Observaciones sobre la Constitución política de la monarquía española*. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]

Durante esta etapa en la que Varela ejerce una destacada labor como maestro en el Seminario San Carlos, el obispo Espada lo incentiva a presentarse a oposición para cubrir la cátedra de Constitución y ya en ella, escribe lo que se considera el primer texto de Derecho constitucional latinoamericano. Al referirse a éste, Rogelio A. de la Torre dice lo siguiente:

En 1820, al restaurarse la Constitución española de 1812, se creó en el Seminario [San Carlos] la cátedra de Constitución, y el Padre Varela fue prácticamente forzado por el obispo Espada a presentarse a las oposiciones para cubrirla. Ganó la cátedra, como era de esperarse, e inmediatamente publicó su obra **Observaciones sobre la Constitución Política de la Monarquía Española**, que fue el primer texto de Derecho Constitucional escrito en toda Latinoamérica. Este libro contiene no sólo un lúcido comentario sobre el texto constitucional, sino también una brillante defensa de la libertad y de los derechos humanos. (Torre. 1996. Pág. 12-13)

Este hecho, sin duda, sentó las bases para que un año después -en 1821-Varela fuera seleccionado como Diputado de Cuba a las Cortes españolas.

Cintio Vitier al valorar los puntos fundamentales de esta obra donde se observa el desarrollo de las ideas de Varela desde el punto de vista filosófico y político, dice lo siguiente:

El liberalismo individualista, nutrido de las ideas de la Enciclopedia, el jusnaturalismo, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de la Revolución francesa, a su vez influida por la Declaración de Independencia norteamericana, invade estas páginas del padre Varela [se refiere a *Observaciones sobre la Constitución política de la monarquía española*], testimonio de las fervientes lecciones que trascendieron de las aulas del Seminario al instinto del/ pueblo habanero agolpado en sus ventanas, atraído por la gravitación de esa “fuerza moral irresistible” encarnada en aquel frágil y apostólico hombrecillo [se refiere a Varela], que resumía así sus categóricas conclusiones:

“Una sociedad en que los derechos individuales son respetados, es una sociedad de hombre libres, y ésta, ¿de quién podrá ser esclava, teniendo en sí una fuerza moral irresistible, por la unidad de opinión, y una fuerza física, no menos formidable, por el denuedo con que cada uno de sus miembros se presta a la defensa de su patria?” (Vitier. 2002. Págs. 19-20)

Vitier analiza el concepto de “patria” que Varela utiliza en las conclusiones de *Observaciones sobre la Constitución política de la monarquía española* y observa que aún el sentido que esta palabra tiene no implica la independencia de España que posteriormente va a alcanzar, pero ya germina en ella, desde el punto de vista semántico, la semilla de la *libertad*. En su análisis, Vitier plantea:

Vocero de la revolución liberal burguesa, cuando Varela habla aquí de “patria” está pensando todavía en la posibilidad de una España “regenerada”. Es significativo, sin embargo, que al despedirse públicamente de sus conciudadanos para ir a ejercer el cargo de diputado en las Cortes de 1822-23, después de copiar el artículo 6 de la Constitución (“El amor a la patria es una de las principales obligaciones de los españoles”) y asegurar que su corazón lo juró antes que sus labios, declare: “*Un hijo de la libertad, un alma americana, desconoce el miedo*”, con lo que ya da por supuesta esa identificación entre América y la libertad que será una de las bases del pensamiento martiano. (Vitier. 2002. Pág. 20)

El historiador y ensayista cubano Rafael Rojas, al referirse también a esta obra de Varela, dice lo siguiente:

El centro de aquellos comentarios a la Constitución de Cádiz de 1812 era el concepto de *soberanía*, cuya interpretación Varela tomaba directamente de una *Proclama a los habitantes de Galicia* del 3 de marzo de 1820, escrita por el militar y político gallego – aunque nacido en Santa Fe, Nueva Granada- Pedro Agar y Bustillo [...]

Glosando el *Diario de las Cortes* de Cádiz, entre 1810 y 1812, Varela reconstruía la argumentación de los constituyentes sobre el artículo tercero, que rezaba: “la soberanía reside esencialmente en la nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales”. A su entender, dicha expresión debía ser interpretada, en concordancia con las Sagradas Escrituras [...] Al residir la soberanía “esencialmente” en

la nación, ésta ostentaba el “primer poder y el origen de los demás”. La autoridad pasaba, pues, de Dios a la nación y de ésta al Rey, quien, como gobernante, dice Varela, “no tiene derecho a serlo por naturaleza”, sino que “es constituido por elección o por consentimiento de la sociedad”. (Rojas. 2009. Pág. 81)

En estas ideas en torno a la soberanía y al derecho de gobierno que Varela realiza en sus *Observaciones sobre la constitución política de la monarquía española*, en 1820 - ver Félix Varela: *Escritos políticos*-, y a las cuales, hace referencia el historiador Rojas, se pone de manifiesto el sentido que, desde el punto de vista político, tiene para Varela el llamado *derecho natural*. El Rey no tiene derecho a gobernar por “naturaleza”, sino por “consentimiento de la sociedad”, con lo que otorga un carácter democrático a la forma de gobierno que se basa en el derecho a gobernar “por elección”.

Al continuar analizando las propuestas de cambio que Varela hace a la Constitución de Cádiz, Rojas plantea: “Varela proponía introducir la noción de un cuarto poder, distinto del ejecutivo, el legislativo y el judicial, al que llamaba ‘poder municipal’” (Rojas. 2009. Pág. 83) El historiador y ensayista cubano concluye su análisis de esta obra señalando:

En estos comentarios de 1820, Félix Varela bordeaba los límites políticos de la Constitución de Cádiz de 1812. Dos años después, instalado en Madrid como representante habanero a las nuevas Cortes, Varela se daría a la tarea de proponer reformas a dicha Constitución que facilitarían el autogobierno de los reinos, provincias y municipios de Ultramar. (Rojas. 2009. Pág. 84)

Durante esta etapa, la Real Sociedad Patriótica de Amigos del País lo nombra Curador de las escuelas de La Habana, lo que demuestra que ya en este momento Varela

ejercía un destacado rol en la educación en Cuba. Refiriéndose a esto, Rogelio A. de la Torre plantea en la “Introducción General” de *Cartas a Elpidio*:

La Real Sociedad Patriótica de Amigos del País obtuvo, en 1817, el nombramiento de Varela como Curador de todas las escuelas de La Habana. Desde esta posición, fundó escuelas de todo tipo y en todos los niveles, y defendió el entonces extraño principio de que las mujeres también deberían adquirir una buena educación.

El impacto del Padre Varela en la ascensión de Cuba por el camino de la educación fue tan decisivo y profundo, que ha sido llamado “el Sócrates hispanoamericano” y “el regenerador del pensamiento cubano”. Sin embargo, el epíteto que se ha impuesto es el que le dio uno de sus discípulos preferidos, José de la Luz y Caballero. Hablando a nombre de toda una generación de jóvenes cubanos, José de la Luz dijo que el Padre Varela había sido “el primero que nos enseñó a pensar”. (Torre. 1996. Pág. 12)

Refiriéndose a este epíteto de José de la Luz y Caballero -con el que hasta el presente se reconoce el papel fundamental que Varela tuvo en la educación de los cubanos-, Roberto Jesús Quiñones Haces en su artículo “El primero que nos enseñó a pensar”, del lunes 25 de febrero de 2013, publicado en *Cubanet* dice: “Sobre él [se refiere a Varela] escribió José de la Luz y Caballero en la Gaceta de Puerto Príncipe, el 20 de abril de 1840: “Mientras se piense en Cuba, se pensará con afecto y veneración en el primero que nos enseñó a pensar”. (www.cubanet.org/el-primero-que-nos-enseno-a-pensar/. Recuperado: 1/08/2016)

Al referirse a la labor de Varela en su cátedra en el Seminario San Carlos, Raimundo Lazo en su “Epílogo” a *Cartas a Elpidio* de Varela comenta:

La segunda década del siglo XIX, época del magisterio de Varela desde su cátedra del seminario de San Carlos de La Habana, es el momento nuclear de esa gran transformación histórica en la que tanto influye el joven maestro con sus escritos y, sobre todo, con el ejemplo vivo de su pensamiento y de su conducta, en los que se asociaban la sabiduría, la prudencia y la austeridad. Esta década merece ser denominada como la época de Varela. Arrancado después de Cuba, por servirla con tanto fervor perseverancia como desinterés; separado física, pero no espiritualmente de su patria por el despotismo colonial español, su obra fecunda quedó hecha en esos diez años decisivos. (Lazo. 1996. “Epílogo”, en *Cartas a Elpidio* de Félix Varela. Pág. IV)

Al referirse también a la labor de Varela en este periodo, José Antonio Piqueras plantea lo siguiente:

Entre 1813 y 1820 Varela se revela como un notable pedagogo. De un lado madura el método filosófico apuntado en los años anteriores, abrazando la filosofía ecléctica o *lectiva*, esto es, prescinde de seguir una escuela dogmática y abre el pensamiento a diversas corrientes. En segundo término, asume la perspectiva cartesiana que privilegia la reflexión y la deducción: el *primero pensar*, que tan honda huella dejó en sus discípulos. En tercer lugar, aboga por la lógica empírica y la experiencia, por la utilidad de los conocimientos y los métodos. (Piqueras. 2007. Pág. 26)

2.1.2. Segunda etapa: (1821-1823) Etapa española.

El 28 de abril de 1821 parte a España como Diputado a las Cortes españolas y llega a Madrid el 12 de julio, donde publica luego, la segunda edición de *Miscelánea filosófica*. Sin embargo, y a pesar de haber sido enviado para participar en las Cortes, no puede tomar asiento como Diputado por haber sido invalidada su elección. Debe esperar entonces hasta el siguiente año, cuando es nuevamente elegido y toma posesión como Diputado a Cortes por La Habana del Parlamento español, el 3 de octubre de 1822. En este año elabora el proyecto y memoria para la abolición de la esclavitud en Cuba, aunque no llega a presentarlo en las Cortes. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]) Este proyecto donde se plantea ya la abolición de la esclavitud es una muestra del pensamiento avanzando de Varela en cuanto al derecho de libertad de todos los seres humanos. Pasarán muchos años antes de que en Cuba la esclavitud sea abolida y no es hasta 1880 en que: “Esta aborrecida institución [se refiere a la esclavitud] fue derogada por ley de 13 de febrero de 1880.” (Márquez Sterling. 1996. Pág.119)

Rafael Rojas en su obra *Las repúblicas de aire*, al referirse a la labor de Félix Varela en las Cortes españolas, plantea lo siguiente:

Dos de las reformas propuestas por Varela a las Cortes fueron el proyecto de *Decreto sobre la abolición de la esclavitud en la isla de Cuba y sobre los medios de evitar los daños que pueden ocasionarse a la población blanca y a la agricultura*, presentado en el otoño de 1822, y el *Proyecto de gobierno autonómico para las provincias de Ultramar*, presentado en febrero de 1823. (Rojas. 2009. Pág. 84)

Cintio Vitier analiza también los Proyectos presentados en las Cortes por Varela sobre la abolición de la esclavitud y sobre el gobierno autonómico, y se refiere a la postura anticolonialista que reflejan ambos textos y que posteriormente, Martí va también a propugnar. En su análisis, Vitier señala: “En las Cortes el Padre Varela presentó una Memoria para la abolición de la esclavitud y un Proyecto de gobierno autonómico (del que había sido precursor el redactado por su maestro Caballero en 1811). La primera es del mayor interés, porque esboza ya la radical actitud anticolonialista que desarrollara Martí.” (Vitier. 2002. Pág. 20)

Sobre el *Proyecto de gobierno autonómico*, Rafael Rojas analiza que el mismo tiene su origen en la obra *Del espíritu de las leyes* de Montesquieu, a partir de la cual, Varela propone el autogobierno autonómico de las provincias de Ultramar. (Rojas. 2009. Pág. 84) Al referirse a dicho Proyecto, Rojas dice lo siguiente:

El proyecto de reforma de Varela que –aunque escrito en la primavera de 1822, fue retrasado casi un año para su presentación y, naturalmente, nunca fue debatido ni aprobado, debido a la disolución de las Cortes en 1823- consistía en tres medidas concretas para reforzar la autoridad de los ayuntamientos y las diputaciones provinciales: 1) incrementar el número de los municipios, estableciendo un ayuntamiento por cada veinticinco casas; 2) conceder a las diputaciones provinciales el status jurídico de cuerpos consultivos, y 3) aumentar la cantidad de los diputados provinciales [...] En la fundamentación de su proyecto, Varela no llegaba a proponer el carácter representativo del poder municipal o provincial, pero sí advertía que, de no reforzarse las instituciones locales o regionales, la representación nacional no sería suficiente para contener el despotismo de la burocracia peninsular [...]

Las reformas propuestas por Varela, y respaldadas en Madrid por los diputados Pablo Santafé, Leonardo Santos Suárez, José/ Meléndez, Manuel Vismanos, Ramón Luis Escovedo y José María

Quiñones, profundizaban el concepto de autonomía provincial y local de Miguel Ramos Arizpe y otros liberales gaditanos y del Trienio Liberal, el cual [...] influyó decisivamente en el tránsito al federalismo republicano en México. (Rojas. 2009. Págs. 85-86)

Sobre la labor que Varela desarrolla como Diputado en las Cortes, Rogelio A. de la Torre destaca lo siguiente:

Durante el corto tiempo que ocupó esta destacada posición, ganó fama de ser el más activo de todos los Diputados, y se distinguió por el apoyo que siempre le dio a las ideas más progresistas. Tres de los proyectos que preparó para presentarlos a las Cortes se destacan de manera primordial. Ellos son: su proyecto para conceder absoluta autonomía para Cuba y Puerto Rico; su dictamen a favor de entablar conversaciones con las nuevas naciones suramericanas y, si era preciso, hasta reconocer la independencia que de hecho ya las mismas habían obtenido; y su otro, y aún más trascendental proyecto, declarando la liberación de los esclavos y la abolición de la esclavitud en la isla de Cuba, casi cuarenta años antes de que Lincoln lo hiciera en los Estados Unidos. (Torre. 1996. Pág. 13)

Al Fernando VII disolver las Cortes de Cadiz y condenar a muerte a aquellos diputados que votaron la incapacidad del rey, Varela tiene que huir y escapa a Gibraltar, para posteriormente marchar a Estados Unidos. “Había llegado reformista a Cadiz. Llegó revolucionario a Filadelfia y Nueva York, donde editó de 1824 a 1826 *El Habanero*, primera publicación regular de prédica revolucionaria escrita por un cubano.” (Vitier. 2002. Págs. 21-22)

La estancia de Varela en España es de solo dos años, ya que en 1823 se refugia en Gibraltar. Sobre las causas que provocan su salida, Torres-Cuevas plantea:

Firma el 11 de junio [de 1823], con otros diputados, la invalidación del Rey. Ante la caída del régimen Constitucional [en España] se refugia en Gibraltar junto con los otros dos diputados cubanos, Tomás Gener y Leonardo Santos Suárez, condenados a muerte por el nuevo régimen absolutista. El 15 de diciembre llegan a Nueva York. Tenía 35 años de edad. No volverá a ver su tierra natal. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]

A partir de este momento, vivirá en Estados Unidos el resto de su vida y no volverá nunca a Cuba. Pero, aún en el destierro, Varela no olvidó a su patria, a la que dedicó todos sus esfuerzos.

2.1.3. Tercera etapa: (1823-1827) Etapa política

José Antonio Piqueras al analizar las etapas en que divide la trayectoria de Varela, señala ésta (de 1823 a 1827) como la más comprometida en términos políticos por su intenso activismo ideológico y propagandístico. (*Vid. supra*. Pág. 87)

Por su parte, el investigador Raimundo Lazo plantea lo siguiente:

Establecido [Varela] definitivamente en los Estados Unidos desde 1823, al dispersar el despotismo ilustrado de Fernando VII a los diputados de las Cortes españolas, entre los cuales, como

representante de Cuba, se contaba Varela, la dirección espiritual del pueblo cubano tiene que pasar a manos de otros hombres que vivían en la Isla [Saco, Luz y Caballero, Del Monte, entre otros]. Pero desde el destierro, que para él no iba a tener fin, continúa ejerciendo una suave y benéfica influencia lejana, y su patriotismo se perfecciona y enardece. En él, viviendo en tierras norteamericanas, el patriota y el sacerdote católico de noble ortodoxia, de conciencia clarísima, cumplen con escrupulosidad su elevada misión espiritual. (Lazo. 1996. “Epílogo”, en *Cartas a Elpidio* de Félix Varela. Pág. IV-V)

Ya en Estados Unidos, Varela se traslada en 1824 de Nueva York a Filadelfia, ciudad donde inicia la publicación de *El Habanero*, periódico independentista desde el cual, ejerce una labor política en favor de la independencia de Cuba, pero también científica y literaria y hace la segunda edición de sus *Lecciones de Filosofía*. Retorna luego a Nueva York donde el obispo Connolly le autoriza a ejercer su labor sacerdotal. Allí, además, se reúne con sus discípulos cubanos liberales y antiabsolutistas, entre los que se encuentra José Antonio Saco. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]

Sobre las publicaciones que para esta fecha Varela realiza, Rafael Rojas dice lo siguiente:

Al año siguiente [se refiere a 1824], residiendo ya en Filadelfia, Varela publica en la editorial de Stavely la segunda edición de sus *Lecciones de filosofía* (1824), en las que defendía una idea del “entendimiento humano” a partir de Locke y Condillac, y los tres primeros números de *El Habanero*, una revista política, científica y literaria, redactada íntegramente por el sacerdote cubano. (Rojas. 2009. Págs. 131-132)

Con relación a *El Habanero*, Cintio Vitier analiza como en las páginas de este periódico se puede observar la radicalización de las ideas independentistas de Varela:

En *El Habanero*, que entraba clandestinamente a la isla, hallamos los mismos argumentos liberales de la Cátedra de Constitución, ahora puestos al servicio de la idea de la independencia, porque Varela ha comprendido la absoluta incompatibilidad de intereses de España y Cuba, ha radicalizado su posición anticolonialista y ha cobrado plena conciencia de la vocación libertaria americana. (Vitier. 2002. Pág. 22)

Durante este periodo, Varela se relaciona con algunas personalidades de países latinoamericanos, cuyos ideales políticos y filosóficos coincidían con los suyos. Rafael Rojas se refiere a la editorial Stavely -donde se hace la segunda edición de sus *Lecciones de filosofía*, y una de las impresoras que en Filadelfia se interesaba por la temática hispanoamericana- y en la cual, el ecuatoriano Vicente Rocafuerte y otros intelectuales de la época, entre ellos Varela, habían establecido contacto. Al referirse a ello, Rojas plantea:

Otro de los impresores de Filadelfia que se interesó en el tema hispanoamericano fue el católico irlandés William Stavely [...] Durante décadas, Stavely publicó, en su imprenta del número 70 de Third Street, múltiples libros católicos, como los “reportes pastorales” de la Iglesia de la Epifanía, y varios textos de historia natural. Cuando el padre Félix Varela llega a Estados Unidos, en diciembre de 1823, entra muy pronto en contacto con Stavely, probablemente no por la vía de Rocafuerte, sino por la de sus contactos con la comunidad católica de Nueva York y el respaldo del obispo de La Habana, Juan José Díaz de Espada y Landa, y del

recién nombrado obispo de Nueva York, el francés Jean Dubois, quien intentaba relacionarse con la cada vez más creciente colonia irlandesa. (Rojas. 2009. Pág. 131)

Es conveniente tomar en consideración que para esta fecha existía en Filadelfia una colonia hispanoamericana, cuyos integrantes habían establecido relaciones de carácter intelectual y político años antes en Cuba. Al referirse a este hecho, Rafael Rojas plantea en su obra *Las repúblicas de aire* lo siguiente:

En las citadas memorias *Un americano libre* (1843), Rocafuerte [se refiere al ecuatoriano Vicente Rocafuerte] contó la llegada a Filadelfia de los republicanos de su generación. Hasta 1822, su biografía era muy parecida a la de Mier [se refiere al mexicano Fray Servando Teresa de Mier], Varela y Vidaurre [se refiere al chileno José Antonio Vidaurre Garretón] [...] Pero la instalación en aquellas ciudades de Estados Unidos había sido fraguada en La Habana, un año antes, donde coincidieron, por lo menos, tres de ellos, Mier, Varela y Heredia [se refiere al poeta cubano José María Heredia], y donde, a través del poeta argentino José Antonio Miralla y el político colombiano José Fernández Madrid, se habían relacionado con una sociedad secreta que conspiraba a favor de Bolívar y la independencia hispanoamericana. (Rojas. 2009. Pág. 126)

Al referirse a la influencia que estas ideas independentistas tuvieron en el contexto cubano durante esta etapa, los historiadores Carlos y Manuel Márquez Sterling señalan lo siguiente:

Las ideas de la independencia, o como entonces se denominaba, la idea separatista, empezaba a mostrarse en la etapa del mando de Vives [se refiere al general Francisco Dionisio Vives, quien inicia su mandato en Cuba en 1823]. La Isla se hallaba en un periodo de propaganda y de conspiraciones, más que de acciones y revueltas. Por esta época había muchas sociedades secretas en Europa: los *francmasones*, los *Ritos de Escocia y de York*, los *carbonarios*, *comuneros* y *anilleros*, cuyas doctrinas llegaron hasta Cuba. En toda la Isla había gran número de sociedades similares relacionadas más o menos con los patriotas del continente.

La más notable de estas conspiraciones, por su organización y por haber sido la primera que se descubrió, fue la denominada *Rayos y Soles de Bolívar*. (Márquez Sterling. 1996. Pág. 61)

Entre los que participaron en esta conspiración se encuentra el poeta José María Heredia. Sobre él, Márquez Sterling dice: “José María Heredia: El gran poeta nacional, fundador del romanticismo, tomó parte en ‘los Rayos y Soles’.” (Márquez Sterling. 1996. Pág. 61)

Al referirse a los últimos números de *El Habanero*, Rafael Rojas hace mención a la amistad existente entre ambos cubanos –Varela y Heredia- y a la participación de este último en la conspiración de *Soles y Rayos de Bolívar*:

Los últimos números de *El Habanero* aparecieron cuando Varela se había trasladado de Filadelfia a Nueva York. Sin embargo, el sacerdote cubano mantuvo por algún tiempo más la colaboración con Stavelly, ya que la novela histórica *Jicotencal*, la primera del género en Hispanoamérica, fue editada, a instancias de Varela, en esa imprenta en 1826. La novela cuya autoría ha sido atribuida al propio Varela y, sobre todo, al poeta cubano José María Heredia,

quien también se había exiliado por su implicación en la conjura masónica “Soles y Rayos de Bolívar” [...] (Rojas. 2009. Pág. 134)

Y en el párrafo siguiente, Rojas continúa refiriéndose a esta amistad entre ambos cubanos con el ecuatoriano Vicente Rocafuerte:

Las redes afectivas y políticas de Rocafuerte y Varela son perceptibles en la articulación de aquel centro difusor de ideas republicanas. El poeta Heredia, autor de la *Oda al Niágara* y el *Himno del desterrado*, amigo de ambos, pasó todo 1824 y la primera mitad de 1825 en Nueva York y realizó, por lo menos, una visita a Varela en Filadelfia en abril del 24. (Rojas. 209. Pág. 134)

Estas “redes afectivas y políticas”, como le llama Rojas, demuestran que Varela abogó siempre por las ideas independentistas con relación a Cuba y que estas ideas estaban presentes en todo el contexto geopolítico hispanoamericano.

En 1825, Varela recibe propuestas de diferentes sectores anexionistas que buscan la anexión de Cuba a Estados Unidos y pese al intento de asesinato realizado por el “Tuerto Morejón”, mayor de la policía habanera, enviado desde La Habana, no cambia en absoluto sus ideales y continúa siempre siendo partidario de la independencia absoluta y sólo lograda por el pueblo cubano. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]

Así, entre 1825 y 1829 Varela prosigue su labor independentista y cultural a través del periódico *El Habanero* y, junto a un grupo notable de cubanos, busca crear una ciencia y una cultura cubanas: traduce y coloca notas al *Manual de práctica parlamentaria* de Thomas Jefferson y los *Elementos de química aplicada a la*

agricultura de Humphrey Davy, mientras José Antonio Saco traduce el *Tratado de derecho* de Heinecio y se traslada a La Habana con las tres obras. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]

Desde las páginas del periódico *El Habanero* abogó por la independencia política de Cuba. “En esta publicación afirmó, entre otras cosas, que quería ver a Cuba ‘tan libre en lo político como lo es en la naturaleza’, y se declaró abiertamente a favor de la independencia de Cuba, para lograr la cual trabajó intensamente.” (Torre. 1996. Pág. 13)

2.1.4. Cuarta etapa: (1827-1853) Etapa moralizante

Al referirse a su cuarta y última etapa que abarca desde 1827 hasta su muerte, José Antonio Piqueras plantea que a partir de 1827 Varela se dedica por más de dos décadas al “ejercicio del sacerdocio y la moralización entre inmigrantes irlandeses, para retirarse sus últimos años a Florida, en donde fallece en 1853.” (*Vid. Supra*, Pág. 88)

Sin embargo, cuando se analiza la trayectoria de Félix Varela se observa que en ella se fusionan en una simbiosis admirable el sacerdote, el maestro, el filósofo y el patriota y, aunque de acuerdo al contexto y circunstancias, muestra especial atención a una de ellas en cada etapa de su vida, ninguna de estas facetas flaquea. Por el contrario, todas marchan de la mano en aras de sus ideales moralizantes e independentistas a través de toda su vida.

En 1827, Varela realiza la tercera edición de su *Miscelánea filosófica* y en 1828, publica la tercera edición de sus *Lecciones de filosofía*. En ese mismo año comienza a editar junto a Saco, el periódico *El Mensajero semanal* (Torres-Cuevas. 2001.

“Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]), cuya intención era continuar incentivando en los cubanos los ideales de independencia. En este sentido, imprime en Filadelfia las *Poesías* de Manuel de Zequeira y Arango (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]), quien cantó en sus versos a la flora y la fauna cubanas y está considerado, junto a Rubalcaba, los primeros representantes de la lírica cubana.

La labor de Varela a favor del desarrollo de la conciencia nacional cubana fue extraordinaria. Al valorar la misma Rogelio A. Torre señala:

Después de sus primeros años en Nueva York, el trabajo de Varela en la formación de la cultura y la nacionalidad cubana estaba casi terminado. Había realizado las más grandes/ transformaciones en el área de la educación. Había hecho duraderos esfuerzos en el área de la buena música. Había dirigido la atención de los estudiosos hacia la poesía de los mejores poetas cubanos: Manuel de Zequeira, cuyos poemas publicó, y José María Heredia y Miguel Teurbe Tolón, con quienes se reunía en los primeros años en los Estados Unidos para trabajar por la independencia de Cuba. Con todas estas actividades, Varela había elevado la cultura de la Patria, a la par que le daba un verdadero acento cubano. En el campo de la política, había creado, alimentado y unificado los sentimientos de amor por la libertad, y el deseo de independencia entre los cubanos. Y con su incansable actividad y su ejemplo de constante sacrificio por su Patria, había completado la creación de la conciencia nacional cubana. (Torre. 1996. Pág. 14-15)

Unida a esa incansable labor en pro de la cultura e independencia de Cuba, Varela continúa sus tareas sacerdotales. En 1828 es nombrado párroco de la Iglesia de Cristo en Nueva York, donde no olvida su vocación de maestro y crea una escuela para niños

y en 1829 es nombrado Vicario General de Nueva York y representa a su diócesis en el Primer Concilio Provincial de Baltimore. En este mismo año se niega a hacerse ciudadano norteamericano. En 1830 tiene que enfrentar por un lado, los ataques de los protestantes norteamericanos, sobre lo cual escribe *The Protestant's abridger and annotator*, y por otro, la amplia intriga que contra él desarrolla el cardenal Albini en el Vaticano y el embajador español en Estados Unidos, Francisco Tacón. (Torres-Cuevas. 2001. "Cronología", en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]

En 1832 comienza a colaborar con la *Revista Bimestre Cubana* dirigida por José Antonio Saco, pero el exceso de trabajo y luchas, unido a la inclemencia del clima hace que se agraven sus crisis de asma. En 1833 se le propone regresar a Cuba, pero él rechaza el perdón que le otorga la Corona española, al considerar que no había nada criminal en su acción constitucional. (Torres-Cuevas. 2001. "Cronología", en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]

En 1835 sale a la luz el primer tomo de *Cartas a Elpidio*, la que se considera su más importante obra filosófica, cuyo propósito era llevar a la juventud cubana temas éticos y patrióticos. Pero, la obra fue recibida con frialdad por la sociedad habanera de la época. En este año continúa su polémica con los protestantes y funda un asilo para huérfanos.

En 1836 inaugura la Iglesia de la Transfiguración, situada en Chamber street, en Nueva York, luego de la destrucción de la Iglesia de Cristo. (Torres-Cuevas. 2001. "Cronología", en *Obras Completas*. T.I. [s.p.] Hoy en día la Iglesia de la Transfiguración está situada en el Barrio Chino de Nueva York, lugar donde antes vivían inmigrantes irlandeses con los que Varela convivió y ayudó espiritual y materialmente desde su labor pastoral. Esta iglesia -cuyas imágenes pertenecientes al culto católico tienen ojos rasgados típicos de los asiáticos y que tuve la oportunidad de visitar y conversar con uno de sus sacerdotes en agosto de 2015- se encuentra actualmente dirigida por sacerdotes de origen chino los que offician misas en mandarín, cantonés e inglés. En la iglesia se conservan documentos de la época y a la entrada hay

una estatua y una tarja a la memoria de Félix Varela, cuya presencia aquí resulta una muestra de que sus ideas traspasaron tiempo, espacio, lenguas y culturas y continúan vigentes hoy, en el siglo XXI, en la legendaria cultura asiática en el mismo corazón de Estados Unidos.

En 1838 Varela publica el segundo tomo de *Cartas a Elpidio*, que tuvo una fría acogida; por este motivo desiste de continuar y el tercer tomo no llega nunca a ver la luz. Logra estructurar en 1840 la primera sociedad de católicos temperantes en Estados Unidos: la New York Catholic Temperance Association. En 1841 el Colegio Seminario de Santa María de Baltimore le confiere el grado de Doctor en Teología; realiza la quinta y última edición de *Lecciones de filosofía* y lleva a cabo, junto con Charles Constantine Pise, sacerdote católico, la publicación de la revista *The Catholic Expositor and literary magazine*, donde aparecen en 1842, “Ensayo en torno al origen de nuestras ideas”, “Carta de un italiano a un francés sobre las doctrinas de M. de Lammenais” y “Ensayo sobre la doctrina de Kant”, todos de su autoría. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.])

Asiste en 1846, en representación del obispado de Nueva York, al Sexto Concilio Católico efectuado en Maryland. Pero ya su débil organismo está cansado y las crisis de asma le obligan a marchar a Charleston en busca de un clima más cálido y luego, a San Agustín de la Florida, donde había pasado su niñez. Regresa a Nueva York en 1848, pero tiene que retornar a la Florida en busca de un clima que le sea propicio. En esos momentos, Gaspar Betancourt Cisneros trata de convencerlo para que se una al movimiento anexionista que buscaba la anexión de Cuba a Estados Unidos. A esto Varela se negó rotundamente, recordándole a Betancourt Cisneros que ésta nunca había sido su fórmula política. También en 1850, Cristóbal Madan le solicita el Proyecto Autonomo para las provincias de Ultramar que Varela había presentado en las Cortes españolas en 1823. A esta solicitud también se niega por considerar que la autonomía no era ya la solución del problema cubano, sino la independencia de España. (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.])

A pesar de todos sus esfuerzos, Varela muere sin que Cuba hubiera alcanzado su independencia política de España. Al analizar las causas de este fracaso, que sólo se alcanzaría muchos años después, Rogelio de la Torre analiza que las condiciones sociales no estaban creadas todavía y que aún Cuba no estaba preparada para que fructificaran las ideas independentistas y, en este sentido, plantea lo siguiente: “Los esfuerzos que realizó el Padre Varela por independizar completamente a Cuba no tuvieron éxito, sin duda porque el sacerdote-patriota se había anticipado a la Historia, y esa idea no había penetrado aún lo suficiente en la conciencia cubana.” (Torre. 1996. Pág. 13)

Finalmente el 25 de febrero de 1853 muere en la más absoluta miseria y sus restos fueron depositados en un panteón construido por sus discípulos en el cementerio de Tolomato, en San Agustín de la Florida, cumpliendo la voluntad de Varela.

No es hasta el 6 de noviembre de 1911 que sus restos son llevados a Cuba y colocados en un cenotafio de mármol blanco en el Aula Magna de la Universidad de La Habana. Sobre el mármol aparecen grabadas las siguientes palabras en latín: “Aquí descansa Félix Varela. Sacerdote sin tacha, eximio filósofo, egregio educador de la juventud, progenitor y defensor de la libertad cubana quien viviendo honró la Patria, y a quien muerto sus conciudadanos honran en esta Alma Universitaria en el día 19 de noviembre del año 1911. La Juventud Estudiantil en memoria de tan gran hombre.” (Torres-Cuevas. 2001. “Cronología”, en *Obras Completas*. T.I. [s.p.]

Al referirse a la extraordinaria labor de Varela, Raimundo Lazo dice lo siguiente:

[...] Varela realizó la innovación de los estudios filosóficos en Cuba, y paralelamente la crítica general del sistema de educación; favoreció el progreso cultural en todos los órdenes; y estimuló vigorosamente el desarrollo del sentido crítico de la juventud, en la

que llegó muy pronto a ejercer profunda influencia. Toda su obra creadora de auténticos valores humanos se dirige a una magnífica finalidad primordial: la formación de la personalidad, y por eso es uno de los primeros agentes del súbito cambio histórico por medio del cual pasa el pueblo cubano de una prolongada edad de estancamiento y abulia a un periodo de creciente vitalidad que se manifiesta en nuevas iniciativas, nuevas preocupaciones y nuevas esperanzas. (Lazo. 1996. “Epílogo”, en *Cartas a Elpidio* de Félix Varela. Págs. III-IV)

3. Análisis de las ideas filosóficas de Félix Varela a través de tres de sus obras representativas.

Resulta siempre arriesgado analizar el complejo mundo de las ideas filosóficas de un autor—en este caso de Félix Varela- a través de su obra escrita, sobre todo, si tomamos en consideración los múltiples factores que pueden entorpecer la correcta interpretación del texto. Para lograrlo, debemos tomar en cuenta no sólo las ideas (contenido), sino también la forma (lenguaje), observando en el análisis las inferencias que tienen lugar a partir de la relación autor/obra/lector en su relación con el contexto. El historiador Javier Sasso plantea al respecto lo siguiente:

[...] parece difícil negar que la actividad de interpretar textos y, más en general, actos humanos verbalizados o no, implica, / entre otras tareas, la de asegurarse que ha acontecido *una captación correcta de lo que el texto o el acto significan*. Las ciencias del hombre —si cabe designarlas así- pasan necesariamente por esta instancia, con total independencia de que sea o no ése un rasgo que las diferencie tajantemente de las ciencias naturales y sin que su presencia implique prejuzgar si las disciplinas aludidas han de aspirar o no a establecer leyes del tipo que se quiera. Las polémicas suscitadas por el dualismo epistemológico de explicación *versus* comprensión —tanto en términos generales como en relación con la historiografía- no deben encubrir tal aspecto irrenunciable. [...] Ella podría ser rescatada, no obstante, si se aceptara que —por lo menos en lo que a textos se refiere- comprender consiste esencialmente en poder dar cuenta, no sólo de qué fue lo dicho, sino de cómo se lo dijo, esto es, a partir de qué supuestos, asumiendo qué roles o compromisos, dentro de qué convenciones léxicas y estilísticas, y con qué fuerza lo dicho se dijo; en suma: haciéndose cargo de la relación entre enunciador y enunciado que a través del propio texto puede hallarse. Y si se aceptara también que hoy existe un conjunto muy variado de estrategias

metodológicas de *análisis del discurso* [...] (Sasso. 1998. Pág. 58-59)

Las ideas filosófico-educativas de Félix Varela se encuentran reflejadas a través de toda su labor pedagógica, filosófica y evangelizadora, así como en la totalidad de su producción escrita, por lo que resulta complejo analizarla en toda su magnitud e importancia. Tomando en consideración estos aspectos, seleccionamos tres de los textos fundamentales de su producción escrita relacionados con la temática educativa donde pudiera analizarse los principios éticos, pedagógicos y científicos propuestos por Varela para la educación de los jóvenes. Para ello escogimos: *Instituciones de filosofía ecléctica* y *Lecciones de filosofía*, ambos escritos en la primera etapa de su vida en Cuba (1811-1821), en la cual Varela ejerce como maestro en el Seminario San Carlos; y *Cartas a Elpidio*, escrita en la última etapa de su vida y publicada entre 1835-1838 en New York.

En los dos primeros textos -*Instituciones de filosofía ecléctica* y *Lecciones de filosofía*- están presentes las ideas de Varela sobre la educación en la etapa inicial de desarrollo de su pensamiento filosófico-educativo, donde da los primeros pasos en la búsqueda de un método de conocimiento basado en la razón, el rechazo a la enseñanza memorística y el respeto al juicio propio. El tercer texto es *Cartas a Elpidio*, obra de madurez, considerada la más importante desde el punto de vista ético y patriótico, dirigida a la juventud cubana.

3.1. Análisis de las ideas filosófico-educativas de Varela a través de *Instituciones de filosofía ecléctica*.

Instituciones de Filosofía Ecléctica (Tomo I. Lógica) es el primer volumen del *Elenco* escrito por Félix Varela con la finalidad de servir como texto en el primer curso académico impartido por él en el Real y Conciliar Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio en 1811-1812. En sus planteamientos, aunque todavía no puede hablarse de madurez, pueden observarse ya las profundas transformaciones que se iniciaban en el pensamiento filosófico-educativo del joven maestro. Al respecto, Eduardo Torres-Cuevas dice:

El mismo [se refiere al curso académico impartido por Varela] había comenzado bajo la benefactora influencia, por una parte, de la política reformista e ilustrada del obispo Juan José Díaz y Fernández de Landa y, por otra, del proceso liberal-constitucionalista que colocaba en su formulación programática, la soberanía en el pueblo y no en el rey. A ello se unía la nueva política educacional. El momento fue oportuno para que el novel profesor de filosofía produjese un profundo y radical cambio en los contenidos y métodos filosóficos, pedagógicos, éticos y políticos. (1997. Pág. 12)

Es conveniente recordar la influencia que ejerce el obispo Espada en la formación y desarrollo del pensamiento filosófico de Varela –aspecto ya analizado en el cap. I, acápite 1.4.2. en la presente investigación (*Vid supra*. Págs. 87-92)- Es el obispo español, quien con sus ideas reformistas e ilustradas, solicita al joven maestro que elimine de sus clases de filosofía todo vestigio del pensamiento escolástico.

Refiriéndose a la influencia de Espada y Landa en el cambio epistemológico que se produce en el pensamiento filosófico-educativo de Varela y, en especial, en el enfoque filosófico de este texto, el historiador Torres-Cuevas plantea lo siguiente:

Preparando el Elenco de ese curso (Elenco de 1812) y con las notas de los posteriores cursos fue sorprendido Varela por la visita a sus clases del obispo Espada, quien ya lo había estimulado a barrer todo lo que de escolástica e inutilismo [*sic.*] encontrara en la filosofía, acompañado del arzobispo de Santo Domingo, Pedro Valera Jiménez. Espada le exhibía al arzobispo dominicano una de las más preciadas joyas del trabajo cultural que se efectuaba en La Habana: la Revolución Filosófica. El arzobispo quedó tan profundamente impresionado que le solicitó a Varela que escribiera un texto para el Seminario de la archidiócesis dominicana. Este es el origen de *Institutiones philophoe eclecticae ad usum studiosae juventutis*. (Torres-Cuevas.1997.Pág. 12)

Sobre las innovaciones en el campo de la educación que se observan en los dos primeros volúmenes, el investigador Rogelio A. de la Torre plantea:

Durante el primer año de su carrera de profesor, Varela publicó en latín los primeros dos volúmenes de **Institutiones Philosophia Eclecticae ad Usum Juventutes** (*Institutiones de Filosofía Ecléctica para el uso de la Juventud*). Estos dos volúmenes contienen ya muchas de sus innovaciones en cuanto a la enseñanza de la filosofía. Al año siguiente, en 1813, publicó el tercer tomo de esta obra, ahora completamente en español, y cuando sus cuatro volúmenes aparecieron en esta lengua, este resultó ser el primer tratado filosófico publicado en lengua

vernácula en el mundo. Andando el tiempo, tanto los tomos en latín como los de la versión española de la obra fueron revisados y reimpresos varias veces. En las ediciones finales, Varela incluyó estudios de química, botánica, zoología, fisiología, matemáticas, física y hasta dibujo. (Rogelio A. de la Torre. “Introducción General”, en *Cartas a Elpidio* de Félix Varela. 1996. Pág. 11)

La obra en su totalidad consta de 4 volúmenes, los dos primeros escritos en latín fueron publicados por la imprenta de Antonio Gil; el tercero fue editado en la oficina de Esteban José Boloña, en 1813; y el cuarto y último volumen se publica en 1814.

A partir de la edición del tercer volumen se produce un cambio digno de destacar, pues tanto el tercero como el cuarto volúmenes se imprimen en español rompiendo así con la vieja tradición escolástica de escribir las obras en latín. Al respecto, el propio Varela dice en una nota: “[...] aunque las dos primeras partes de estas instituciones se imprimieron en latín, escribo la tercera en castellano, por esperarse que en el nuevo plan de estudios se mande a enseñar en el idioma patrio, según el juicio de los mejores sabios, y no por el deseo de innovar.” (Varela *apud*. Torres-Cuevas. 2001. V. I. Pág. 13) En la nota resalta la importancia que tiene para Varela que las clases y el material de apoyo docente que en ellas se utilice -en este caso el texto que escribe para sus estudiantes- se realicen en español, lengua que nos identifica, según plantea, como pertenecientes a una comunidad lingüística y a una patria.

En esta investigación hemos seleccionado para su análisis el primer tomo que Varela dedica a la Lógica, por considerarlo el más importante, ya que en él reflexiona sobre problemáticas de carácter ético, pedagógico y gnoseológico, que son las que se ajustan a nuestros objetivos de investigación. Sobre la importancia de este primer volumen, Torres-Cuevas dice en el prólogo de la edición que hemos consultado: “[...] solo incluimos el tomo I en la versión al castellano de Antonio Regalado González. No hemos

creído necesario incluir los tres restantes tomos por ceñirse a problemas de la metafísica y de la física que el mismo Varela superara en sus obras posteriores.” (Torres-Cuevas. 2001. V. I. Pág. 13)

Instituciones de filosofía resulta importante porque en él podemos analizar no solo lo innovador del pensamiento filosófico-educativo de Varela desde el inicio de su labor pedagógica, objetivo fundamental de esta investigación, sino también por ser, según plantea Rogelio A. de la Torre, “[...] el primer tratado filosófico publicado en lengua vernácula en el mundo”. (*Vid. supra.* Pág. 105)

El primer tomo de sus *Instituciones de Filosofía Ecléctica para el uso de la Juventud* se inicia con un exergo de Cicerón, en el cual el pensador romano considera a la filosofía capaz de guiar nuestras vidas orientándonos a la virtud. El maestro cubano evidencia así su admiración por las ideas de Cicerón y da muestras de una postura filosófica que dista de las concepciones escolásticas, las cuales ven en la religión la orientadora de la humanidad para lograr la virtud. Al citar a Cicerón, Varela otorga a la filosofía esta función y reconoce tácitamente estar de acuerdo con el pensador romano en cuanto a la importancia que tiene la filosofía en la formación del ser humano. En este sentido, Varela cita en su exergo las siguientes palabras de Cicerón:

¡Oh Filosofía, orientadora de nuestra vida, que nos permite descubrir la virtud y expulsar los vicios! Sin ti ¿qué sería, no ya de nosotros, sino de toda la humanidad?... ¿Qué tesoros superiores a los tuyos que nos han dado la paz de la vida y nos han liberado del terror de la muerte? (Cicerón. *Cuestiones Tusculanas*. Lib. V, en Varela. 2001. V. I. Pág. 14)

A partir de esta cita, el texto inicia con los *Prolegómenos*, introducción en la que Varela plantea la convicción de que su obra será censurada. Al respecto, señala: “Temo

que sean muchos los que, sin duda, llevarán a mal la realización de mi propósito de publicar estas Instituciones filosóficas, haciéndome objeto de sus reservadas censuras y mirando mi obra, que calificarán de inoportuna, con arrugado entrecejo.” (Varela. 2001. *Obras* V.I. Pág. 14).

Y continúa más adelante planteando que no existe ningún libro de filosofía adecuado para los jóvenes estudiantes:

[...] entre tantos libros de elementos de Filosofía con los que han enriquecido hasta ahora los eruditos el mundo literario, no hay uno solo, salvo error de mi parte, rigurosamente adecuado a la juventud estudiosa, de modo que responda de lleno a los esfuerzos de los profesores y a los anhelos de los principiantes, dentro del trienio dedicado a estos estudios. El ingenio de los grandes autores se ha extendido con exagerada amplitud y no ha sabido ceñir a los estrechos límites aconsejables su exuberante erudición y su abundantísima doctrina. (Varela. 2001. V.I. Pág. 14)

Si analizamos ambas ideas nos podemos percatar de que Varela estaba consciente que su obra podía ser objeto de críticas, pero comprende la necesidad de un libro de filosofía que pudiera adecuar los conocimientos a estos jóvenes. De ahí que éste sea el objetivo fundamental de su obra, el cual plantea con actitud humilde, pero segura de su propósito, cuando señala: “Ruego también a los profesores de Filosofía que tengan muy presente que no es para ellos para quienes escribo, sino para los principiantes que inician el estudio de los primeros rudimentos filosóficos.” (Varela. 2001. V.I. Pág. 14)

Desde los primeros párrafos se destaca su profunda vocación de maestro pues señala que *Instituciones de Filosofía* no está dirigida a un público erudito y que tampoco tiene la intención en ella de hacer grandes aportes en el campo filosófico. Escribe este libro

con una finalidad fundamentalmente didáctica: la de poner en manos de sus estudiantes un material de filosofía que pudiera ser comprendido con claridad por los jóvenes.

En este planteamiento se pone de manifiesto uno de los principios de la pedagogía contemporánea sobre la necesidad de adecuar los conocimientos al nivel de los estudiantes para que puedan ser comprendidos por éstos.

Por ello, el lenguaje que utiliza a través de todo el texto se destaca por ser claro y preciso, sin perder su carácter académico y objetivo que, al mismo tiempo, resulta ameno y coloquial, con el que se dirige a un público principiante en esta disciplina.

Varela no sólo se preocupa por el uso del lenguaje que utiliza en el texto, cuidando que se adecue a las necesidades y características del género y del público al que se dirige, también dedica toda una Sección –Sección II. De los signos de las ideas- a aconsejar a sus estudiantes sobre el uso del lenguaje donde plantea: “Se debe aplicar a las palabras una discriminación tan rigurosa como a las ideas, evitando el peligro de la ambigüedad que se deriva de expresar varias ideas por un mismo término.” (Varela. 2001. V.I. Pág. 32)

El autor aconseja sobre el modo de incursionar en los estudios filosóficos y lo hace con palabras sentenciosas, en las cuales se ponen de manifiesto sus ideas en torno a la teoría del conocimiento y a cómo ésta debe ser incorporada al proceso de enseñanza. Al hablar a los jóvenes estudiantes les plantea la necesidad de liberarse de prejuicios en la búsqueda de la verdad. Dice a los jóvenes:

Creo, en fin, que sólo se demuestra filósofo y debe ser considerado como tal, quien persigue única y exclusivamente la verdad y la estrecha, por decirlo así, entre sus brazos desde donde

quiera que la encuentre; que no se preocupa de los autores de la doctrina, sino de la doctrina misma, que se inclina más ante la razón que ante la autoridad; que concede más valor al peso de los argumentos que a la preponderancia de las teorías a través de los siglos y que a las opiniones de los sabios; que presenta a la aceptación de los demás sus propias ideas no porque sean suyas, sino porque las cree ciertas; y que no toma a ofensa que los otros consideren poco demostrado lo que él estima irrefutable. (Varela. 2001. V.I. Pág. 17)

Enfatiza en que el filósofo busca la verdad sobre la base de la razón a partir de argumentos que la demuestren y es capaz de defender sus propias ideas respetando las ideas contrarias.

Este pensamiento vareliano coincide con los principios pedagógicos contemporáneos que buscan una educación democrática y plural sobre la base del diálogo y el respeto a los diferentes criterios. El investigador español Tomás Sánchez Iniesta, en su artículo *Educar personas hoy*, al referirse al concepto de “educar para la democracia”, coincide con Varela cuando plantea:

Educar para la democracia supone preparar a nuestro alumnado para reconocer que existen conflictos, no para ignorarlos, y para afrontarlos, e intentar resolver los intereses contrapuestos que sin duda van a surgir en la vida comunitaria, mediante el diálogo y el respeto a las decisiones y normas que entre todos nos hemos dado. (Sánchez. 2005. Pág. 28)

Ambos educadores desde sus respectivos contextos geo-históricos se proponen la formación de un sujeto capaz de buscar la verdad a partir de sus propios razonamientos

(juicio crítico) y defenderlos, respetando el criterio de los demás sobre la base del diálogo.

En cuanto a la estructura de *Instituciones de filosofía ecléctica*, ésta se distingue por la organización lógica y coherente de las partes que integran los contenidos que analiza, lo que lo hace fácil de leer e interpretar por sus lectores, en este caso, los estudiantes. Una muestra de esta preocupación es, por ejemplo, cuando dice: “Siendo fin fundamental de la Lógica conducirnos al conocimiento de la verdad, exige el orden de mi exposición [...]” (Varela. 2001. V.I. Pág. 24). Como maestro no tiene interés en mostrar su erudición, sino en ser comprendido por el estudiante, tal y como corresponde a los planteamientos de la pedagogía contemporánea.

En los “Prolegómenos” se refiere a la importancia de la filosofía y hace advertencias a los jóvenes estudiantes sobre la manera en que deben emprender su estudio pues considera a “[...] la filosofía como puerta de entrada para todas las ciencias [...]” (Varela. 2001. V.I. Pág. 15).

En estas advertencias se observa un estilo sentencioso que aconseja con tono paternal a sus estudiantes sobre los más disímiles asuntos que abarcan desde la mejor manera de acercarse a los estudios de las ciencias filosóficas, hasta la moderación en la alimentación del cuerpo y las horas y lugares propicios para el estudio. (Varela. 2001. V.I. Pág. 15)

La segunda parte de este volumen, Varela la dedica a realizar una sinopsis de la historia de la filosofía y explica desde el principio el objetivo que persigue. Comprende la necesidad de una metodología de enseñanza que permita adecuar los conocimientos a los intereses de los estudiantes y se aparta del método escolástico y memorístico, característico de la época. Refiriéndose a la metodología de enseñanza dice:

Nada hay que tanto me irrite, lo confieso ingenuamente, [...] como el método que algunos tienen de comenzar las explicaciones de esta ciencia sin que los jóvenes, apenas salidos de las escuelas, tengan la menor idea del concepto de la filosofía, de su origen, de su desenvolvimiento, ni de otras nociones que se refieren a su nomenclatura y que no estimo solo como preliminares, sino como indispensables. (Varela. 2001. V.I. Pág. 18)

Luego de este breve preámbulo, Varela inicia esta sinopsis de la historia de la filosofía refiriéndose al concepto, etimología y origen de la misma. En cuanto al concepto llama la atención la idea que tiene sobre esta ciencia: “Se entiende por filosofía el conocimiento cierto de todas las cosas de través de sus causas más fundamentales, adquirido con la luz de la razón.” (Varela. 2001. V.I. Pág. 18) Su definición parece contrastar con sus criterios en torno a que todo saber parte de Dios. Sin embargo, es conveniente tomar en consideración que el propio Varela se refiere a su filosofía desde el título de su trabajo, como *filosofía ecléctica*. Al respecto, Eduardo Torres-Cuevas plantea:

Entre sus primeras obras se encuentran Instituciones de filosofía ecléctica. Mas, como hemos señalado en otra ocasión, la definición inicial, aparecida en una de sus primeras obras [se refiere a *Instituciones de Filosofía ecléctica*], no debe ser la culminación de la investigación sino su punto de partida. ¿Qué es lo que Varela quiso expresar con este concepto? El asunto adquiere mayor significación si se tiene presente que bajo el concepto de ecléctica se ha querido definir a toda la filosofía latinoamericana [...] (Torres-Cuevas. 1997. “Introducción”. Pág. XXVI)

Torres-Cuevas analiza como Varela, al referirse a la filosofía ecléctica griega de la etapa helenística, considera lo siguiente:

Llamamos la atención sobre tres elementos que sostiene Varela en esta definición: a) que la filosofía ecléctica es más libre; b) que ello es posible porque no jura en la palabra de ningún maestro; y c) que la actitud de los filósofos que pertenecen a esa escuela es la de elegir libremente. Es decir que en Varela el sentido del concepto ecléctico es el de elegir libremente lo que considera útil para llegar a la verdad. (Torres-Cuevas. 1997. Pág. XXVII)

Es conveniente retomar también en este mismo sentido, los planteamientos realizados por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima y citados en este trabajo (*Vid. supra*. Págs. 46-47), al referirse a que una de las características del eclecticismo en Hispanoamérica es la combinación de varios sistemas tomando de cada uno lo que le parece verdadero y precisamente ésta fue la vía para la introducción de las concepciones modernas.

Para llegar a la verdad, Varela parte de criterios selectivos basados en el concepto de libertad. Es en este principio fundamental donde radica todo su ideario y la vigencia que éste tiene para la filosofía educativa en el mundo actual.

En su obra, realiza un viaje a través del tiempo que se inicia en el arca de Noé, pasa por los hebreos, babilonios y egipcios, se detiene con énfasis en la antigua Grecia y Roma, hasta arribar a la filosofía de su época

Finalmente se refiere a los filósofos eclécticos a quienes considera como “los verdaderos filósofos” y continuadores de las ideas de Descartes, Gassendi y Newton.

Al referirse a ellos plantea Varela: “En nuestros tiempos los filósofos eclécticos, mejor diría los verdaderos filósofos, parecen apoyar su doctrina en las opiniones de Descartes, Gassendi y Newton entre otros.” (Varela. 2001. V.I. Pág. 21) Al finalizar su análisis menciona a Leibniz y Wolf de quienes plantea que para entender sus ideas se requiere un amplio conocimiento de la ciencia física. De ahí dice que la filosofía tiene 4 partes o disciplinas: “[...] *lógica*, que dirige la mente. *Metafísica*, que estudia las propiedades universales de las cosas y cuanto no es perceptible por los sentidos, *Ética o moral*, que se ocupa de las costumbres, y *física*, que investiga todos los aspectos de la naturaleza.” (Varela. 2001. V.I. Pág. 22)

Luego de “Prolegómenos” e “Historia de la Filosofía”, Varela inicia sus consideraciones sobre la lógica, que desglosa en cuatro partes: la primera la dedica al concepto de lógica, la segunda al juicio, la tercera a las demás operaciones de la inteligencia y la cuarta y última al uso y abuso de la razón. Cada una de ellas aparece organizada por secciones en las que Varela va disertando.

La “Primera parte de “Instituciones de Lógica” la dedica al análisis de la Lógica, ciencia que considera como una de las partes que integra la filosofía.

Si tenemos en cuenta la definición de lógica que plantea el *Pequeño Larousse Ilustrado*: “Ciencia que enseña a raciocinar con exactitud. Aristóteles formuló los principios de la lógica.” (García-Pelayo. 1993. Pág. 635), llama la atención la definición con la que Varela inicia su análisis: “Damos el nombre de Lógica a aquella facultad que dirige nuestra mente hacia el conocimiento de lo verdadero.” (Varela. 2001. V.I. Pág. 22). La lógica es para Varela, en primera instancia, una facultad intrínseca al ser humano que lo conduce a buscar la verdad. Es ésta la que él llama la *lógica natural* y, en la que se apoya la *lógica artificial*, que define como “[...] cierto conjunto de preceptos o de reglas obtenidas de una asidua observación y de la experiencia, que nos conducen al conocimiento de la verdad.” (Varela. 2001. V.I. Pág. 22)

Entiende que la lógica como ciencia surge de la necesidad de buscar la verdad, la que considera una condición innata del hombre que le lleva, a través de la observación y la experiencia, a la aplicación de un conjunto de reglas (método) que le conduce al conocimiento científico a partir de la razón y señala: “[...] la necesidad de la Lógica para la comprensión de las otras ciencias.” (Varela. 2001. V.I. Pág. 22). A través de sus planteamientos, enfatiza en el carácter objetivo del conocimiento al que se llega a partir del método experimental.

Pablo Guadarrama González en su estudio “Varela y el humanismo de la filosofía ilustrada latinoamericana”, en *Félix Varela. Ética anticipación del pensamiento de la emancipación cubana*, plantea sobre este aspecto del pensamiento filosófico de Varela: “El punto de partida de su filosofar radicó en la teoría del conocimiento, donde se planteó estudiar este proceso con la misma objetividad que otro científico particular aborda su respectivo objeto de análisis.” (Guadarrama. 1999. Pág. 64. <http://biblioteca.filosofia.cu/>. Recuperado: 2/03/2014)

Y luego continúa:

A su juicio [refiriéndose a Varela] el conocimiento era un proceso natural al cual eran aplicables los métodos de las ciencias y en particular la experimentación y el análisis. [...] En este caso el sensualismo vareliano y la defensa del método experimental constituían una confirmación de los avances de la ilustración latinoamericana en el proceso de emancipación mental de nuestros pueblos y en especial del cubano. (Guadarrama. 1999. Pág. 64-65. <http://biblioteca.filosofia.cu/>. Recuperado: 2/03/2014)

Sin embargo, es conveniente destacar que, si bien confiaba en el método experimental como forma de alcanzar el conocimiento, esto no lo lleva a negar su fe religiosa. En varias ocasiones en este texto, Varela hace referencia a Dios y separa los

asuntos de fe de los de la razón. Por ejemplo, en la Sección III, titulada De los errores de los juicios, dice al referirse a las formas de alcanzar la verdad: “En resumen, estos son los únicos medios de adquirir la verdad: la fe, para las cosas divinas, y la razón y la experiencia para las humanas.” (Varela. 2001. Pág. 41).

Al respecto, Pablo Guadarrama dice lo siguiente:

Consciente de que era imprescindible separar el campo de la fe de la filosofía, Varela insistió en el asunto no sólo para desbaratar el argumento de autoridad esgrimido por los escolásticos, sino para acentuar que en el terreno de la razón y de la filosofía son los propios hombres los que deben elaborar sus humanos argumentos para sostener o refutar una tesis filosófica. (Guadarrama. 1999. Pág. 66. <http://biblioteca.filosofia.cu/>. Recuperado: 2/03/2014)

Rolando Buenavilla Recio al analizar el aspecto de la religiosidad en los principios filosóficos de Varela plantea lo siguiente:

Las concepciones ilustradas de Varela ponen en primer plano al hombre, sus potencialidades, a partir de una base moral cristiana, sobre la cual desarrolla una educación racional, que le proporciona la ciencia de su época, con el objetivo de crear un ciudadano con identidad propia [...] Ello obliga a comprender a Varela en su condición de filósofo, maestro y sacerdote, sin que se presenten contradicciones en su accionar.

En las concepciones filosóficas de F. Varela se encuentra un conjunto de tesis que derivan hacia la educación, que una vez sistematizadas revelan un cuerpo teórico orgánico armónicamente estructurado que puede considerarse su filosofía de la educación. (Buenavilla. 2009. www.revista.iplac.cu/index. Recuperado: 2/03/2014).

Varela argumenta cada una de sus ideas y busca demostrarlas con razonamientos objetivos y ejemplos lógicos y sus definiciones cumplen con las reglas que él mismo propone. Al referirse a las reglas sobre *definición*, plantea que ésta debe tener entre sus características las siguientes: debe ser clara, breve y fácil de comprender y de recordar, la cosa definida debe distinguirse de cualquier otra y lo definido no puede figurar en la definición. (Varela. 2001. V.I. Pág. 38) Y realmente, a pesar de la complejidad de sus ideas, logra acercarlas al lector para que puedan ser comprendidas por éstos. El mismo dice al referirse a su estilo: “La presentaré [se refiere a la lógica], si es que puedo lograrlo, limpia de complicaciones y sedimentos de la escolástica y bien provista de doctrinas depuradas por la crítica, que a la vez considero como las mejores y las más útiles.” (Varela. 2001. Pág. 23)

En la “Disertación II” dedica la Sección I al entendimiento y, a manera de conclusión, plantea lo siguiente:

Se reducen, pues, a cuatro las principales operaciones del entendimiento, a saber: *idea*, *juicio*, *raciocinio* y *ordenación o método*. *Idea* es la imagen espiritual de objeto, formada por la mente dentro de sí misma, o simple conocimiento del objeto. *Juicio* es el acto por el que la mente une o separa dos ideas. *Raciocinio* es la deducción de un juicio, de otro o de otros ya formados. *Ordenación* es la conveniente disposición de las

operaciones mentales para el cumplimiento de sus fines.
(Varela. 2001. Pág. 25)

Al analizar los planteamientos de Varela en cuanto a la teoría del conocimiento se evidencia que sus ideas se apartan del escolasticismo y parte de un método basado en el razonamiento lógico para llegar al entendimiento. Al respecto Eduardo Torres-Cuevas señala: “En este sentido, el primer mérito histórico de Félix Varela es la profunda y multifacética crítica a las estructuras de pensamiento –y a sus consecuencias sociales- de la teorización hasta entonces dominante, la escolástica.”(Torres-Cuevas. 1997. Pág. XXVII)

Pero, Varela no sólo refuta las ideas escolásticas, sino que considera que, si bien se debe partir de los planteamientos de los sabios y los que tienen la experiencia, recomienda a sus estudiantes partir del propio razonamiento. En la “Sección II” dedicada a la memoria plantea como segunda regla lo siguiente:

Impresiona la cantidad de males que ha traído consigo la despreciable costumbre de estudiar al pie de la letra. Es un ímprobo trabajo que oprimiendo la mente, reduce al mínimo las posibilidades de aprender y hace que los jóvenes, habituados a estas nocivas minucias, abandonen la práctica del raciocinio y de toda combinación mental hasta ser incapaces de recordar el sentido de las cosas si olvidan las palabras con las que literalmente las aprendieron, A evitar estos peligros tiende la siguiente regla.

Regla segunda.

“No confiemos tan exageradamente el estudio a la memoria, que lleguemos a eliminar el propio raciocinio y el imprescindible

trabajo personal, ya que de ese modo sólo conseguiríamos recargar la mente en vez de ilustrarla”. (Varela. 2001. Pág. 27)

Con relación a la memoria se opone de manera rotunda al aprendizaje memorístico, y propone el uso del propio raciocinio como vía para llegar al entendimiento y a la verdad. Esto lo confirma aún más cuando en la “Sección V” dedicada al ingenio y al juicio, al referirse a este último plantea: “En el campo de las ciencias es fútil toda obra del ingenio que no tenga por norma la experiencia y la naturaleza.” (Varela. 2001. V.I. Pág. 30).

Y más adelante continúa:

La rectitud del juicio depende tanto de las circunstancias, de la reflexión y de la experiencia, que sólo cabe a este propósito dar una regla.

Regla única.

“Una práctica irreprochable de la lógica es la mejor norma del juicio.” (Varela. 2001. V.I. Pág. 30)

Estas ideas de Varela que rechazan el aprendizaje memorístico y buscan incentivar el juicio crítico a partir de la reflexión y la experiencia para llegar a la verdad, coinciden con las más actuales teorías en el campo de la pedagogía. Al referirse a los aportes del *Constructivismo* -una de las corrientes pedagógicas actuales más importantes que se basa en la teoría del conocimiento constructivista- los psicólogos y pedagogos Frida Díaz Barriga y Gerardo Hernández dicen lo siguiente: “El constructivismo postula la existencia y prevalencia de procesos activos en la construcción del conocimiento; habla de un sujeto cognitivo aportante, que claramente rebasa a través de su labor constructiva lo que le ofrece su entorno.” (Díaz Barriga y Hernández. 1999. Pág. 14) Y luego añaden:

“La concepción constructivista del aprendizaje escolar se sustenta en la idea de que la finalidad de la educación que se imparte en las instituciones educativas es promover los procesos de crecimiento personal del alumno en el marco de la cultura del grupo al que pertenece.” (Díaz Barriga y Hernández. 1999. Pág. 15)

La teoría constructivista sobre el aprendizaje y la enseñanza utiliza entre sus estrategias el *aprendizaje significativo*, la cual de acuerdo al psicólogo y pedagogo norteamericano David Ausubel, “[...] es un tipo de aprendizaje en el que un estudiante relaciona la información nueva con la que ya posee, reajustando y reconstruyendo ambas informaciones en este proceso.” ([https://es.wikipedia.org/wiki/Aprendizaje-significativo](https://es.wikipedia.org/wiki/Aprendizaje_significativo). Recuperado: 6/05/2016. 8:00p.m.)

Al comparar las ideas de Varela con las más avanzadas teorías constructivistas pueden observarse puntos de contactos relacionados con el papel del estudiante como sujeto activo en el proceso de conocimiento, en el que se convierte en responsable de su propio conocimiento.

A su vez, al analizar las ideas de Varela en cuanto al conocimiento, el historiador Torres-Cuevas señala lo siguiente:

Las nuevas proposiciones varelianas son de trascendencia suma en el ulterior desarrollo del pensamiento y las ciencias, así como de la acción social y política cubanas. El principio central es la liberación del pensamiento. Trátase de que debe asumirse una actitud intelectual esencialmente libre e independiente de los sistemas europeos, es decir, sin sujeción a sistema o pensador alguno. No existe otra autoridad en el campo científico que la emanada de la verdad demostrada que no puede ser limitada por la autoridad o la antigüedad de cualquier pensador. Es, por tanto, el

concepto de libertad el que traza los primeros, y los últimos, pasos del conocimiento. Este concepto está unido al carácter mismo del pensamiento de Félix Varela en el cual se integra. Trátase de que, para llegar a la verdad, y en busca de ella, el pensador debe asumir una actitud electiva. (Torres Cuevas. 1997. Pág. XXVI)

La importancia y proyección de las ideas filosóficas de Varela que el historiador Torres-Cuevas analiza en el ámbito científico y en su accionar político y social, resultan también relevantes en el campo de la filosofía educativa. Los planteamientos de Varela en torno a la libertad de pensamiento, a la explicación de un método de investigación a partir de la razón y la experiencia y el rechazo a un aprendizaje memorístico aportan ideas renovadoras en el campo de la filosofía educativa no sólo en las primeras décadas del siglo XIX, sino que concuerdan con las ideas sobre educación en el siglo XXI. Norberto Boggino, doctor en Psicología, profesor de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina y autor de numerosos libros sobre educación, al referirse a este tema plantea: “Proponemos que la práctica educativa apunte a generar una moral autónoma, de tal modo que los alumnos puedan gobernarse a sí mismos, en función de criterios, normas y valores propios.” (Boggino. 2005. Pág. 11)

Instituciones de Filosofía -escrito por Varela al inicio de su labor docente con poca o ninguna experiencia en este campo- resulta un texto de gran importancia para analizar la proyección de las ideas transformadoras que propone en el ámbito filosófico-educativo. En este documento de carácter didáctico, que se distingue por su tono de optimismo social, Varela plantea la transformación de la sociedad a través de una educación que incentive la libertad de pensamiento del ser humano para “construir” el conocimiento basado en la experimentación y el análisis como métodos científicos.

3.2. Análisis de las ideas filosófico-educativas de Félix Varela a través de Lecciones de filosofía.

La primera edición de *Lecciones de filosofía* se publica en La Habana en 1818, durante los años en los que Varela se destaca por su labor pedagógica. Sobre la importancia de esta etapa en el desarrollo de su pensamiento filosófico-educativo, el investigador José Antonio Piqueras plantea lo siguiente:

Entre 1813 y 1820 Varela se revela como un notable pedagogo. De un lado madura el método filosófico apuntado en los años anteriores, abrazando la filosofía ecléctica o *electiva*, esto es, prescinde de seguir una escuela dogmática y abre el pensamiento a diversas corrientes. En segundo término asume la perspectiva cartesiana que privilegia la reflexión y la deducción: el *primero pensar*, que tan honda huella dejó en sus discípulos. En tercer lugar, aboga por la lógica empírica y la experiencia, por la utilidad de los conocimientos y los métodos. (Piqueras. 2007. Pág. 26)

Sobre la publicación de *Lecciones de filosofía* Torres-Cuevas dice:

Las *Lecciones de filosofía* vieron por primera vez la luz entre 1818 y 1820 en una edición efectuada por la imprenta de Palmer en La Habana. En el primer año citado apareció el tomo I y en los dos años subsiguientes los tomos II, III y IV. Esta primera edición fue seguida de otras en las cuales su autor fue perfeccionando el contenido y la forma de la obra: completaba ideas, agregaba temas y cambiaba conceptos que a su juicio debían expresar con mayor exactitud las ideas que contenía la obra. De hecho cada edición de las *Lecciones de filosofía* significaba una evidencia del proceso de

maduración, dentro de la interioridad de su permanencia, del pensamiento vareliano. (Torres-Cuevas-2001. Pág. 134)

Torres-Cuevas señala que sobre *Lecciones de filosofía* se realizaron cinco publicaciones, la última de ellas vio la luz en 1841, en la imprenta de D. Juan de la Granja, en la ciudad de Nueva York. (Torres-Cuevas. 2001. Pág. 134) Es ésta la que aparece en la edición de *Biblioteca Clásicos de Cuba*, y por ser la última, la hemos seleccionado para analizar en esta investigación, ya que – señala Torres-Cuevas- es la más cuidada y presenta el mayor grado de madurez del pensamiento de Varela. (Torres-Cuevas. 2001. Pág. 135)

Con relación a la importancia de esta obra de Varela, el estudioso Piqueras dice: “[...] el que será su principal libro de pensamiento, *Lecciones de filosofía*, ampliado y reeditado en sucesivas ocasiones en los tres lustros siguientes.” (Piqueras. 2007. Pág. 29) con el objetivo de que continuara siendo utilizado en las clases que se impartían en el Seminario de San Carlos y otras instituciones educativas con las cuales, Varela seguía teniendo relación a través de sus profesores. Torres-Cuevas dice al respecto:

[...] la causa de que Varela efectuara las sucesivas ediciones de sus *Lecciones de filosofía*, pese a estar fuera de Cuba, era para enviarla a los profesores que como Francisco Ruiz y José de la Luz y Caballero, las continuaban impartiendo, con la oposición abierta de los sectores más reaccionarios, en centros de enseñanza como el Seminario de San Carlos y los colegios de Carraguano y El Salvador. (Torres-Cuevas. 2001. Pág. 136)

El hecho de que esta obra continuara siendo leída y analizada por los alumnos de filosofía de diferentes instituciones educativas, de manera fundamental por los estudiantes del Seminario San Carlos -que tan honda huella tuvo en el desarrollo del

pensamiento filosófico cubano-, constituye una importante muestra de que las ideas filosóficas de Varela, a pesar de estar fuera de Cuba, continuaron incidiendo en la formación y desarrollo del pensamiento filosófico en cuanto a lo social, pedagógico, científico y patriótico de la juventud cubana.

Lecciones de filosofía se inicia con un exergo, ya no de Cicerón -como hiciera en *Instituciones Filosóficas*- sino que, en este caso, Varela selecciona para iniciar su obra un pensamiento de Condillac, en el que éste plantea: “Yo no escribo sino para los ignorantes. Como ellos no hablan la lengua de ninguna ciencia, pueden con más facilidad entender la mía, que está más a su alcance que ninguna otra, por haberla sacado de la naturaleza, que les hablará como yo.” (Condillac, *Loj.cap. IX apud. Varela. 2001. V.I. Pág. 137*).

Al seleccionar este pensamiento de Condillac muestra, por una parte, su admiración por el filósofo sensualista y por otra, su deseo de ser comprendido y para ello, señala la necesidad de un lenguaje con el que pueda llegar al lector, en este caso, sus estudiantes, idea que refuerza desde los primeros párrafos:

[...] para obras elementales, donde deben reinar la brevedad y la claridad y que me parece mucho más útil presentar los fundamentos de una opinión en términos que se perciban en todas sus relaciones; y cuando los discípulos se encuentren en este ventajoso estado, podrán leer en otras obras y oír de sus maestros la exposición de diversos sistemas, y podrán admitirlos o impugnarlos con solidez, porque ya sabrán manejar sus ideas y comparándolas con las nuevas que se les presenten advertirán fácilmente la inexactitud de unas o de otras.

Sin pretender dirigir a los maestros, espero que no llevarán a mal una insinuación que es fruto de la experiencia de algunos años que consagré a la carrera de la enseñanza, y redúcese a hacerles observar que, *mientras más hablen menos enseñarán*; y que por tanto un maestro debe hablar muy poco, pero muy bien, sin la vanidad de ostentar elocuencia, y sin el descuido que sacrifica la precisión. Esta es indispensable para que el discípulo pueda observarlo todo, y no sea un mero elogiador de los brillantes discursos de su maestro, sin dar razón de ello. La gloria de un maestro es hablar por la boca de sus discípulos. (Varela. 2001. Pág. 138)

Consideré necesario citar ampliamente este juicio de Varela porque en él propone a los maestros - con humildad, pero, al mismo tiempo, con la seguridad que la da su experiencia pedagógica- los principios fundamentales sobre la metodología que utiliza en sus clases. El método que está explicando Varela y que propone a los maestros de su época, es el *dialógico*. Con él se opone a las ideas escolásticas sobre el rol pasivo como ente receptor que debía mantener el alumno frente al maestro en la clase. En sus consideraciones, Varela propone a los maestros de su época una metodología de enseñanza que resulta novedosa para su época y que constituye hoy un método básico de la pedagogía contemporánea, la cual tiene como propósito fundamental desarrollar en el estudiante la capacidad de razonar y de hacer juicios críticos.

Al comparar estas ideas de Varela con las que propone Sánchez Iniesta en su artículo *Educar personas hoy* se observa que entre el filósofo y educador cubano del siglo XIX y el psicólogo y también educador español del siglo XXI existen muchos puntos en común.

Sánchez Iniesta propone las siguientes dimensiones a lograr en los estudiantes:

La autonomía personal, [...] Se trata de educarlos en la asertividad [...] de modo que puedan desarrollar el juicio moral, y puedan participar desde su libertad y con el criterio necesario.

La disponibilidad hacia el diálogo, para que se convierta en la forma habitual de resolver los conflictos surgidos como consecuencia de las diferencias existentes entre los distintos miembros de una comunidad. (Sánchez. 2005. Pág. 27)

Y cuando el educador cubano propone a sus estudiantes “leer en otras obras y oír de sus maestros la exposición de diversos sistemas, y podrán admitirlos o impugnarlos con solidez, porque ya sabrán manejar sus ideas [...]” (*Vid. supra*. Cita Varela pág. 128), plantea -al igual que el educador español- una educación basada en la asertividad para desarrollar el juicio moral y la autonomía personal a través del diálogo (*Vid. supra*. Cita Sánchez. Pág. 129)

La educación basada en el diálogo es un método que proviene desde la más remota antigüedad. Daniele Bruzzone, investigador y profesor universitario especializado en educación y trabajo social, al referirse a Sócrates y a la importancia que éste concede al método dialógico, dice:

A Sócrates se le reconoció una capacidad educativa y el mérito de lograr establecer con sus interlocutores una relación de búsqueda común de la verdad, en la que ambos podían aprender y reorientar la propia existencia según la virtud de la consciencia crítica de sí mismos. Desde el punto de vista pedagógico y didáctico parece que se podría distinguir ante todo una prioridad reconocida a la calidad de la relación interpersonal, núcleo de cualquier proceso de cuidado existencial, ya sea psicoterapéutico o educativo. (Daniele Bruzzone. 2006. [www.logoterapia.com.mx/publicaciones/revista-mexicana-logoterapia/otoño-2006/metodo-dialogico-socrates-a-](http://www.logoterapia.com.mx/publicaciones/revista-mexicana-logoterapia/otoño-2006/metodo-dialogico-socrates-a)

[frankl-sobre-naturaleza-educativa-del-proceso-logo](#). Recuperado:
11/05/2016. 8:30p.m.)

Desde la antigüedad ya Sócrates proponía el diálogo como método educativo y en la época contemporánea, el educador brasileño Paulo Freire se refiere al diálogo como el único modo de alcanzar el conocimiento. En su obra *Pedagogía del oprimido* plantea lo siguiente:

Finalmente, no hay diálogo verdadero si no existe en sus sujetos un pensar verdadero. Pensar crítico que, no aceptando la dicotomía mundo-hombres, reconoce entre ellos una inquebrantable solidaridad. Este es un pensar que percibe la realidad como un proceso, que la capta en constante devenir y no como algo estático. Una tal forma de pensar no se dicotomiza a sí misma de la acción y se empapa permanentemente de temporalidad, a cuyos riesgos no teme. (Freire. *Pedagogía del oprimido*. [1970]. Pág. 75)

Y continúa: “Solamente el diálogo, que implica el pensar crítico, es capaz de generarlo. Sin él no hay comunicación y sin ésta no hay verdadera educación.” (Freire. *Pedagogía del oprimido*. [1970] Pág. 75. www.servicioskoinonia.org/biblioteca/general. Recuperado: 20/05/2016. 8:30 p.m.)

Para Freire (1997) la dialogicidad es una condición indispensable para el conocimiento. El diálogo es un instrumento para organizar este conocimiento e implica una postura crítica y una preocupación por aprehender los razonamientos que median entre los actores, y estos dos aspectos son los elementos que constituyen fundamentalmente la “curiosidad epistemológica” que promueve la construcción del conocimiento. (Aprendizaje dialógico).

La educación basada en el método dialógico, con el que Varela rompe con la tradicional educación escolástica de su época, constituye también para todos estos filósofos y educadores, el método que promueve la construcción del conocimiento y permite el desarrollo del juicio crítico a través del intercambio de opiniones.

A partir de la “Introducción” en la cual, luego del exergo, Varela plantea los propósitos que persigue con la presentación de esta obra y los temas que serán tratados, realiza un brevísimo resumen de la historia de la filosofía desde la Grecia antigua hasta la filosofía alemana con Leibniz y Wolff, que titula “Noción de la filosofía y de las principales sectas filosóficas”. A continuación Varela divide su obra en dos tratados. El primero, “Tratado de la dirección del entendimiento” y el segundo, “Tratado del hombre”, el cual tiene un apéndice que titula “Apéndice al Tratado del hombre”.

Consideramos necesario hacer referencia a los cambios entre la primera edición de esta obra (1818) y las sucesivas ediciones, con la finalidad de observar la evolución del pensamiento filosófico de Varela, pues, si bien ya en la edición de 1818 se encuentran las bases de sus ideas pedagógicas y de su pensamiento social y político, en las ediciones posteriores, con solo observar el cambio de algunos de los títulos de sus tratados, se pone en evidencia como continúa evolucionando en este sentido. En relación con esta idea, el historiador Torres-Cuevas plantea:

[...] existen cambios del texto original en las sucesivas ediciones que tienen una significativa importancia para aquellos que se interesen en la evolución del pensamiento vareliano. [...] En el primer tratado el punto referente “de las operaciones del alma” aparece en 1841 como “modos de corregir las operaciones

intelectuales”. En particular tiene especial importancia que en 1818 aparezca una parte titulada “De la naturaleza de la sociedad” y en 1841 la misma se titule “De la naturaleza de la sociedad y el patriotismo”. (Torres-Cuevas. 2001. Pág. 135)

El “Tratado de la dirección del entendimiento” en el que, como su título indica, plantea sus ideas en torno a la teoría del conocimiento, se encuentra dividido en diez lecciones, en las cuales explica, a través de la ejemplificación y la comparación con cosas simples y conocidas, los más complejos conceptos sobre las operaciones intelectuales, de manera tal que se hacen asequibles al lector, en este caso, los estudiantes. El segundo, el “Tratado del hombre” tiene dieciocho lecciones en las que Varela analiza los más diversos temas sociales, políticos y éticos en relación con el ser humano, a través de los cuales traza las bases de su ideario filosófico. Al referirse a la importancia de este volumen, Torres-Cuevas dice: “Los valores pedagógicos, la modernidad del conocimiento y el carácter creativo, con la presencia paradigmática de los valores autóctonos, se hacen presentes en los dos tratados que comprende el tomo I.” (Torres-Cuevas. 2001. Pág. 135-136)

En el Primer tratado, en el acápite titulado *Del raciocinio*, Varela establece la relación pensamiento-lenguaje al referirse al proceso de razonamiento. En el mismo dice lo siguiente:

Del mismo modo cuando oímos una palabra que ya hemos aplicado a un objeto que conocemos se nos representa éste con todas sus propiedades, Nos dicen v. g. *árbol*, y en el momento nos representamos un cuerpo dotado de órganos, de tal figura, de tal color, o mejor dicho nos figuramos uno de los muchos seres que hemos observado, a los cuales hemos aplicado la palabra *árbol*. Podemos decir *es un árbol; luego es un cuerpo*, y he aquí un *raciocinio* o un *discurso*. (Varela. 2001. Pág. 154)

Resulta interesante este análisis de Varela no sólo desde el punto de vista filosófico, sino también lingüístico, ya que parte de los mismos criterios que posteriormente el lingüista suizo Ferdinand de Saussure, padre de la lingüística estructural del siglo XX, plantea en su libro *Curso de lingüística general* -publicado en 1916- para referirse a la relación significado (concepto)-significante (imagen acústica), como una de las características del signo lingüístico. Saussure dice:

Lo que el signo lingüístico no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla “material” es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto. (Ferdinand de Saussure (1945) *Curso de Lingüística General*. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Vigésima cuarta edición. Editorial Losada. Buenos Aires. Págs. 91-92. Curso de lingüística general-Facultad de Bellas Artes-www.UNLP.fba.unlp.edu.ar/lenguajemm/?wpfb_dl=59.pdf. Recuperado: 6/06/2016).

Entre los filósofos a los que Varela cita como voces de autoridad para sustentar muchos de sus planteamientos y que resultan fundamentales en la formación de sus ideas filosóficas se encuentran los sensualistas franceses Condillac y Destutt de Tracy, los cuales tuvieron una gran influencia no solo en Varela, sino también en muchos pensadores e intelectuales cubanos de la época, como analizan Monal y Miranda (*Vid. supra*. Págs. 79-80).

Varela se refiere a Condillac en repetidas ocasiones y se apoya en sus planteamientos para sostener sus ideas. Por ejemplo, en la primera parte “Tratado sobre la dirección del entendimiento” en la Lección segunda: *Modo de corregir las operaciones intelectuales* dice lo siguiente: “Si naciese un hombre dotado de un sentido más, sin duda tendría, como observó Condillac, otra clase de ideas, que jamás podría explicar a sus semejantes; así como en vano se empeñaría cualquiera en hacer que un ciego formase ideas de los colores.” (Varela. 2001. Pág. 157). Y, en esa misma Lección segunda, reconoce la manera acertada en que este filósofo sensualista francés ejemplifica en cuanto a la necesidad de *corregir nuestros sentidos por los de otros*, al plantear: “Condillac presenta un ejemplo muy claro para manifestar esta doctrina.” (Varela. 2001. Pág. 158).

Sobre la importancia que las ideas del segundo de estos filósofos –Destutt de Tracy– tuvieron en el contexto de América Latina durante este periodo, Javier Sasso plantea lo siguiente:

No cabe duda de que hay empresas políticas, y no solo en América Latina, que, en su devenir, se han proyectado en el terreno filosófico académicamente constituido o se han armado con argumentos extraídos de este. Así, durante la Emancipación [con *Emancipación*, Sasso se refiere a la etapa de las luchas independentistas] llegó a haber incluso un interés *político* en promover una filosofía *académica* como la de Destutt de Tracy. Sin embargo, no hay que buscar mucho para encontrar la razón de este fenómeno: para la conciencia emancipatoria, el mundo colonial se presentaba dotado de una doctrina teológico-política muy estructurada [el escolasticismo], doctrina que se procuraba con urgencia desmontar. Bastante razonablemente, se pensaba [...] que la ideología es un instrumento adecuado para realizar esa tarea. (Sasso. 1998. Pág. 23)

Tengamos en cuenta, en este sentido que ambos –tanto Condillac como Destutt de Tracy- son representantes de las nuevas corrientes de la Ilustración que comienzan a llegar a la América Hispana y, en este caso, a Cuba a través de la academia.

Sin embargo, a pesar de la importancia de las ideas de Destutt de Tracy en el contexto hispanoamericano del XIX que Varela comparte, el filósofo y educador cubano no duda en dar su propia opinión en contraposición a determinados juicios que el filósofo francés plantea.

Sus planteamientos son muestra de una característica de la filosofía-educativa vareliana que él como maestro tanto predicó en sus alumnos: la de pensar con criterio propio y donde se evidencia también, el carácter ecléctico de su filosofía, que toma de las ideas de diferentes filósofos y, a partir de ellas, crea sus propios juicios. Así, al analizar las *clasificaciones de las palabras* dice lo siguiente:

Se infiere claramente que para saber si uno de estos términos generales es exacto, no tenemos otro medio que su confrontación con los individuos a quienes se pretende aplicar; y por esto dice muy bien, entre otros, el célebre Destutt Tracy, que las *ideas generales* deben corregirse por las *individuales*, y no al contrario, según se creía antiguamente. Yo no convengo con este sabio en admitir ideas generales, pero sí en que para averiguar si nuestras clasificaciones han sido exactas, o si atribuimos a algunos seres propiedades que no hemos observado en ellos, es preciso ocurrir [*sic.*] a la observación de los mismos individuos. (Varela. 2001. Pág. 153)

Como puede observarse, Varela reconoce, con la claridad y precisión que caracteriza su estilo literario, la celebridad de Destutt de Tracy y comparte aquellas ideas que

considera acertadas del filósofo francés, pero discrepa y da su propio juicio con aguda objetividad cuando así lo considera.

En la lección tercera de la primera parte: *De la manifestación de nuestros conocimientos*, que Varela inicia con la siguiente idea: “Las acciones y las palabras son los medios de que se vale el hombre para manifestar sus ideas.” (Varela. 2001. Pág. 163), al analizar *las palabras* plantea lo siguiente:

Las palabras deben conservar *sencillez, brevedad, claridad y precisión*, pues un lenguaje con estas circunstancias, siempre será perceptible. Debemos por tanto no usar más palabras que las necesarias para presentar el objeto, y cuanto fuere posible han de evitarse las voces compuestas, a menos que su composición no sea muy clara y usada. La claridad consiste en colocar las voces en un orden que no puedan causar confusión, admitiendo diversos sentidos, o dándole al entendimiento mucho trabajo para comprender sus relaciones. La precisión consiste en buscar palabras que convengan exclusivamente al objeto que se quiere manifestar, o a lo menos, que lo presenten del modo que lo hemos percibido. (Varela. 2001. Pág. 164)

En esta lección reflexiona sobre la importancia del lenguaje y explica de manera clara y exhaustiva cada una de las características que debe tener el estilo y muestra, además de un gran dominio de las normas de redacción y de la estilística, sus dotes de educador cuando no sólo plantea, sino que también explica de manera pormenorizada a sus lectores –en este caso, alumnos- cómo lograr cada una de las características para un correcto lenguaje.

Se refiere, además, a una dificultad que presentan habitualmente los estudiantes al no lograr explicar con sus propias palabras un concepto, es decir no logran establecer una clara relación pensamiento-lenguaje. Varela plantea lo siguiente:

Muchas veces sucede que teniendo algo en el entendimiento expresarlo, y se dice con frecuencia que uno lo *entiende, pero no puede explicarlo*. Este mal trae su origen de confundir las ideas antes de manifestarlas, o de quererlas expresar todas a un tiempo, no guardando el orden en que las adquirimos [...] Por tanto, debemos concluir, que cuando el hombre no puede manifestar sus pensamientos, es, o porque no piensa bien, o porque se precipita en la manifestación de sus ideas, no guardando el orden que tienen en su entendimiento. (Varela. 2001. Págs. 164-165)

El lenguaje –plantea Varela- se convierte en el vehículo de nuestro pensamiento, se refiere a la relación pensamiento-lenguaje y señala las causas que pudieran impedir que en determinados casos no logre comunicarse con claridad nuestros pensamientos a través de la palabra. Recordemos que uno de los problemas fundamentales de la filosofía del lenguaje en el siglo XVIII es precisamente la relación pensamiento-lenguaje. En especial, para Condillac el lenguaje tiene un papel esencial en la formación del pensamiento y establece diferencias entre lengua y habla, con lo cual se adelanta a Saussure. (Biografía de Etienne Bonnot de Condillac. <https://es.wikipedia.org/wiki>. Recuperado: 24/07. 2016).

Al analizar los planteamientos de Condillac acerca del lenguaje, Ismael Martínez Liébana de la Universidad Complutense de Madrid, en su artículo sobre *Locke y Condillac en torno al lenguaje* dice lo siguiente:

La respuesta que Condillac aporta a tal problema será el lenguaje, entendido como sistema de signos convencionales. A este respecto veremos que la concepción condillaciana del lenguaje será muy diferente de la de su maestro [Locke]; mientras que para éste el sistema de signos presenta ante todo una función comunicativa, para Condillac es, ante todo, el medio indispensable de fijación de ideas y, por ende, el factor posibilitador de la reflexión y de la vida mental superior. El lenguaje, por tanto, cuyo origen preténdese radicar en las facultades elementales del cognoscente (principalmente en la atención y en la imaginación), va a dar paso a la reflexión y a las operaciones de ella derivadas. (Martínez Liébana. 1998. Pág. 1 [Pág. 227 en físico]. *Éndoxa: Series Filosóficas*, No. 10. Págs. 227-249. UNED. Madrid.

e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Endoxa/locke-condillac.pdf.

Recuperado: 24/07/2016)

Lo interesante en el caso de Varela, es que éste analiza el importante rol del lenguaje en el desarrollo del pensamiento, en su relación con el proceso educativo, lo cual va a ser ampliamente estudiado en el siglo XX, primero por Piaget y luego, por Vygostky en su teoría sociocultural.

También en la lección octava, dedicada a “Observaciones sobre los libros y el método de estudiar”, Varela orienta sobre las características de un buen libro y sobre la mejor forma de leer. Al referirse a los elementos que deben estar presentes al valorar un texto señala, por una parte, la científicidad y solidez de los argumentos que el autor presenta al defender sus planteamientos y por otra, la organización de las ideas y la claridad y precisión de su lenguaje. Al respecto dice lo siguiente:

Es cierto que el autor, el tiempo y el lugar en que se escribe una obra, debe prevenir algo en su favor; pero esto no determina a

formar juicio de su mérito, que consiste únicamente en la buena disposición de su plan, en la solidez de sus pruebas y doctrinas, en la claridad, brevedad y precisión de su estilo, y en su congruencia con el fin para que se ha escrito. (Varela. 2001. Pág. 193)

Otro de los aspectos que Varela se detiene a comentar en esta octava lección, es sobre el método de estudio y los pasos a seguir en el análisis del hecho. Al aconsejar a sus estudiantes sobre este tema, dice:

Cuando se pretende examinar una materia, lo primero que debe hacerse es *fijar el estado de la cuestión*; quiero decir, expresar en términos breves y claros cuál es el fin que nos proponemos, y qué es lo que se quiere averiguar, Después por el método analítico [...] se procede a cotejar las verdades conocidas con las desconocidas, hasta encontrar la verdad que buscamos. (Varela. 2001. Pág. 195)

Varela plantea sobre el modo de adentrarse en el estudio y orienta sobre la necesaria combinación de diferentes tópicos con la finalidad de evitar el cansancio y tedio que podría provocar la dedicación a un mismo tema por un periodo muy prolongado de tiempo. Al respecto, dice:

Nuestro entendimiento se fastidia con la continuación de unas mismas ideas, así como el gusto con unos mismos manjares, y para distraernos y recuperar aquella serenidad alegre y grata que debe ser el principio de todos los trabajos literarios, conviene interpolar y variar los estudios. Este es el motivo por qué los principales literatos han procurado juntar al trabajo serio y profundo de las

ciencias, el risueño y ligero de las bellas letras, y el de las artes liberales. (Varela. 2001. Pág. 196)

Resulta de interés para los fines de esta investigación, observar como Varela orienta un aprendizaje que no aburra ni canse a los estudiantes, sugiriéndoles el intercambio de temas de ciencia y arte, con lo cual da muestra de la utilización de una metodología didáctica que pretende incentivar el aprendizaje de una manera lúdica con la finalidad de desarrollar las capacidades y destrezas de pensamiento y que, al mismo tiempo, resulte motivador e incentive el gusto por el estudio y la investigación.

En la lección novena, “Del buen uso de la razón y de sus opuestos el fanatismo y el pedantismo”, Varela, al referirse a la razón, muestra una vez más del carácter ecléctico de su pensamiento filosófico. La razón, dice, permite conocer la verdad, pero, ella nos lleva a otra verdad superior, que es Dios, estableciendo así la diferencia entre *comprender* y *conocer*. Sobre esto plantea:

Debemos tener presente la gran diferencia que ha entre *comprender* y *conocer un objeto*. Lo primero supone una idea tan completa del objeto, que nada quede oculto o ignorado; mas para la segunda basta que percibamos lo suficiente para no dudar de la existencia de dicho objeto y advertir gran número de sus relaciones con nosotros. Ya se echa de ver que hablando con todo rigor, sólo Dios *comprende* las cosas, pues aún las más triviales son obras suyas [...] (Varela. 2001. Pág. 198)

Al igual que los filósofos sensualistas de la época, Varela observa que es Dios la causa primera de todas las cosas. Así también Condillac, al referirse al concepto de Dios, dice: “[...] si atendemos á que los fenómenos nacen unos de otros como una serie de efectos y causas, es imposible que dexemos de descubrir una causa primera; por

consiguiente en la idea de esta causa primera empieza la idea que me formo de Dios.” (Condillac. MDCCXCIV. Lección VI. Pág. 37. *Lógica de Condillac*, puesta en diálogo por D. Valentín de Foronda, y adicionada con un pequeño tratado de toda clase de argumentos, y de sofismas. Madrid. En la Imprenta de González. Library of the University of Michigan. MDCCXCIV. <https://books.google.com.do>. (Recuperado: 24/07/2016).

Sin embargo, a pesar de reconocer a Dios como causa de todo lo existente, Varela se pronuncia en la novena lección en contra del *fanatismo*, el cual cataloga como “[...] otra de las miserias de la naturaleza humana [...]” (Varela. 2001. Pág. 199) y señala que existe no sólo el fanatismo religioso, sino también el fanatismo filosófico y el social. Al referirse a sus causas y consecuencias, dice lo siguiente: “El fanatismo siempre es producido por la irreflexión y la soberbia, impidiendo aquella el conocimiento de las diversas relaciones de los objetos, y ésta el saludable riego de los buenos consejos, que apaga la tea destructora.” (Varela. 2001. Pág. 199)

Las ideas que definen el pensamiento ético de Varela en la búsqueda una sociedad basada en principios democráticos y de justicia se manifiesta de manera relevante en la décima lección de este primer Tratado, dedicada a las “Disputas literarias”. Al referirse a las disputas literarias, en cierto sentido, abarca todo lo que signifique enfrentamiento violento por ideas contrarias. Sobre este tema dice lo siguiente:

Sólo debe disputarse cuando se espera alguna utilidad, pues no hay cosa más ridícula que un hombre que disputa sobre todo. Lo primero que debe hacerse es observar si la persona con quien tratamos está en capacidad de percibir nuestras razones y en ánimo de confesarlas, pues de lo contrario se pierde el tiempo, haciéndose ridículos ambos disputadores. Yo deseo ver desterradas las palabras *disputa*, *impugnación*, *defensa*, porque esto me representa

un cuadro bélico literario, en que reinando las pasiones, y aturcidos los entendimientos, gime la razón, y se ultraja la verdad.

Yo quisiera ver los campeones literarios transformados en amigos, que unánimes en el deseo de encontrar la verdad, analizaran juntos los objetos, y el uno advirtiera al otro las particularidades que se hubieren escapado [...] haciendo un caudal común de conocimientos, sin aspirar ninguno a vencer, sino todos a ilustrarse. (Varela. 2001. Pág. 202)

A través de las diez lecciones que componen el “Tratado de la dirección del entendimiento”, el cual constituye la primera parte de *Lecciones de Filosofía*, Varela va trazando una serie de pautas dirigidas a los jóvenes estudiantes sobre diferentes temas de carácter ético y filosófico en torno al conocimiento, en las cuales se evidencia el interés del maestro por la formación de la joven generación. Para concluir esta primera parte, Varela aconseja a sus discípulos con tono sentencioso sobre la necesidad del diálogo y la reflexión con una frase que resume el propósito de su Tratado: “Procuren los jóvenes *meditar mucho y disputar poco* si quieren rectificar su espíritu que es lo que me he propuesto en estas lecciones.” (Varela. 2001. Pág. 206).

La segunda parte de *Lecciones de Filosofía* la conforma las dieciocho lecciones del “Tratado del Hombre”, además de un “Apéndice al Tratado del hombre”, dedicado a la *Frenología*.

Las dos primeras lecciones, Varela las dedica a *la naturaleza y actividad del alma*, palabra esta última que aparece en la edición de 1818, y que va a ser sustituida en lo que se refiere a *operaciones del alma*, por *operaciones intelectuales* en la edición de 1841 [Vid. *supra* Pág. 150]. Las lecciones siguientes tratan sobre la descripción del cuerpo humano y su relación con el alma, respectivamente. Varela se refiere ampliamente en

este tratado a las pasiones que mueven al hombre. Sobre ellas y su influencia en los seres humanos plantea:

Toda inclinación depende del amor propio, pero unas veces se dirige a proporcionar un objeto, y otras a repelerle. Esta es la división de las pasiones humanas. Pertenecen al primer orden la *alegría, esperanza, deseo, confianza, animosidad*; y al segundo el *odio, ira, miedo, horror, desesperación, pusilanimidad, envidia, conmiseración y tristeza*. (Varela. 2001. Pág. 244)

Resulta aparentemente contradictorio el que algunas pasiones que pudieran parecer negativas, Varela las sitúa entre las positivas y viceversa. Sin embargo, cuando leemos su análisis comprendemos el sentido que él les da. Por ejemplo, al definir la *animosidad* plantea: “El espíritu confiado emplea toda su alegría y arrostra todas las dificultades, y en este consiste la *animosidad*.” (Varela. 2001. Pág. 245). En este caso, define de manera positiva el sentimiento de animosidad. Lo mismo sucede cuando se refiere a la *conmiseración*: “La infelicidad de otro excita en nuestro espíritu un deseo de removerla, y nos hace de algún modo participantes de la pena que experimenta un infeliz; ésta es la *conmiseración*.” (Varela. 2001. Pág. 246), la cual, luego de su explicación, entendemos el porqué, en este caso, la sitúa entre las pasiones negativas.

Varela dedica cinco lecciones -de la séptima a la undécima- a realizar un análisis exhaustivo de las pasiones humanas, para finalmente llegar en la duodécima lección, “De la luz de la razón y derecho natural”, al planteamiento de que el ser humano se inclina al bien y rechaza lo malo. Sobre esta inclinación natural del hombre, dice lo siguiente: “Nuestra voluntad siempre ama el *bien* y odia el *mal*. Aun cuando amamos un objeto malo, y odiamos otro bueno, siempre lo hacemos por alguna razón de bien que encontramos o nos figuramos encontrar en aquél, y por alguna *razón de mal* que percibimos o suponemos en éste”. (Varela. 2001. Pág. 257). La idea de Varela de la inclinación al bien como algo intrínseco a la naturaleza humana es un elemento

fundamental en su filosofía ética. Para él esta inclinación es un *derecho natural* de la especie humana. Al referirse a esta idea, plantea lo siguiente: “He aquí el que llamamos *derecho natural* admitido por toda la especie humana. Ninguno podrá negar que entre los hombres existe un amor al bien y un conocimiento de éste en las relaciones generales de los individuos.” (Varela. 2001. Pág. 258).

Al explicar el origen de este *derecho natural*, Varela lo atribuya a Dios y plantea lo siguiente:

Yo convengo en que este derecho no es innato en el sentido cartesiano, cuando se dice *impreso* en nuestra alma sólo se quiere indicar su permanencia, mas no el modo de adquirirlo; tampoco se usa la palabra *infundido* para indicar una verdadera inspiración, sino una excitación constante de la naturaleza, quiero decir, del conjunto de los seres, a formar siempre una ideas [...] sólo se dice que los seres tienen ciertas relaciones evidentes y constantes, que demuestran que unas cosas convienen y otras repugnan, que incesantemente están excitando al hombre a formar estas ideas, y que no puede alterar sin que altere el orden de la naturaleza. De este modo es como dicta Dios los preceptos naturales porque la naturaleza es obra suya. (Varela. 2001. Pág. 259)

Señala, al mismo tiempo -como una muestra más del carácter dualista de su filosofía-, el destacado papel de la educación en la formación del ser humano:

Dicen [se refiere a los que niegan la existencia del derecho natural] y en parte con mucho fundamento: es un absurdo admitir estas leyes grabadas en el alma como pudieran grabarse en un bronce, o por lo menos existente en ella de un modo indeleble antes de toda

sensación y discurso. Todas nuestras ideas provienen de los sentidos; el plan de ellas es el resultado de la educación física y moral, pues ambas influyen en que pensemos de tal o cual modo, y así lo que se llama derecho inspirado por la naturaleza no es sino efecto de la educación. (Varela. 2001. Pág. 259)

En la cita anterior, Varela explica la relación que existe entre el origen del derecho natural y la educación de la forma siguiente: “Es cierto que nuestras ideas son el resultado de la educación, mas ésta es constante porque la naturaleza nos educa de un modo uniforme, y los hombres conducidos por la naturaleza nos dan la misma educación.” (Varela. 2001. Pág. 260) Reconoce así, la inclinación de los hombres al bien como derecho natural de inspiración divina, principio que la educación refuerza. Reconoce el bien como principio rector de la educación y considera que, en caso contrario, al tergiversar esta educación centrada en la bondad, se estaría negando la inclinación natural del ser humano hacia el bien. Al respecto señala:

No entraré en la cuestión de si sería posible educar al hombre de modo que formase ideas totalmente contrarias a las que ahora tiene sobre la bondad o malicia de las acciones y sobre sus deberes. Para mí es una quimera semejante educación, pues sería preciso sacar al educando de la naturaleza para que ésta no le dirigiese, y sería preciso que ni por un momento formase la idea de su Criador, pues en ese mismo momento le amaría, y se creería obligado a ciertos deberes respecto de él. (Varela. 2001. Pág. 260)

El pensamiento ético de Varela se fundamenta en que el ser humano es bondadoso en esencia y la educación debe reforzar esta idea a partir de la razón. Al respecto plantea: “En general dicta la razón que se debe amar el bien y aborrecer el mal, entendiendo por bien todo lo que es conforme a la naturaleza del hombre, sus semejantes y su Criador.” (Varela. 2001. Pág. 263)

A partir de este planteamiento, se pone de manifiesto no sólo el pensamiento ético de Varela relacionado con la idea del bien, sino que se evidencia también sus ideas de carácter social, al analizar al hombre en su relación con sus semejantes y la necesidad de buscar el bien común. Al referirse a esta etapa en el prólogo de *Lecciones de filosofía*, Torres-Cuevas destaca ya la madurez del pensamiento vareliano en torno a la necesidad de educar al hombre en su relación con la sociedad y dice lo siguiente:

[...] se hace necesario precisar que la colocamos [se refiere a *Lecciones de filosofía*] en el conjunto de los trabajos de Varela de 1818 no solo por ser la fecha de su primera edición sino porque representa el momento en que ya el autor expone su concepción no solo de la filosofía, de cómo deben hacerse los textos pedagógicos, la inseparable relación que para él hay entre la producción de ideas y su transmisión social y fundamentalmente, porque en ellas están las bases teóricas de su pensamiento social y político. (Torres-Cuevas. 2001. Pág. 135)

La lección décimosexta que Varela dedica a las “Relaciones del hombre con la sociedad” comienza con la siguiente idea en la que reconoce al hombre como ser social:

El bien físico del hombre no menos que el moral, están estrechamente unidos a la sociedad, pues sin ellos los males de la naturaleza humana no podrían encontrar un alivio tan fácil, los placeres serían menos variados e interesantes, las facultades de su alma no se desenvolverían, y la virtud apenas tendría ejercicio. (Varela. 2001. Pág. 274)

Posteriormente, en la lección decimoséptima titulada “De la naturaleza de la sociedad y del patriotismo”, Varela define de una manera clara y concisa el concepto de sociedad: “La sociedad es un conjunto de hombres que se prestan auxilio y conspiran todos a un bien general.” (Varela. 2001. Pág. 278) Es indudable que uno de sus objetivos fundamentales se pone de manifiesto en estas lecciones dedicadas a la relación del hombre con la sociedad, los deberes que esto implica y el sentido de *patria* y *patriotismo*, como fundamentos esenciales en la filosofía educativa de Varela. Al referirse al *patriotismo* lo define de la siguiente manera: “Al amor que tiene todo hombre al país en que ha nacido, y el interés que toma en su prosperidad, le llamamos *patriotismo*.” (Varela. 2001. Pág. 280) Y, al referirse al concepto de *patria*, plantea:

Como el hombre no se desprecia a sí mismo, tampoco desprecia, ni sufre que se desprecie a su patria, que reputa, si puedo valerme de esta expresión, como parte suya. De aquí procede el empeño en defender todo lo que le pertenece, ponderar sus perfecciones y disminuir sus defectos. (Varela. 2001. Pág. 280)

Al respecto, refiriéndose al concepto de *patria* en su relación con el contexto, Torres-Cuevas analiza lo siguiente:

Las luces latinoamericanas no fueron una simple traducción de las *lumières* francesas. La concepción de que el mundo natural y social se rige por leyes, la conversión de la razón en fundamentación de los procesos intelectuales y naturales, el contrato social, el derecho natural, la soberanía y los poderes del Estado y, sobre todo, el nuevo contenido político-ideológico que adquirió el concepto de patria se reflejó en el resquebrajamiento de las antiguas concepciones, en el fortalecimiento de los valores autóctonos y en la racionalidad del sentimiento de diferenciación con lo europeo.

No siempre pudieron explicar lo que eran, pero sí lo que no eran.
(Torres-Cuevas. 2001. Pág. XVIII)

En este sentido, se observa como desde 1818 a través de su labor educativa -en este caso, en sus *Lecciones de filosofía*- Varela está ya abonando el terreno de lo que pocos años después germinará en la lucha de los cubanos por alcanzar la independencia de España. Las ideas independentistas de Varela calaron hondo en la juventud que se nucleó en torno al Seminario San Carlos y a su labor educativa, y posteriormente tendrán continuidad en figuras como José de la Luz y Caballero y José Martí.

3.3. Análisis de las ideas filosófico-educativas de Varela a través de Cartas a Elpidio.

Al referirse a *Cartas a Elpidio*, Rogelio A. de la Torre, en la “Introducción General” de la reimpresión de esta obra en 1996, dice lo siguiente: “Las *Cartas a Elpidio* son, ante todo, una obra de amor a Cuba. Son un intento de establecer la formación de los jóvenes, a quienes llama ‘la dulce esperanza de la patria’, sobre un sólido cimiento de espiritualidad y de valores morales.” (Torre. 1996. Pág. 9) Y Raimundo Lazo, al analizar esta obra en el “Epílogo” que escribe para la edición de las *Cartas* que hizo la Universidad de La Habana en 1944, plantea los motivos que llevaron a Varela a escribirla:

E impulsado tanto por el amor a su patria, amor generoso y activo, como por una ardiente vocación sacerdotal en el más alto sentido del término, escribe las *Cartas a Elpidio*, fruto de madurez de su talento y de su experiencia, que es el último y mejor ejemplo representativo de su obra por las notables cualidades del pensamiento y del estilo. (Lazo. 1996. Pág. V)

Por su parte, el Profesor Rogelio Alfonso Granados, la Dra. Angelina Gavilán Monzón *et al.*, en la “Introducción y selección de textos” de *El autor y su obra, Literatura cubana*, al referirse a las características de la obra vareliana -de la cual *Cartas a Elpidio* fue su más importante muestra- y a su estilo literario plantean lo siguiente:

Varela es el iniciador de aquella prosa reflexiva de la centuria pasada [siglo XIX], que surge de una actitud crítica, indagadora de los problemas cubanos, pero es además el iniciador de una prosa literaria. En este campo, ejerció un magisterio altamente valioso. Su prosa clara enérgica, sobria, didáctica, emotiva, muy rica en imágenes, y en la que no pocas veces descuella un majestuoso tono poético, está tachonada de aforismos, integrados al contexto –a la manera de Martí, no a la de Luz y Caballero-. Por supuesto, lo más ágil, fresco y sencillo de su prosa se encuentra en *Cartas a Elpidio*, que son sus páginas de mayor interés literario.

Fue nuestro primer ensayista, y el mejor de su época. No desdeñó tomar del acervo popular los elementos expresivos que estimó necesarios [...]

Por todo fue, en la plena y más alta acepción de la palabra, un fundador. (Granados, Gavilán *et al.* 1983. Pág. 15)

Rogelio A. Granados, Angelina Gavilán y otros autores, en la cita anterior, al valorar la prosa de Varela la comparan con la de José de la Luz y Caballero y la de José Martí. Es indudable que en la prosa de los tres están presentes los mismos objetivos a alcanzar en cuanto a lo social, político y ético, ya que los une, aunque en etapas históricas distintas, un mismo ideal: la independencia de Cuba.

En *Cartas a Elpidio*, Varela utiliza un lenguaje que, sin perder en claridad y precisión, es rico en recursos literarios que hacen que, en ocasiones, alcance un vuelo poético que, años más tarde, utiliza José Martí, de manera magistral, en sus ensayos.

A diferencia de la prosa poética de *Cartas a Elpidio*, en *Instituciones de filosofía ecléctica* y *Lecciones de filosofía*—textos anteriormente analizados en esta investigación (*Vid. supra*: acápites 3.1.1. y 3.1.2)— el estilo es más directo y didáctico. En las *Cartas*, Varela hace uso de un lenguaje metafórico con el cual, la obra se enriquece desde el punto de vista estético, mientras que el lenguaje en las otras dos obras se caracteriza por su sobriedad. Al analizar este cambio de estilo es conveniente tomar en consideración dos aspectos: en primer lugar, *Cartas a Elpidio* es una obra de madurez de su desarrollo cultural y humano, mientras que *Instituciones de filosofía ecléctica* y *Lecciones de filosofía* pertenecen a la producción de su primera etapa y esto pudo influir en el cambio de estilo entre uno y otros textos. Un segundo aspecto no menos importante, es que las dos obras de su primera etapa fueron escritas para sus alumnos y como tal, tienen una intención didáctica, que precisa de un lenguaje denotativo, claro y directo. *Cartas a Elpidio*, por el contrario, es un ensayo, escrito para un público más amplio, y este género, se caracteriza por la utilización de un lenguaje literario cargado de imágenes y recursos que lo embellecen hasta llegar a causar placer estético al lector. Se trata de un género literario, a diferencia del que utiliza en los otros dos textos, cuyo género es expositivo de carácter didáctico. De ahí que Varela hace uso del estilo que corresponde según el género.

Cartas a Elpidio es reconocida como la obra fundamental de Félix Varela. Escrita ya en la madurez de su vida y de su desarrollo intelectual, está dedicada a realizar un análisis sobre la *impiedad*, la *superstición* y el *fanatismo*. De estos tres temas sólo llega a tratar los dos primeros. No era ésta la intención de Varela, según se lee en el “Prólogo”, escrito por él mismo, donde plantea: “Aunque puede decirse que cada tomito forma una obra separada, he creído conveniente presentarlos como parte de una sola, por la relación que entre sí tienen.” (Varela. 1996. Pág. [1]) Su intención de hacer de ella una sola obra

se observa también en el título con que aparece publicada: *Cartas a Elpidio, sobre la impiedad, la superstición y el fanatismo*.

Humberto Piñera, al referirse a la forma y las fechas en que aparecen los dos tomos que finalmente llegan a publicarse, plantea lo siguiente:

En 1835, o sea en la época de su destierro en los Estados Unidos de Norteamérica, publicó el Presbítero Varela el primer tomo de esta obra [...] con el subtítulo de *Impiedad*, tomo que incluye seis capítulos o *Cartas*. Luego, en 1838, apareció el segundo tomo, con el subtítulo de *Superstición* e integrado por cinco *Cartas*. En cuanto al tercero –según su devoto biógrafo José Ignacio Rodríguez- no llegó a publicarse y quizá si tampoco a escribirse. (Piñera. 1996. Págs. XVII- XVIII)

Acerca de los motivos que influyeron para que Varela no realizara la tercera parte de su obra, Raimundo Lazo, al referirse a este hecho, analiza lo siguiente:

Sin duda pensó Varela que la tercera y última parte de su obra podría *exasperar* en lugar de *advertir*; según afirma patéticamente en cartas a Luz [se refiere a José de la Luz y Caballero] [...] creyó que en Cuba era mirada su obra con desprecio, y decidió desgraciadamente no concluir la. Aquellos prejuicios, para el caso más poderosos que la persecución de la autoridad política, consiguieron paralizar la pluma enérgica, pero siempre prudentísima de Varela. (Lazo. 1996. Pág. III)

En carta del 23 de agosto de 1839 -citada en la edición de 1996 de *Cartas a Elpidio*- Varela escribe a José de la Luz y Caballero lo siguiente: “Al fin, el desprecio con que han sido miradas mis *Cartas a Elpidio*, que contienen mis ideas, mi carácter, y puedo decir que toda mi alma, es un exponente del desprecio con que yo soy mirado.” (Varela. 1996. Pág. IX)

En estas palabras escritas a su fiel amigo y discípulo, Varela hace patente su profundo desaliento ante lo que considera un desprecio a su persona y a su obra. Sin embargo, esta apreciación no es totalmente cierta. *Cartas a Elpidio* fue bien acogida por la intelectualidad cubana en La Habana, no así por el gobierno español que veía en el maestro y filósofo cubano un enemigo peligroso desde el punto de vista político e ideológico. Al valorar este hecho, Raimundo Lazo dice lo siguiente en el “Epílogo” que escribe a la publicación de *Cartas a Elpidio* en 1944:

Prohibidas terminantemente por el gobierno colonial español las obras de Varela de carácter político, como su periódico *El Habanero*, publicado primero en Filadelfia y después en Nueva York (1824-1826), las *Cartas a Elpidio*, aunque recibidas con entusiasmo por/ los cubanos más ilustrados y liberales de la época [...] atacaban intereses y prejuicios muy poderosos y generalizados, y debieron suscitar la antipatía y aun la franca hostilidad de gentes ciegamente apegadas a las más rancias tradiciones españolas, sobre las cuales se sostenía el régimen político y social de la colonia. (Lazo. 1996. Págs. II-III)

Varela escoge para la redacción de su obra el género epistolar, en boga en la época. Raimundo Lazo, al valorar la misma desde el punto de vista literario, considera acertada la selección de este género y dice lo siguiente:

El autor, buscando entre los géneros de la literatura de su época, seleccionó la prosa epistolar como la forma más apropiada para la realización de sus propósitos; y en ello tuvo muy buen acierto, porque, en general, se mueve con soltura en el manejo del difícil estilo familiar de las cartas; evita sus naturales peligros, la vulgaridad y el desorden; y en sus momentos más felices, escribe páginas de sobria elocuencia, de expresión concisa tan cabal y bien lograda, de tan aguda observación psicológicas [*sic.*], que en ellas se eleva a la altura de ilustres ensayistas. (Lazo. 1996. Pág. VIII)

En cuanto al destinatario de dichas *Cartas*, las mismas están dirigidas a Elpidio, personaje en torno al cual existen múltiples criterios, y al que Varela se dirige como amigo entrañable: “Así pensaba yo, mi caro Elpidio [...]” (Varela. 1996. Pág. 4). Sobre la identidad de este personaje, Mercedes García Tudurí considera lo siguiente:

Para nosotros, Elpidio representa al pueblo de Cuba, su patria, que con Dios, proclama como los objetivos fundamentales de su vida. A ese pueblo es al que quiere advertir, según él mismo dice, para que, al alcanzar su libertad, no caiga en los errores en que cayeron otros pueblos de América. (Mercedes García Tudurí. *El más original tratado de moral: “Cartas a Elpidio” del Padre Félix Varela*. Conferencia pronunciada en la sesión inaugural de la Sociedad Cubana de Filosofía el 21 de mayo de 1977, en Miami Florida, U.S.A. Pág. 1. Homenaje a Félix Varela. Sociedad Cubana de Filosofía. Proyecto Filosofía en Español. www.filosofia.org/aut/002//1979cuel.htm)

Por su parte, Raimundo Lazo -luego de referirse a los planteamientos de José Ignacio Rodríguez en *Vida del Presbítero Félix Varela*, publicado en Nueva York en 1876, en torno a que Elpidio pudo haber sido un discípulo de Varela y considerar que los datos

aportados por Rodríguez no resuelven satisfactoriamente este asunto- señala otra posibilidad que, a su vez, tampoco él demuestra. Al respecto, dice Lazo:

Algunas veces hemos pensado en la posibilidad de interpretar la personalidad de Elpidio como una figura simbólica, representativa del conjunto de los discípulos de Varela y del espíritu que los ligaba, en el cual el maestro encontraría el eco de sus nobles enseñanzas; pero hay que confesar que varios pasajes de las cartas parece que contradicen esta simpática explicación.

De la lectura de algunos pasajes de la obra, sólo se deduce razonablemente que Elpidio fue un personaje real, ligado íntimamente al autor, cuya vida conocía, sin duda uno de sus discípulos preferidos, y que vivía en Cuba cuando Varela le dirigió sus cartas. (Lazo. 1996. Pág. XIII)

En realidad, si analizamos cada una de estas explicaciones, ninguna de ellas se demuestra objetivamente. Sin embargo, tampoco ninguna niega totalmente a la otra y en su esencia todas se complementan al considerar que el personaje, al que Varela dirige sus *Cartas*, es un símbolo de la juventud cubana, representada en cada uno de los discípulos con quienes compartió sus prédicas en el Seminario San Carlos y a los cuales, desde el destierro, continúa inculcando los principios éticos donde aspira fundar la nueva república cubana.

La obra tiene un “Prólogo” muy breve -de sólo tres párrafos- escrito por el propio Varela en el que, con el lenguaje claro y preciso característico del su estilo, explica los motivos que lo impulsaron a escribir esta obra:

Las *Cartas a Elpidio* no contienen una defensa de la religión, aunque, por incidencia, se prueban en ellas algunos de sus dogmas. Mi objeto sólo ha sido, como anuncia el título, considerar la impiedad, la superstición y el fanatismo en sus relaciones con el bienestar de los hombres, reservándome para otro tiempo presentar un tratado polémico sobre esta importante materia. (Varela. 1996. Pág. [1])

Se trata, por tanto, -si consideramos los planteamientos anteriores del autor- de un tratado de ética basado en principios de carácter religioso. Al explicar este aspecto, Humberto Piñera señala lo siguiente:

¿Qué son, en realidad, las *Cartas a Elpidio*? Sin duda, un ensayo de fundamentación de la vida moral sobre la base de la creencia en la religión revelada y el consiguiente acatamiento al principio de autoridad que la misma representa. Podría, pues, denominárseles con cierta reserva un tratado de ética teológica.

Hombre de su siglo, el Padre Varela trata de llegar en esta obra a una conciliación de la noción del *progreso*, de la *ilustración* y de la libertad de conciencia. Como sacerdote y hombre de firme creencia, está decididamente convencido de que sobre la base de sus creencias puede asentarse el edificio de la moral. Pero como radical y progresista, siente la necesidad de oponerse a males que arraigan en la religión misma. (Piñera. 1996. Pág. XXVII)

En *Cartas a Elpidio* se observa el carácter ecléctico presente en toda su obra, característica de la filosofía hispanoamericana en esa etapa, aspecto que ha sido analizado en esta investigación (*Vid. supra*. Págs. 50-51)

Conocedor de los recursos de la argumentación, Varela utiliza todas sus formas o estrategias –*delectare, docere, movere*-, para convencer a Elpidio, símbolo de su destinatario real, de las ideas que sustenta.

En ocasiones, a través de la estrategia *delectare*, donde abundan los recursos literarios - preguntas retóricas, metáforas, símiles, contrastes-, argumenta, como en este ejemplo sobre la soberbia de los humanos, en el que utiliza un lenguaje metafórico y el recurso del contraste para contraponer bien/mal, justicia/soberbia, vida/muerte:

Recorriendo al través de los siglos los anales de los pueblos, el orbe nos presenta un inmenso campo de horror y de exterminio, donde el tiempo ha dejado algunos monumentos para testimonio eterno de su poder asolador y humillación de los soberbios mortales. Más, entre tantas ruinas espantosas, se descubren varios puntos brillantísimos, que jamás oscurecieron las sombras de la muerte: vense, querido Elpidio, los sepulcros de los justos, que encierran las reliquias de aquellos templos de sus almas puras, que volaron al centro de la verdad; cuyo amor fué su norma y por cuyo influjo vivieron siempre unidos y tranquilos. Sobre las losas que cubren estos sagrarios de la virtud, resuelven sus imitadores el gran problema de la felicidad y arrojan miradas de compasión sobre los que, fascinados por míseras pasiones, corren tras sombras falaces, y burlados, se dividen; divididos, se odian, y odiados, se destruyen. (Valera. 1996. Pág. 4)

En otras, a través de argumentos de razón –*docere*- da pruebas objetivas. Por ejemplo, en el siguiente argumento, donde analiza al hombre como ente social, Varela utiliza las voces de autoridad de los que llama “filósofos impíos” como contrargumentos que prueban sus planteamientos:

Si mis ideas parecieran inexactas, o acaso se creyese que doy realidad a meras sospechas, yo apelo a la historia de los filósofos impíos, y a las páginas de los inmensos volúmenes en que han dejado estampados inmensos errores acerca de la sociedad; que todos bien examinados, demuestran, no sólo que jamás vivieron contentos en ella, sino que la detestaron, no por virtud, sino por desesperación. Un delirante que por desgracia ha tenido muchos imitadores se empeñó en probarnos que el hombre no es un ente social. (Varela. 1996. Pág. 15)

También hace uso del sentimiento *-movere-* para probar la veracidad de sus planteamientos. En el siguiente pasaje, por ejemplo, aunque mezclado con las estrategias de *docere* y *delectare*, encontramos que Varela acude a los sentimientos como argumento fundamental de las ideas que trata de probar:

Difundida, pues, la impiedad en el cuerpo social destruye todos los vínculos de aprecio, y a la manera de un veneno corrompe toda la masa y da la muerte. El honor viene a ser un nombre vano, el patriotismo una máscara política, la virtud una quimera y la confianza una necesidad. ¿Crees que exagero, Elpidio? Reflexiona, y verás que sólo copio. Sí, en la historia de los pueblos encontrarás el original de la imagen, verás los partidos políticos, que cual densas nubes impelidas por contrarios vientos, chocan con furia, mas no teniendo cohesión entre sus partes se deshacen y desaparecen; o bien se mezclan formando otras nuevas, que a impulso de distinto viento van a chocar con las más lejanas, repitiendo allá la misma escena; y de este modo observan un denso velo que roba a nuestra vista los rayos luminosos del sol de justicia. (Varela. 1996. Pág. 24)

El primer tomo en el que Varela trata la *impiedad* consta de seis cartas. La primera, dedicada a “La impiedad como causa del descontento individual y social”, inicia reconociendo la existencia de Dios como principio y causa de todo lo existente. Desde los primeros párrafos establece el fundamento de su ética y plantea lo siguiente: [...] que la verdad está en lo alto, es una e inmutable, santa y poderosa, origen de la paz y fuente del consuelo; que habita en el seno del Ser sin principio y causa de los seres.” (Varela. 1996. Pág. [3]). A partir de este fundamento Varela plantea, utilizando para ello diferentes argumentos, los principios éticos de su filosofía y aboga, desde una posición ecléctica, por una fusión filosofía-religión, en el sentido de que ambas se unifican en la búsqueda del bienestar individual y social:

Pero ¡ah! mientras estas turbas de obcecados, siguiendo a sus infaustos caudillos, discurren por todas partes, sin fijarse en ninguna, y hollan las fragantes flores que la virtud había sembrado en el campo social; dos hijas hermosísimas del Eterno, mi querido Elpidio; sí, la santa religión y la amable filosofía, dadas las manos y rodeadas de un iris de paz, observan desde el alto cielo este campo de dolor, siguen con la vista los pasos del horrendo monstruo de la impiedad, y compadecen la miserable suerte de los que, por no conocerlas, han creído dividir las.

.....

Una religión irracional y una filosofía irreligiosa son dos monstruos del abismo, que en vano procurarán ataviarse con ajenos vestidos y tomar el lugar de aquellas dos hijas de la luz; y ángeles de paz que, siempre unánimes, envían al espíritu humano rayos de diversa naturaleza, pero de un mismo origen, y le llenan de consuelo. (Varela. 1996. Págs. 19-20)

Para Varela la filosofía y la religión deben servir, en ambos casos, para que el hombre alcance la felicidad y el bienestar, no sólo luego de la muerte –como plantea el escolasticismo-, sino en este mundo, donde por derecho propio le pertenece.

A partir de la segunda carta “La impiedad destruye la confianza de los pueblos y sirve de apoyo al despotismo”, Varela se adentra más en el análisis de la sociedad que lo lleva a planteamientos éticos de carácter social y político. Al valorar los partidos políticos dice lo siguiente:

Si los partidos tuvieran el derecho de expulsión, y si pudieran ser conocidos todos los que la merecen, sin duda que llegarían a formarse cuerpos políticos homogéneos. Mas un partido es una casa abierta y sin propietario, donde entra y sale el que le parece, y donde muchos suponen haber estado sin que pueda probarseles su impostura. De aquí al descrédito de la generalidad por unos pocos; que fingen haberse separado en consecuencia de crímenes que observaron en sus antiguos compañeros, que acaso nunca lo fueron; de aquí la facilidad de producir gran confusión y entorpecer las operaciones ordenadas; de aquí, en fin, la oportunidad para asechanzas políticas. (Varela. 1996. Pág. 25)

Finalmente, concluye su valoración sobre los partidos diciendo: “No se funda, pues, la confianza de un partido sobre otra base que el sentimiento de justicia, de sensatez y de honor, que supone en los demás el que de buena fe profesa unos principios.” (Varela. 1996. Págs. 26) Con este planteamiento, Varela está señalando los principios éticos en los cuales deben ser educados los jóvenes y los que años más tarde, José Martí señala como fundamento de la república que aspira formar. En el discurso conocido como “Con todos y para el bien de todos”, que pronuncia en Tampa, el 26 de noviembre de 1891, Martí dice lo siguiente:

[...] yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre. En la mejilla ha de sentir todo hombre verdadero el golpe que reciba cualquier mejilla de hombre: envilece a los pueblos desde la cuna el hábito de recurrir a camarillas personales, fomentadas por un interés notorio o encubierto, para la defensa de las libertades: sáquese a lucir, y a incendiar las almas, y a vibrar como el rayo, a la verdad, y síganla, libres, los hombres honrados. (Martí. Discursos de José Martí. La
Página de José
Martí.www.josemarti.org/jose_marti/obras/discursos/1891nov26/1891nov26-01.htm. (Recuperado: 15/08/2016)

Al continuar analizando el despotismo, Varela plantea que la causa del mismo está en la soberbia, la cual, a su vez, atribuye a la debilidad. En este análisis, se muestra como un conocedor del comportamiento humano -resultado de los años dedicados al ejercicio de la enseñanza y a la labor pastoral- al observar el despotismo y la soberbia como signos de debilidad y no de fortaleza. De este modo, al referirse al despotismo en la política, profundiza en la causa psicosocial que da origen a los regímenes despóticos y se adentra en el análisis de los rasgos psicológicos de los políticos despóticos y dice lo siguiente:

Válese, pues, la soberbia humana de todos los medios posibles para ocultar estas pruebas de su debilidad, que tanto deshonor le causan, y no siendo posible ocultar los hechos se hace preciso desfigurarlos. Este es el origen de la que podemos llamar *obstinación política*, por la cual procuran los hombres llevar adelante sus ideas aun cuando perciben que son equivocadas, y sin cuidarse del bien de los pueblos, sólo atiende a la gloria de su nombre. (Varela. 1996. Pág. 38)

En los párrafos finales de la segunda carta que dedica a la impiedad, Varela se refiere a la libertad y dice:

Una nación cristiana forma un inmenso templo, cuya extensión no disminuye su regularidad, antes se aumenta el sagrado fuego del justo amor, aumentando el número de los seres virtuosos. La libertad nada teme cuando la virtud está segura; y el poder se ejerce con aprobación, y sin obstáculos, cuando la justicia y no la perversidad guía a los que mandan. (Varela. 1996. Pág. 64).

Y concluye el último párrafo diciendo: “Sólo es verdaderamente libre el que no puede ser esclavo, y esta prerrogativa sólo conviene al virtuoso. Gózala, Elpidio, pues el Cielo te la ha dado para consuelo de los buenos y gloria de la Patria.” (Varela. 1996. Pág. 66) Estas palabras encierran el fundamento de su filosofía desde el punto de vista ético, religioso, educativo y político: La libertad individual y social tiene su fundamento en el amor y la virtud que se logra, para Varela, a través de la fe en Dios. Sólo así, se podrá alcanzar una sociedad justa y democrática.

Varela también argumenta sobre las causas que conducen a la impiedad y plantea que las mismas son de dos tipos: “Unas [dice] están en el corazón humano y otras son fruto del entendimiento.” (Varela. 1996. [67]). Al análisis de ellas dedica la tercera carta que titula “Causas de la impiedad”.

La cuarta carta -que dedica al tema: “Extensión de la impiedad. Modo de tratar a los impíos- inicia dirigiéndose a su amigo Elpidio para hacerle partícipe de su preocupación por la extensión y poder que tiene la impiedad. En ella, con tono sentencioso y metafórico -en el que hace uso del recurso de la prosopopeya, otorgándole características casi humanas, para hacer que sintamos la impiedad como monstruo destructor- le dice lo siguiente: “Cubre la tierra, mi amado Elpidio, cual sombra funesta la ominosa y pérfida

impiedad, que diseminada por todas partes corrompe, destruye y aniquila a los míseros que la abrigan; y el gran número de las víctimas, es un signo del gran poder que las sacrifica.” (Varela. 1996. Pág. [89]). Con una argumentación en que se mezclan como estrategias los recursos metafóricos y la belleza del lenguaje (*delectare*), así como la exaltación de los sentimientos (*moveré*), Varela busca en esta cuarta carta convencer a sus lectores sobre los peligros que conlleva la impiedad.

Al referirse como causa de la impiedad en los jóvenes a la educación que reciben en algunos colegios, Varela se refiere a la enseñanza basada en el amor, en el diálogo, en el respeto y la comprensión mutua y rechaza la educación fundamentada en la imposición o el castigo. Sobre este tema argumenta con razonamientos lógicos basados en la experiencia (*docere*), y dice lo siguiente:

Puedo decirte, por experiencia, que los jóvenes siempre aman cuando conocen que son amados y el que tiene la felicidad de conseguir su amor está seguro de manejarlos como le parezca, pues llegan a formar un juicio favorable de los objetos por la buena idea que tienen del que los propone y así es que entran en el examen sin repugnancia y sin preocupación, o más bien con la saludable a favor de la virtud. (Varela. 1996. Pág. 114)

Al continuar con este tema, Varela aconseja sobre el modo de tratar a los jóvenes y plantea:

Muchos [se refiere a los educadores] toman el partido de humillarlos recordándoles su poca edad, su falta de experiencia, y esto con un modo que más ofende que mueve; y te aseguro que los que así proceden no han estudiado el corazón humano ni saben todos los recursos de la vanidad. Por mi parte, he seguido un plan contrario, y creo que la experiencia me autoriza a recomendarlo como útil y asequible. Siempre he procurado tratarlos como si fueran lo que

ellos quieren ser, esto es, hombres ya formados; y ya que se han atrevido a asomarse, por decirlo así, a la puerta del santuario del deber, yo he procurado empujarlos para que acaben de entrar. Entonces, tratándoles ya como hombres de experiencia, he procurado comunicarles la mía [...] / Estos *viejitos lampiños* suelen ser utilísimos y feliz la sociedad que abunda en ellos [...] Yo nunca he querido tener por enemigos a muchachos y menos entrar en disputa con ninguno de ellos, antes he procurado siempre hacerles entender que los amo y los respeto [...] (Varela. 1996. Pág. 115-116)

Su labor como educador y sacerdote permite a Varela un profundo conocimiento de la psicología humana, en especial de los jóvenes, a quienes dedica esta obra. Más que en estudios o tratados, estos juicios se basan—como él mismo señala— en su propia experiencia, aunque no deja de mencionar algún libro, como el *Tratado de Estudios de Rollin*, sobre el que dice lo siguiente:.

Hace muchos años que la lectura del juiciocísimo *Tratado de Estudios de Rollin* me abrió los ojos, por decirlo así, sobre esta materia; y créeme, que desde entonces no he cesado de hacer observaciones, que todas ellas me han confirmado en las luminosas ideas de aquel sabio maestro y prudente director de la juventud. (Varela. 1996. Pág. 112)

Varela se refiere a Charles Rollin (1661-1741), educador e historiador francés, cuyas ideas sobre educación tuvieron influencia en Hispanoamérica durante la etapa de la Ilustración. (Mayordomo Pérez, Alejandro y Luis Miguel Lázaro Lorente. *Escritos Pedagógicos de la Ilustración*, “Carlos III y la Ilustración, 1788-1988”. Vol, I. 1988. Pág. 31. Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid. <https://books.google.com.do/> Recuperado: 16/08/2016)

El planteamiento que hace en la cita anterior evidencia que sus ideas en torno a la educación de los jóvenes y a los métodos de enseñanza basados en el amor y el diálogo deja atrás las teorías escolásticas y asume juicios que la pedagogía contemporánea utiliza hoy como método de enseñanza. El médico y biólogo Humberto Maturana -Premio Nacional de Ciencias Biológicas en Chile (1994), quien ha realizado importantes aportes en el campo de la *Biología del conocer y del amar* en el siglo XX- y Claudio Naranjo –psicólogo y educador, cuya propuesta de educación basada en la espiritualidad y la pedagogía del amor ha influido en la transformación de los sistemas de educación en varios países-, entre otros muchos científicos, han incursionado en la importancia del amor y el respeto en el bienestar del ser humano y su incidencia en la educación actual.

Humberto Maturana en “Una mirada a la educación actual desde la perspectiva de la biología del conocimiento”, primera parte de su obra *Emociones y lenguaje en educación y política*, dice lo siguiente

El amor es la emoción central en la historia evolutiva humana desde su inicio, y toda ella se da como una historia en la que la conservación de un modo en el que el amor, la aceptación del otro como un/ legítimo otro en la convivencia, es una condición necesaria para el desarrollo físico, conductual, psíquico, social y espiritual normal del niño, así como para la conservación de la salud física, conductual, psíquica, social y espiritual del adulto.

En un sentido estricto, los seres humanos nos originamos en el amor y somos dependientes de él. En la vida humana, la mayor parte del sufrimiento viene de la negación del amor: los seres humanos somos hijos del amor.

En verdad, yo diría que el 99% de las enfermedades humanas tiene que ver con la negación del amor. No estoy hablando como cristiano, no me importa lo que haya dicho el Papa, no estoy

imitando lo que él dice, estoy hablando desde la biología. Estoy hablando desde la comprensión de las condiciones que hacen posible una historia de interacciones recurrentes suficientemente íntima como para que pueda darse la la ‘recursividad’ en las coordinaciones conductuales consensuales que constituye el lenguaje.

En lo emocional somos mamíferos. Los mamíferos son animales en los que el emocionar es, en buena parte, consensual, y en los que el amor en particular juega un papel importante. (Maturana, Humberto. 1988. Págs. 9-10. *Emociones y lenguaje en educación y política*, Material para el Curso de Teoría de Sistemas. Centro de Estudios del Desarrollo (CED). Chile. www.turismotactico.org/proyecto_pologaraia/wp-content/uploads/2008/. Recuperado: 21/08/2016)

Hemos citado ampliamente a Maturana porque sus ideas en el siglo XX, al igual que las de Varela en el XIX, analizan -uno desde una perspectiva religiosa; otro, científica- la importancia del amor en el comportamiento humano.

Acerca de los planteamientos de Maturana en este campo, el investigador Alfredo Ruiz dice lo siguiente:

Esta manera de concebir lo humano de Humberto Maturana puede tener consecuencias en un cambio en el experimentar de lo humano que puede conducir a que se le dé mayor importancia a la afectividad y a las emociones y menos énfasis a la eficiencia, los logros, y la tecnología que son tan apreciados por la modernidad. (Ruiz, Alfredo. “Los aportes de Humberto Maturana a la psicoterapia”. Instituto de Terapia Cognitiva INTECO. Santiago de

Chile. http://www.inteco.cl/articulos/003/texto_esp.htm.

Recuperado: 18/08/2016)

Estas ideas son también observadas por Paulo Freire en su obra *Pedagogía del oprimido* donde dice lo siguiente: “Si no amo el mundo, si no amo la vida, si no amo a los hombres, no me es posible el diálogo.” (Freire. 1969. Pág. 73). Y continúa:

Es así como no hay diálogo si no hay un profundo amor al mundo y a los hombres. No es posible la pronunciación del mundo, que es un acto de creación y recreación, si no existe amor que lo infunda. Siendo el amor fundamento del diálogo es también diálogo. De ahí que sea, esencialmente, tarea de sujetos y que no pueda verificarse en la relación de dominación. [...] El amor es un acto de valentía, nunca de temor. El amor es compromiso con los hombres. (Freire. 1969. Pág. 72. Cap. III. *Pedagogía del oprimido*. www.servicioskoinonia.org/biblioteca/general/FreirePedagogiadeloOprimido.pdf. (Recuperado: 18/08/2016)

Varela se refiere también en esta cuarta carta a los cambios que se producen en los jóvenes de acuerdo a las diferentes edades. Para ello recomienda el tipo de asignatura que debe enseñarse según las características y necesidades de cada edad, con lo cual no sólo da muestra de su experiencia, sino también del amor por la juventud y el interés por su educación. Un ejemplo de lo anterior es cuando se refiere a la etapa de los quince a dieciocho años de edad y analiza lo siguiente:

Puedo asegurar, Elpidio, por experiencia propia, que algunos de los jóvenes que ambos apreciamos por su honradez y principios religiosos, me alarmaron mucho en la edad que propiamente podemos llamar peligrosa, quiero decir de quince a dieciocho.

Estos tres años de la vida exigen gran atención y prudencia de parte de los encargados de la juventud. [...]Conviene tomar algunas precauciones que hagan innecesaria la corrección y entre ellas, creo que una de las principales consiste en distraer últimamente el ánimo de los jóvenes y aplicarlos al mismo tiempo a estudios sólidos, pero sin contacto con la religión ni la moral. Deben evitarse todas las cuestiones puramente especulativas y nutrirlos con una cantidad escogida de conocimientos prácticos. Por esta razón, opino que es la edad en que más conviene aplicarlos a la música y al dibujo, las matemáticas, la física y la química. (Varela.1996. Pág. 117)

Una vez más, en esta cita, Varela muestra el conocimiento que posee sobre la psicología de los jóvenes y los cambios que se operan en sus intereses y gustos, de acuerdo a la edad.

Otro aspecto que destaca es el hecho de que aconseje no prestar atención en esta etapa a los estudios religiosos o morales y dirigir la curiosidad juvenil a los estudios “prácticos” –como él llama- a la música, el dibujo, las matemáticas, la física y la química. Propone inclinar a los jóvenes de esa edad al estudio de las ciencias y las artes, con lo que se pone de manifiesto el eclecticismo de su filosofía que, si bien busca educar a los jóvenes en principios religiosos, los inclina al estudio de las ciencias, dando muestras de sus ideas iluministas.

Al referirse a la influencia de los estudios musicales en los jóvenes; Varela plantea:

Bien conoces [se dirige a Elpidio] que el mejor narcótico para la juventud es la música, y he aquí en qué me fundo para considerar su estudio, así como el de otras bellas artes (aunque con preferencia

a todas), como el más adecuado para prevenir o curar un mal tan funesto. Acuérdomelo haberle oído decir muchas veces a uno de mis maestros [...] que nada le tranquilizaba tanto como el sonido de un instrumento tocado por alguno de los alumnos. “Este sonido, decía, me indica lo que piensa y lo que hace el que lo produce y acaso muchos de los que le rodean, y mientras un muchacho está tocando su instrumento, yo no necesito cuidarlo. Yo respondo de su cuerpo y de su alma. (Varela. 1996. Pág. 118)

También se refiere al porqué debe inclinarse a los jóvenes entre quince y dieciocho años al estudio de las matemáticas, la física y la química, y dice lo siguiente:

Por la misma razón, opino que el estudio de las/ matemáticas y el de la física y la química deben fomentarse como antídoto contra la corrupción de la juventud y de impiedad en los años peligrosos. Es claro que mientras un joven se ocupa de resolver un problema de geometría, su alma está separada de este mundo y se halla como en un sueño utilísimo, porque al paso que evita todos los objetos que podían perjudicarlo, fija la atención sobre verdades sólidas, y aplicables sin temor de errar, y va poco a poco acostumbrando su entendimiento a no alimentarse de ilusiones y gustar de disputas en que nada puede resolverse. (Varela. 1996. Pág. 118-119)

Enfatiza en la necesidad de estimular el estudio de la física y la química por parte de los jóvenes en esa edad y observa que el estudio de estas ciencias es un medio de entretenimiento que los aleja de los vicios. Critica a los padres, en este sentido, por no estimular a sus hijos en el estudio de las ciencias naturales y les aconseja hacerlo para que alcancen la perfección moral e intelectual y sean ejemplos en la sociedad.

Al hablar de las ventajas que proporcionan a los jóvenes el estudio de la física y la química plantea lo siguiente: “En cuanto a la física y la química es evidente que distraen más que ningún otro estudio y no se necesita mucho para probar que un joven que está haciendo o preparando un experimento en nada se ocupa que pueda perjudicar la moral ni la religión [...]” (Varela. 1996. Pág. 119). Y al referirse a los padres dice:

Yo he deplorado siempre el alucinamiento de muchos padres, que consideran como perdido el tiempo que emplean sus hijos en el estudio de las ciencias naturales. No perciben las ventajas porque no se valúan por tanto o cuánto, y para hablar más claro, porque no producen dinero. ¡Qué error tan funesto! Como si nada valiese la perfección intelectual y moral de sus hijos; sí, lo repito, Elpidio, la perfección moral, pues no cabe duda que muchos jóvenes se hubieran atrevido enteramente y hubieran sido unos impíos, a no haberse ejercitado y distraído con el estudio amenísimo de las ciencias naturales en el período de la edad peligrosa. Rara vez encontrarás un joven brillante por sus talentos y apreciable por su instrucción en dichas ciencias, que se degrade entrando en conversaciones indecentes o escandalice con impiedades; y sí hallarás muchos que sirven de freno a los demás, no porque se metan a predicadores, sino porque su ejemplo es una verdadera predicación, y la más eficaz. (Varela. 1996. Pág. 120)

Si bien Varela critica el ver en el estudio de las ciencias un mero interés monetario, señala como el estudio de ellas permite a los jóvenes conciliar la posibilidad de ganar el sustento a través de su ejercicio y ayudar al bien social, además de disfrutar del deleite que causa su práctica. Ve la educación como beneficio individual y social y plantea la búsqueda de la perfección moral a partir del estudio de las ciencias naturales y de las artes.

Varela se refiere también, al final de la cita anterior, a la necesidad de predicar con el ejemplo como la forma más idónea para lograr en los jóvenes la buena conducta y aprovecha para criticar a aquéllos que se enriquecen de forma ilícita, señalando como el pueblo los juzga y condena. Al comparar al hombre honesto con el perverso analiza la conducta humana individual y su repercusión en la sociedad y dice:

No cabe duda que un joven cuyo espíritu está ejercitado y cuyo corazón está libre de afecciones fuertes, y más bien inclinado a las emociones pacíficas que causa la contemplación de la naturaleza, siempre será más capaz de hacer progresos y ganarse el afecto, que tanto influye en el bien social. Repara, mi amigo, que se encuentran muchos perversos enriquecidos por medios inícuos, pero jamás hallarás uno que adquiera una gran fortuna por medios lícitos, y en consecuencia, del aprecio popular. (Varela. 1996. Pág. 121)

En esta cuarta carta, donde se refiere a la forma de tratar a los impíos y evitar este mal en los jóvenes, Varela analiza la conducta de las mujeres impías planteando, en ocasiones, juicios muy severos sobre la mala influencia que ejercen sobre el sexo masculino. En uno de estos juicios, al referirse a ellas, dice:

Acaso te causará risa el que yo pretenda dar reglas para manejar a las mujeres, que no tienen más ley que su capricho y sólo son constantes en la inconstancia. Tal es el lenguaje común y de él se prevalecen para hacer lo que les da la gana; y a veces se les antoja causar males enormes, y después se quedan tan frescas como si hubieran esparcido un puñado de flores. (Varela. 1996. Pág. 122)

Se observa que, al referirse a la mujer impía, sus juicios con relación a ella, no han alcanzado aún desembarazarse de ciertos criterios propios de la época –primera mitad

del siglo XIX-, muchos de los cuales aún subsisten, y que consideran a la mujer como ser inferior y causa de pecado. Sin embargo, estas ideas contrastan con otras en las que Varela da muestra de un pensamiento más avanzado con relación a la conducta femenina, como en este pasaje en el que se refiere a su capacidad e inteligencia:

[...] ni entre la generalidad de los hombres que las ha concedido el privilegio de hablar como mejor las parezca, puesto que sus palabras no son consideradas sino cuando se refieren al amor. ¡Cuánto se engañan los que así piensan! Oímos este lenguaje muchas veces, pero siempre es desmentido por la experiencia, que nos demuestra que la sociedad casi puede decirse que es gobernada por las mujeres; y así es que su relajación, en cualquier sentido que sea, produce siempre los más funestos efectos. (Varela. 1996. Pág. 128)

Años después - en la segunda mitad del siglo XIX- otro cubano, José Martí, habla también sobre el sexo femenino en las páginas de *La Edad de Oro* y al hacerlo, dice lo siguiente: “Para los niños es este periódico, y para las niñas, por supuesto. Sin las niñas no se puede vivir, como no puede vivir la tierra sin luz.” (Martí. Pág. 4. Librodot, www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/m/Marti,%20Jose%20,

Recuperado: 23/0(/2016).

La quinta carta sobre la impiedad trata sobre “Quejas justas e injustas de los impíos” y en ella, Varela analiza con imparcialidad las quejas de los impíos con relación a la religión. Al referirse a las pugnas entre religiosos y ateos dice:

Quéjense con razón los impíos de la crueldad con que muchas veces han sido tratados; de la precipitación y, por decirlo así, del ansia

con que han corrido por todas partes muchas personas piadosas, con el decidido empeño de encontrar incrédulos que combatir; de las calumnias atroces a que ha dado lugar la prevención e ignorancia de muchos que oyen con placer y se dejan arrastrar por los que ostentan un falso celo, que no es sino una infame vileza. (Varela. 1996. Pág. 141)

Luego de reconocer como válidas algunas de las razones que plantean los “impíos”, se refiere a los errores que cometen en sus juicios y plantea lo siguiente: “Mas otras muchas [se refiere a las quejas] son infundadas y sólo prueban que el desarreglo de las pasiones no permite a la razón un examen imparcial, o que pretenden los impíos ocultar sus depravadas intenciones bajo el velo de la justicia y humanidad que invocan.” (Varela. 1996. Pág. 143)

En este análisis, Varela utiliza de manera acertada el recurso de la contrargumentación para defender sus planteamientos. Inicia esta quinta carta reconociendo los errores en los que caen algunos religiosos al combatir a aquéllos que no comparten sus creencias, para luego, referirse a las falacias en que incurren los impíos al enfrentar la religión. Con ello logra dar muestra de la imparcialidad de sus juicios y utilizar a su favor los posibles argumentos en contra.

Otro recurso del que hace uso en esta carta quinta es la anécdota, que permite ejemplificar con vivencias propias para lograr mayor interacción y credibilidad por parte del lector. Varela inicia este pasaje de la manera siguiente:

Dispensa, amado Elpidio, que te moleste con la narración de un hecho que en cierto modo puedo llamar personal y que prueba que no era único en su manía, o sea en su perversidad, del autor [Rousseau] del *Emilio*. Hallábame de profesor en el colegio de *San*

Carlos de La Habana, mi querida patria, y entre otros majaderos (que es familia que siempre me ha persieguido) entró en mi cuarto un hombre como de treinta años, flaco, pálido, débil [...] (Varela.1996. Pág. 155)

En el último párrafo de esta carta, Varela emite un juicio sobre la “verdadera ilustración” y sobre el “amor propio” que es útil citar porque revela sus ideas sobre aspectos fundamentales de su filosofía ética y su profundo conocimiento de la conducta humana. Al referirse a estos conceptos dice lo siguiente:

La verdadera ilustración es el escudo contra los dardos de la falsa ciencia, que tantas tinieblas ha difundido sobre la tierra; y así debemos promover los conocimientos exactos para destruir en el corazón humano las emociones engañosas que le convierten en un ciego y ridículo instrumento de la malicia. ¡Oh, Elpidio, qué rara virtud es la fortaleza, aunque muchos se glorian de tenerla! Yo creo que en nada se manifiesta tanto como en resistir los sentimientos del amor propio, cuando para engañarnos a nosotros mismos le damos/ los nombres encantadores de humanidad, justicia y ciencia. Muchos resisten los ataques del temor, pero muy pocos dejan de ceder a los halagos. (Varela. 1996. Págs. 158-159)

La sexta y última carta de su *Tratado sobre la impiedad*, Varela la dedica a tratar el “Furor de la impiedad” y en ella, al igual que hace en la anterior, recurre a la anécdota, recurso que enriquece y hace amena la lectura. En esta carta al referirse a las acusaciones que los impíos hacen a la iglesia, enfatiza en las virtudes que debe practicar el clero para que los pueblos puedan depositar en él su confianza. Sobre este tema dice lo siguiente: “No hay duda que la principal dignidad y esplendor del clero debe consistir en sus virtudes, pues sin ellas nunca podrá hacerse respetar y mucho menos podrá ser amado

por los pueblos [...]” (Varela.1996. Pág. 174). Y al referirse a las riquezas que la Iglesia debe tener plantea:

Así, pues, en la constante lucha de la Iglesia contra el siglo [XIX] corrompido deben abandonarse las riquezas si llegan a ser perjudiciales al verdadero interés, que es la salvación de las almas; y en este caso, un ministerio pobre, sin más defensa que la cruz, saldrá siempre victorioso de todos sus enemigos. (Varela. 1996. Pág. 175)

Sobre este mismo tema enfatiza lo siguiente:

Siempre lamentaré la terquedad con que algunos eclesiásticos, defienden los bienes, como si dependiese de ellos nuestra santa religión; sin advertir que las siniestras interpretaciones de que es susceptible su celo causa una pérdida mucho más considerable que el verdadero tesoro de la Iglesia que es el amor y respeto de los fieles. (Varela. 1996. Pág. 176)

Y aconseja al clero para que pueda alcanzar la confianza de los pueblos y dice:

No hay que equivocarse: mientras el pueblo crea que los eclesiásticos tienen empeño en ser ricos, sentirá que lo sean; y por más que se procure presentar motivos verdaderamente religiosos, será éstos desatendidos y sólo se fijará la vista sobre las pruebas ostensibles de interés humano. Un noble desprendimiento hace conocer a los mal intencionados que la religión no se compra y que

sus ministros no la predicaban como mercenarios, sino como pastores de las almas. (Varela. 1996. Pág. 176)

Con juicios honestos y osados, Varela rechaza a los representantes de la Iglesia que buscan el enriquecimiento y los bienes materiales detrás del manto de ella y aboga por un clero pobre que utilice las riquezas, dice: “[...] para el auxilio espiritual en el decoro del culto y administración de los sacramentos y para el socorro material de sus hijos predilectos que son los pobres.” (Varela. 1996. Pág. 175)

En estos planteamientos está el fundamento de su filosofía ética que se basa en el amor a Dios y al prójimo. Los principios religiosos son para Varela la vía para alcanzar la felicidad espiritual y material del ser humano. El hombre que esto plantea fue un sacerdote del siglo XIX que vivió desterrado en un país que no era el suyo, que ejerció su labor pastoral junto a los sectores más humildes de Estados Unidos y que murió en la más absoluta pobreza. (*Vid. supra.* Págs. 104-130. Biografía).

Los párrafos finales de su *Tratado sobre la impiedad* están dirigidos a la juventud cubana, para depositar en ella sus ideales éticos y patrióticos, y, a través de Elpidio, dice a los jóvenes: “Diles que ellos son la dulce esperanza de la patria, y que no hay patria sin virtud, ni virtud con impiedad.” (Varela. 1996. Pág. 182). Y, con tono patético cargado de una profunda emoción, al entregar su vida a Dios, dedica sus últimas palabras a implorar por el bienestar de Cuba:

Yo me arrojo en los brazos de su clemencia [se refiere a Dios], sin otros méritos que los de su Hijo, y guiado por la antorcha de la fe camino al sepulcro en cuyo borde espero, con la gracia divina, hacer, con el último suspiro, una protesta [sic.] de mi firme creencia y un voto fervoroso por la prosperidad de mi patria. (Varela. 1996. Pág. 182)

El *Tratado sobre la superstición* que es el tomo II de *Cartas a Elpidio* consta de cinco cartas dedicadas a los siguientes temas: la primera, a la relación de la superstición con la religión; la segunda, con la política; la tercera, a las formas de impedir la superstición; la cuarta, al influjo de la superstición sobre los pueblos y la quinta y última, a la tolerancia religiosa. A través de estas cinco cartas analiza, de modo general, sobre las desgracias que la superstición acarrea a la patria y a la religión, y al referirse a este tema plantea:

Tengo, pues, sobrado fundamento para hacer a estos tontos o inicuos [se refiere a algunos políticos y religiosos] responsables de los males que he detallado; y por más que mi entendimiento quiera encontrar razones para disculparlos, sólo los encuentro para ratificarme en mi aserto y deplorar la desgracia de la patria y de la iglesia, acarreada y continuada por la superstición. (Varela. 1996. Pág. 27)

Varela se cuestiona a través de la siguiente pregunta retórica y, de este modo, caracteriza los males que trae consigo la superstición: “¿Quién podrá ver sin lágrimas el carácter frívolo e irreflexivo, superficial, pueril y ridículo, en una palabra *monstruoso*, que adquiere un pueblo dominado por la superstición? (Varela. 1996. Pág. 27)

Al argumentar sobre las desgracias que la superstición trae consigo, dice lo siguiente: “La superstición se opone a toda reforma y no re/conoce abusos. Aprisionado el entendimiento y atemorizado el corazón, queda el hombre reducido a un estado de locura sin más ni más”. (Varela. 1996. Págs. 11-12).

Se refiere a la superstición en el campo religioso y político y a cómo los pueblos son arrastrados por ella, a la cual considera un monstruo más funesto que la impiedad. Al analizar el modo en que la superstición puede cautivar y engañar al pueblo, dice:

Infiere, pues, a qué vienen a reducirse las leyes más sabias si el monstruo de la superstición logra que el pueblo las odie; quedan sin duda reducidas a unos renglones en un libro, que pocos o nadie lee, y que no producen otro efecto que el disgusto popular; pierde la magistratura toda su fuerza moral y sólo puede valerse de la física. Más ésta es fácil contrarrestarla con otra mayor cuando la masa popular se pone en movimiento, y de aquí todos los *tumultos piadosos*, excitados y llevados a cabo por personas al parecer virtuosísimas, a semejanza de muchos *tumultos patrióticos*, excitados por los verdaderos enemigos de la patria. (Varela. 1996. Pág. 21)

Finalmente, al concluir la idea anterior, plantea: “Luego que el pueblo ha perdido el amor a las leyes/ y se ha habituado a infringirlas, es muy fácil a los supersticiosos guiarle a su antojo, por un principio casi inherente al corazón humano, que es el esforzarse en destruir lo que odia y sostener lo que ama [...]” (Varela. 1996. Pág. 21-22)

En este *Tratado sobre la superstición* establece las diferencias entre la superstición y la verdadera religiosidad. La primera conduce a los pueblos a la esclavitud e ignorancia, la segunda los lleva a la libertad y la justicia. Al referirse a estas diferencias plantea: “Estoy íntimamente persuadido, que todo pueblo supersticioso es esclavo, así como todo pueblo verdaderamente cristiano es libre.” /Varela. 1996. Pág. 18)

En estos planteamientos se basa para continuar argumentando en su segunda carta, titulada “Como usa la política de la argumentación”, sobre los males que trae consigo la

superstición en el campo de la política. Al iniciar el análisis que realiza sobre el tema dice lo siguiente: “La política, que jamás se para en los medios si convienen a sus fines, se vale gustosa de la superstición como el mejor apoyo de la tiranía, que es el ídolo de casi todos los gobernantes.” (Varela. 1996. Pág. 41). Juzga severamente a aquellos gobernantes que se apoyan en ella para engañar al pueblo y lograr su favor y al hacerlo, dice lo siguiente: “He aquí por qué la política protege la superstición, he aquí el origen de tanta perfidia y de tanta hipocresía.” (Varela. 1996. Pág. 42)

A través de toda esta segunda carta profundiza en el tema de la superstición en su relación con los aspectos de la política y justifica lo extenso de su análisis en la defensa de principios éticos y, al mismo tiempo, plantea los aspectos que, según considera, deben ser el verdadero apoyo de un gobierno. Al dirigirse a Elpidio le plantea:

¡Ah, mi Elpidio! Te escribe un hombre que jamás ha desobedecido una autoridad, pero te escribe un hombre franco y firme,/ que no sacrifica la verdad en aras del *Poder*, y que sea cual fuere el resultado de sus esfuerzos los dirige todos a presentar las cosas como son en sí y no como hipócritamente se quiere que aparezcan. Yo deseo dar a los gobiernos su verdadero apoyo, que es el amor del pueblo, la justicia de sus leyes y la virtud de los gobernantes. (Varela. 1996. Págs. 42-43)

En su análisis sobre la importancia de que los gobiernos se asienten sobre bases firmes, que son la justicia, la virtud y el amor que se manifiestan a través de el pueblo, las leyes y el gobernante, Varela está definiendo los fundamentos de su filosofía ética, social, y se encuentra íntimamente relacionado con sus aspiraciones con relación al futuro político de su patria, Cuba. Al referirse a las ideas de Varela sobre este tema, Humberto Piñera dice lo siguiente:

Y aquí está precisamente lo que puede mover a confusión al leer una obra como ésta de las *Cartas a Elpidio*. No hay duda que Varela defiende con calor la legitimidad de la religión/ que tiene por única y verdadera. Pero, al mismo tiempo, admite ideas como las de una moral social, la laicidad del Estado y la libertad de conciencia. En esto se advierte íntegramente al hombre de su siglo. Y es que él sabía que sólo a base de estas ideas podía llegar a conseguirse para Cuba un estado de conciencia capaz de operar una decisiva transformación. (Varela. 1996. Págs. XXVIII-XXIX)

En esta segunda carta de su “Tratado sobre la superstición”, se muestra la libertad de su pensamiento, así como la firmeza y honestidad que caracterizaron los juicios de Varela - cualidades a las que él mismo hace referencia en la cita suya anterior (*Vid. supra*. Pág. 217)-. En ella, critica con argumentos firmes aquellos aspectos que considera negativos, tanto en la iglesia como en la política y define de manera precisa lo que tanto una como otra deben ser, oponiéndose a toda alianza entre ambas que pueda ir en contra del beneficio y felicidad del pueblo. Al referirse a la alianza entre la iglesia y la política, dice:

Aún prescindiendo de intenciones perversas ¡a cuántos errores no ha dado lugar esta decantada alianza del trono y del altar! ¿No ha habido Papas que se han atribuido el imperio del mundo, o por lo menos pretendido extender su autoridad de un modo indirecto sobre todos los reinos de la tierra? ¿Quién ignora los delirios de los/ teólogos italianos, por otra parte eminentes, para sostener este poder indirecto, llegando al celebre Cardenal Belarmino [...] (Varela. 1996. Págs. 53-54)

A su vez, al referirse a la política y a la intención perversa de aquellos políticos que buscan a la Iglesia sólo como forma de alcanzar *poder*, Varela plantea lo siguiente:

Sí, mi Elpidio, la miseria humana fortalecida y adornada con la corona o con la tiara, muchas veces se ha servido de una y otra para debilitar la autoridad misma que indican tales insignias; y acaso los reyes y los papas han sido los principales enemigos de la autoridad regia y pontificia. La superstición ha encontrado en esto un gran apoyo y la política no se ha descuidado en sacar todo el partido posible. (Varela. 1996. Pág. 61)

En la carta tercera dedicada a “Cómo debe impedirse la superstición”, Varela se refiere a las medidas que deben tomarse para impedir la superstición. La primera a la que hace referencia es la paciencia de la que dice lo siguiente: “La precipitación es la prueba más evidente de la debilidad humana, así como la mesurada espera lo es de la heroica fortaleza.” (Varela. 1996. Pág. 69). Otras de las medidas que plantea son el trabajo, la prudencia y, lo que él llama, el *aprecio personal*, que no es más que la autoestima como formas de evitar caer en la superstición.

En esta carta se destaca el uso que hace Varela de proverbios y refranes populares y el uso del diminutivo que dan al texto, en ocasiones, un estilo coloquial e íntimo, en el que se observa un toque de fina ironía y humor criollo. Estas características se pueden también ver en otras de sus cartas, pero en ésta, adquieren una mayor relevancia. Como ejemplo de lo que se plantea es el siguiente proverbio:

Mas ¡qué, me ocupo de cosas pasadas! Sigamos, mi Elpidio, el proverbio: *con agua pasada no muele el molino*, y mucho más cuando para mí ha pasado tanto que por inmensas que sean sus olas se escapan a mi vista, que sólo descubre escenas bien distintas. (Varela. 1996. Pág. 84)

El uso del diminutivo, tan típico en el habla de los cubanos, también está presente. Una muestra de su uso es el siguiente ejemplo: “Este terminito funestísimo [se refiere al término *sospechoso*] es el signo de exterminio para que se ceben sobre víctimas inocentes los satélites de la tiranía y de la superstición [...]” (Varela. 1996. Pág.65) Obsérvese que el diminutivo no se utiliza con una intención afectiva, por el contrario, el autor logra que el término *sospechoso* adquiera una marcada ironía a través de este recurso.

Sobre estas características presentes en el estilo de *Cartas a Elpidio*, Raimundo Lazo dice lo siguiente:

[...] se notan influencias de lo propio y temperamental, de lo inmediato circundante y de lo más característico de la época. De lo primero procede su eticismo y su humorismo peculiar; de lo segundo, el criollismo, que en Varela es brote primerizo, pero vigoroso de espíritu local que se revela en el carácter del hombre, particularmente en su sensibilidad, y en la expresión del escritor [...] (Varela. 1996. Pág. VII)

En esta tercera carta Varela muestra su admiración por los rasgos que caracterizan al pueblo español, tema que si bien no forma parte de nuestros objetivos fundamentales de investigación, resulta de interés analizarlos en su contexto, ya que en estos planteamientos se evidencia los principios éticos de honestidad que caracterizan a Varela:

El *carácter* español no sufre vejaciones y nunca es dominado. Yo no sé cómo *españoles* [se refiere a algunos políticos] pudieron y

pueden equivocarse tanto en cuanto al carácter nacional, que crean vencer insultando o que se puede conseguir algo, por lo menos permanente, contra la voluntad de los españoles. Es preciso dejarles hacer lo que quieran o matarlos. No hay alternativa. Este es un rasgo indeleble del carácter de sus nobles y heroicos antepasados [...] (Varela. 1996. Pág. 80)

Finalmente, Varela realiza un análisis del término *felicidad social* y sobre el cual, dice lo siguiente:

No debemos perder de vista, cuando se trata de pueblos, que son muy celosos de su libertad en *todos respectos*; y sean cuales fueren sus errores, jamás sufren con paciencia que se les violente y mucho menos el ser ultrajados. Créense con un derecho a lo que podemos llamar *felicidad social*, y esta no es conciliable con la violencia, aunque muchas veces sea hija del capricho. Si un pueblo se cree feliz de un modo, quiere permanecer de este modo y considera como un ataque a su felicidad y una infracción de sus derechos toda tentativa para perturbarle en la posesión de lo que aprecia y venera. (Varela. 1996. Pág. 82)

Las dos últimas cartas del *Tratado sobre la superstición* Varela las dedica fundamentalmente a enfrentar desde el punto de vista del catolicismo el auge de la religión protestante en Estados Unidos y dedica la quinta y última carta a la necesidad de la tolerancia. En ella anuncia un tercer tratado sobre el fanatismo el cual, como se sabe, nunca publicó. Sobre su intención de publicar este tercer tratado de *Cartas a Elpidio*, Varela dice: “[...] y así espera otra serie de cartas, en las cuales no sé lo que escribiré, mas infiero que no han de ser cosas muy suaves, porque pienso tratar del fanatismo.”

Raimundo Lazo se refiere a los méritos artísticos e ideológicos de *Cartas a Elpidio* y al analizarlos, dice lo siguiente:

Contemplada su obra desde este punto de vista, se nos manifiesta con los méritos artísticos e ideológicos más altos que en su tiempo y medio podía tener, méritos que consisten en las peculiaridades de su estilo familiar, expresivo y variado y en la virtualidad para expresar y aplicar en diversas direcciones su experiencia e íntimo conocimiento del hombre. (Lazo. 1996. Pág. XI)

Lazo también analiza los méritos que desde el punto de vista educativo tiene *Cartas a Elpidio* y en este aspecto señala los aportes que hace Varela a las ciencias pedagógicas contemporáneas:

[...] se anti/cipa [se refiere a *Cartas a Elpidio*] muy decidida y originalmente en la evolución científica, de lo que es el ejemplo más significativo, su desarrollo completo de un sistema de educación fundado en la sicología —en la carta cuarta- materia novísima, si no desconocida entonces en todos los pueblos hispánicos, la que Varela trata sin prejuicios ni embarazos [*sic.* embarazosa] erudición libresca como la de muchos educadores de nuestro tiempo, sino de manera discreta y personalísima, en páginas interesantes cuyas orientaciones generales han sido ratificadas por la ciencia contemporánea de la educación. (Lazo. 1996. Pág. XI-XII)

Cartas a Elpidio, al igual que toda la obra de Varela, se fundamenta en la defensa de tres objetivos fundamentales: la educación basada en el amor y la libertad de pensamiento, la independencia del pueblo cubano y la defensa de la fe católica.

Al enjuiciar la valoración que de la obra de Félix Varela se había realizado hasta la fecha (1996), el crítico cubano Raimundo Lazo analiza lo siguiente: “Es, en fin, el primer moralista de su país, cronológicamente, y uno de los primeros por su valor literario y filosófico, a cuya obra faltó siempre el pedestal de circunstancias favorables, no el mérito, para ser mejor conocidas y justamente apreciadas.” (Lazo. 1996. Pág. XIV)

Por su parte, Eduardo Torres-Cuevas en la Nota de Presentación de *Cartas a Elpidio* para la edición de las obras completas de Varela, en el año 2001, plantea lo siguiente: “La trascendencia de las *Cartas a Elpidio* está en la forma en que Varela expresa y practica su concepción ideológica como ideología aplicada. Es un trabajo para crear conciencia patriótica utilizando un lenguaje religioso, pero de connotaciones políticas.” (Torres-Cuevas. 2001. Pág. VIII) Y, al referirse a su importancia desde el punto de vista social, ético y didáctico señala:

Hoy se puede afirmar que, ante todo, era una obra que minaba la falsa escala de valores de la sociedad esclavista y colonial, no solo los tradicionales sino, con mayor énfasis, los que nacían tratando de tergiversar la vía del desarrollo de la cubanidad. El didactismo de la obra no es académico ni busca un público selecto; está destinado al hombre sencillo que inicia su vida política y social, al joven, para marcar en él un derrotero ético sobre pilares patrióticos y científicos. De nuevo es la búsqueda del deber ser de la sociedad cubana. (Torres-Cuevas. 2001. Pág. IX)

4. Conclusiones:

El periodo que abarca los finales del siglo XVIII (1763-1790) es la culminación de la primera etapa colonial en Cuba. Se producen en torno a la realidad de la Isla una serie de acontecimientos económicos, políticos y sociales, tanto en el contexto interno como a nivel internacional, que provocarán cambios profundos en la cultura cubana y especialmente, en su pensamiento filosófico.

Los hechos más relevantes que ocurren desde el punto de vista económico y político en la Isla son los siguientes:

- Integración al mercado mundial.
- Mayor demanda de los productos agrícolas tropicales (azúcar, café y tabaco).
- Desarrollo del sistema de plantación esclavista (germen de una producción basada en una economía capitalista).
- Toma de La Habana por los ingleses.
- La política del Despotismo Ilustrado de Carlos III y Carlos IV en cuanto al gobierno de la Isla.

En el panorama mundial ocurren también una serie de acontecimientos que de una u otra forma, repercutirán en Cuba. Entre los que tienen mayor incidencia en la realidad de la isla caribeña están:

- La Revolución Francesa
- La Revolución Haitiana

- La independencia de las trece colonias en Norteamérica

Todo este panorama de apertura política y auge económico que traen consigo estos acontecimientos va a generar un desarrollo cultural en la Isla que se pone de manifiesto especialmente a través del pensamiento ilustrado que se abre paso en este periodo y repercute de modo especial en el campo de la filosofía educativa. El Escolasticismo va quedando atrás y las ideas del Iluminismo se inician en Cuba y en el resto de Hispanoamérica.

La cultura en Hispanoamérica es el resultado de la mezcla –en ocasiones a través de confrontaciones violentas- de tres culturas: la aborigen – de la que quedó poco en Cuba-, la africana y la española. De esa amalgama surge a la vida -como hermoso arco-iris de colores, gustos, sentimientos, credos y filosofías- una nueva cultura: la hispanoamericana.

La cultura –con características comunes en todas las colonias hispanoamericanas- es en este periodo esencialmente mimética. El Nuevo Mundo se nutre de las corrientes que imperan en el Viejo Continente –occidentrismo- y que, por supuesto, llegan tardíamente a sus costas. Pero en ese mimetismo está su propia riqueza y su apertura que permite un rico eclecticismo que rechaza la estrechez de visión.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las ideas del escolasticismo van quedando atrás y comienzan a ejercer su influencia –llegadas fundamentalmente de Inglaterra y Francia, aunque también de España- las ideas filosóficas de la Ilustración. Estas ideas, favorecidas por la política del Despotismo Ilustrado, comienzan a influir en la filosofía educativa de los centros de estudio superiores y serán la fuente de inspiración de los movimientos de independencia que fructificaron en este periodo.

A finales del siglo XVIII y, a partir del surgimiento de la conciencia nacional, se puede plantear que se inicia “(...) la primera filosofía Hispanoamericana propiamente dicha (...)” (Beorlegui. 2006. Pág. 123)

Cuba es, durante el periodo que se analiza –al igual que el resto de Hispanoamérica– esencialmente mimética. Por tanto, como en el resto de las colonias, el quehacer filosófico se remonta a la llegada, a finales del el siglo XV, de las órdenes religiosas provenientes de España. Durante los siglos que continúan –XVI, XVII y hasta la primera mitad del XVIII– se observa un gran atraso en lo cultural y, por ende, en los estudios filosóficos.

En la segunda mitad del siglo XVIII comienzan a manifestarse cambios en el pensamiento filosófico que son el resultado de los que se producen en lo económico, político, social y cultural y a los cuales, se ha hecho referencia. Pero no es hasta el siglo XIX que hay en Cuba un pensamiento filosófico propio que surge como resultado del pensamiento moderno proveniente de Europa y de las ideas de independencia y de renovación científica de la joven generación de criollos cubanos. Las ideas iluministas –que se oponen a la vieja escolástica– e independentistas van a marcar todo el acontecer filosófico desde las primeras décadas del XIX.

Las ideas propias del Iluminismo van a ir desbrozando el campo de la escolástica y, en este sentido, el Seminario San Carlos jugó un papel fundamental. El Real y Conciliar Colegio Seminario de San Carlos y San Ambrosio ocupa un lugar destacado en la promoción de las ideas filosóficas propias del iluminismo entre la juventud habanera que se forma en sus aulas.

Los Estatutos en los que se apoya desde su fundación (1773) muestran los cambios que se van produciendo en la filosofía educativa en Cuba, a partir de las ideas del Despotismo Ilustrado y que van penetrando el pensamiento filosófico de la joven

generación que tiene interés en leer a Descartes, Voltaire, Rousseau, Leibniz, Locke y Hume. En sus aulas se educaron las figuras más destacadas de la juventud habanera. Muchos de ellos, años más tarde, sabrían jugar un papel positivo y destacado en la formación de la conciencia nacional cubana. Este es el caso de Félix Varela.

Si bien el seminario San Carlos se destaca desde sus comienzos por su filosofía educativa, es el obispo Espada en las primeras décadas del XIX, quien llevará a la práctica la reforma ilustrada que dará paso a una filosofía educativa que rechaza las ideas escolásticas en la educación y se basa en la razón y en las ideas de la Ilustración para adaptar el pensamiento moderno a la realidad cubana de esta etapa.

Fue este el contexto geo-histórico en el que Félix Varela lleva a cabo su programa filosófico educativo. Sólo partiendo del análisis del mismo, será posible profundizar en la filosofía educativa de quien encendió en los cubanos el amor por la razón, la libertad y la justicia a partir de las ideas del Iluminismo y cuyos principios resultan relevantes aún en nuestra época.

Durante toda su vida Varela va a continuar desarrollando su programa filosófico educativo: primero en Cuba, a través de sus enseñanzas en las aulas del Seminario San Carlos, luego, en el destierro, donde continuó su labor pedagógica, filosófica y evangelizadora, y en la totalidad de su obra escrita. De ahí que, con la finalidad de analizar sus ideas filosófico-educativas, se seleccionaron tres de los textos fundamentales relacionados con la temática educativa, donde pudiera observarse los principios éticos, pedagógicos y científicos propuestos por Varela para la educación de los jóvenes.

Estos tres textos son: *Instituciones de filosofía ecléctica* y *Lecciones de filosofía*, ambos escritos en Cuba entre 1811 y 1821; el tercero, *Cartas a Elpidio*, que pertenece

a su última etapa fue publicado entre 1835 y 1838, durante su estancia en Nueva York y se considera su obra más importante desde el punto de vista ético.

El primero de estos libros -*Instituciones de Filosofía Ecléctica (Tomo I. Lógica)*- fue escrito por Varela entre 1811-1812 con la finalidad de servir de texto académico en el primer curso que él imparte en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio, en el cual se produce un cambio radical en los métodos y contenidos desde el punto de vista ético, filosófico y pedagógico.

La selección de este texto para complementar los objetivos de esta investigación estuvo motivada porque el mismo refleja el pensamiento filosófico-educativo de Varela desde el inicio de su labor pedagógica. Además, -según plantea Rogelio A. de la Torre (*Vid. supra.* Pág. 105)- resulta ser el primer tratado filosófico publicado en lengua vernácula.

En *Instituciones de Filosofía Ecléctica. T. 1, Lógica* -primer volumen del *Elenco*, escrito como texto académico en 1811-1812-, Varela muestra su vocación de maestro y, con un lenguaje que se caracteriza por su precisión y claridad, aboga por la necesidad de una metodología de enseñanza que se aparte del método escolástico y memorístico, y se pronuncia por una educación democrática y plural sobre la base del respeto y el diálogo, con lo cual coincide con los principios pedagógicos contemporáneos. En este sentido, plantea la búsqueda de la verdad a partir de la razón y de la ciencia y parte de criterios selectivos basados en el concepto de libertad que conduzca al razonamiento propio y al juicio crítico. Es en este principio fundamental -en el que se pone de manifiesto su posición ecléctica- donde radica la importancia de su ideario educativo

La segunda obra analizada, *Lecciones de filosofía*, fue publicada en La Habana en 1818 y de ella se realizaron cinco publicaciones, la última en 1841, la cual fue la que se

seleccionó para esta investigación. La obra está dividida en dos partes: “Tratado de la dirección del entendimiento” y “Tratado del hombre”.

En la primera de ellas, Varela muestra su interés por una educación fundamentada en el diálogo como único medio de lograr la comunicación y la construcción del conocimiento, con lo que rompe la tradición escolástica. Al igual que Condillac y otros filósofos del siglo XVIII, Varela analiza el importante papel del lenguaje en el desarrollo del pensamiento, pero él se refiere, en especial, a la relación pensamiento-lenguaje en su vinculación con el proceso educativo, aspecto que no había sido tratado y que posteriormente, en el siglo XX, será ampliamente analizado por Piaget y luego, por Vygostky.

En sentido general, en las diez lecciones que componen el primer tratado, Varela da a los jóvenes estudiantes una serie de pautas de carácter ético y filosófico en torno al conocimiento.

El segundo tratado, Varela lo dedica fundamentalmente a aspectos de carácter ético. En él se pone de manifiesto su pensamiento ético relacionado con la idea del bien y sus ideas de carácter social, pues analiza al hombre en su relación con sus semejantes y la necesidad de buscar el bien común. En estas ideas se observan la madurez en cuanto a la necesidad de educar al hombre, como ser social, en su relación con la sociedad. En este sentido, las ideas éticas de Varela, quien reconoce al hombre como ser social -“La sociedad es un conjunto de hombres que se prestan auxilio y conspiran todos en un bien general” (Varela. 2001. P.280)- podrían ser retomadas y analizadas a la luz de las necesidades y retos de la educación contemporánea.

Cartas a Elpidio, a diferencia de las obras anteriores escritas en Cuba durante su etapa de juventud, fue escrita en Estados Unidos durante su etapa de emigrado, y publicada entre 1835 (1er. Tomo) y 1838 (2do. Tomo). El tercer tomo, que Varela pensó

publicar, no llegó nunca a ver la luz. En esta obra vuelca todo el amor y la esperanza que siente por su Cuba añorada y por la formación de los jóvenes a quienes trata de inculcar, a través de estas páginas, los valores espirituales y éticos con que poder fundar los cimientos de la patria futura.

En sus *Cartas*, Varela se refiere a la educación de los jóvenes y a los métodos de enseñanza basados en el amor y el diálogo. De ese modo, deja atrás las teorías escolásticas y asume juicios que la pedagogía contemporánea utiliza hoy como métodos de enseñanza y, basado en su propia experiencia y el conocimiento de la psicología de los jóvenes, rechaza la educación sustentada en el castigo o la imposición. “Puedo decirte- dice-, por experiencia, que los jóvenes siempre aman cuando conocen que son amados [...]”.(Varela. 1996. Pág. 114) En la actualidad, destacados educadores, psicólogos y filósofos también proponen una educación basada en la espiritualidad, el amor y el respeto al ser humano como forma de transformar la educación.

El “Tratado sobre la impiedad”, que constituye una de las partes de *Cartas a Elpidio*, Varela lo dedica a aconsejar al clero sobre la forma de alcanzar la confianza de los pueblos. Utilizando la anécdota y con juicios honestos y osados, se pronuncia por un clero pobre que utilice las riquezas dice: “[...] para el socorro material de sus hijos predilectos que son los pobres.” (Varela.1996. Pág. 175). En estos planteamientos está el fundamento de su filosofía ética que se basa en el amor a Dios y al prójimo.

Cartas a Elpidio constituye un programa educativo que se fundamenta en el amor y la libertad de pensamiento. En la valoración de esta obra, Raimundo Lazo dice: “[...] Varela trata sin prejuicios ni embarazosa erudición libresca [...], en páginas interesantes cuyas orientaciones generales han sido ratificadas por la ciencia contemporánea de la educación.” (Lazo. 1996. Págs. XI-XII)

Luego de analizar las ideas filosófico-educativas que el P. Félix Varela plantea a través de su labor educativa y de su producción escrita -*Instituciones de Filosofía Ecléctica (tomo I)*, *Lecciones de filosofía* y *Cartas a Elpidio*- consideramos que:

- Sus ideas filosófico-educativas son el resultado del pensamiento de la Ilustración e influyeron de manera decisiva en la formación y desarrollo de la nacionalidad cubana.
- Las ideas filosófico-educativas de Varela se adelantan a su época marcada por el escolasticismo y de ahí la importancia de las mismas en el contexto en que se produjeron.
- En las tres obras analizadas está presente la preocupación de Félix Varela por la educación de las nuevas generaciones a partir de una visión optimista y transformadora, basada en los valores éticos de amor y respeto al prójimo sobre la base de principios democráticos y de un profundo pensamiento cristiano.
- Existen en el ideario filosófico de Varela ideas que, si bien fueron trascendentes en el contexto de finales del siglo XVIII y principio del XIX, han dejado de tener vigencia en la actualidad.
- Sin embargo, muchas de las ideas filosófico-educativas de Varela se basan en principios éticos de carácter universal y trascendente. Entre estas ideas se encuentran las siguientes:
 - Visión optimista y transformadora de la educación como forma de lograr la emancipación individual y social.

- Fe en la transformación y desarrollo de las nuevas generaciones.
- Educación basada en valores éticos de respeto y amor al prójimo y a la patria, honestidad, justicia, entre otros.
- Educación sustentada en principios democráticos a partir de la libertad de pensamiento, el diálogo de las ideas y el consenso.
- Defensa de una conducta cívica y humana sobre la base de valores éticos universales.
- Utilización del método científico -experimentación y análisis- en el proceso de enseñanza basado en el carácter objetivo del conocimiento.
- Desarrollo de la capacidad de pensar por sí mismo (juicio crítico) sobre la base de la confrontación de las ideas. A lo que Luz y Caballero se refería cuando decía que, Varela había enseñado a los cubanos a “pensar con cabeza propia”.

Cuando en la “Dedicatoria” de su poemario *Ismaelillo*, José Martí decía a su hijo: “Tengo fe en el mejoramiento humano, en la vida futura, en la utilidad de la virtud y en ti.”(Martí. 2003. www.biblioteca.org.ar/libros/656323.pdf.) estaba haciendo alusión a los principios éticos en que basan sus enseñanzas los grandes educadores, como lo fue Varela y el propio Martí, heredero del pensamiento vareliano a través de las enseñanzas de su maestro Rafael María de Mendive.

El P. Félix Varela y Morales fue uno de estos grandes hombres cuyas ideas esenciales están siempre vigentes pues se fundamentan en principios éticos que identifican al ser humano.

5. Bibliografía:

Alba-Buffill, Elio. 1979. "Un paralelo entre dos fundadores: Varela y Varona", en *Homenaje a Félix Varela*. Sociedad Cubana de Filosofía (Exilio). Ediciones Universal. Miami, Florida, U.S.A.

Aguirre, Sergio. 1966. *Historia de Cuba*. Editora Pedagógica. La Habana, Cuba.

Andujar Persinal, Carlos. 1997. *La presencia negra en Santo Domingo*. Editora Búho. Santo Domingo, República Dominicana.

Anscombe, Jean-Claude y Oswald Ducrot. 1994. *La argumentación en la lengua*. Biblioteca Románica Hispánica. Editorial Gredos. Madrid, España.

Arango y Parreño, Francisco de. 1952. *Obras*. Ministerio de Educación, Dirección de Cultura. La Habana Cuba.

Arpini, Adriana. 2011. "Filósofos del Caribe", en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*. Siglo XXI Editores. México.

Ausubel, David. Aprendizaje significativo. https://es.wikipedia.org/wiki/Aprendizaje_significativo. Recuperado: 6/05/2016. 8:00p.m.)

Beorlegui, Carlos. 2006. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*. (Serie Filosofía, vol. 34) Universidad de Deusto. Bilbao, España.

Beuchot, Mauricio. 2011. "La Filosofía académica", en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, (eds.). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*. Siglo XXI Editores. México.

Boggino, Norberto. 2005. *Convivir, aprender y enseñar en el aula*. Ed. HomoSapiens. Rosario, Argentina.

Bruzzone, Daniele. 2006. *El método dialógico: de Sócrates a Frankl. Sobre la naturaleza educativa del proceso logoterapéutico*. Sociedad Mexicana de Análisis Existencial y Logoterapia S.C. (SMAEL) Centro de formación de fisioterapia orientada al sentido. www.logoterapia.com.mx/publicaciones/revista-mexicana-logoterapia/otoño-2006/metodo-dialogico-socrates-a-frankl-sobre-naturaleza-educativa-del-proceso-logo. Recuperado: 11/05/2016. 8:30p.m.)

Buenavilla Recio, Rolando. 2009. “Félix Varela Morales (1788-1853)”, en *Revista IPLAC Publicación Latinoamericana y Caribeña de Educación*. No. 1, enero-abril 2009. Instituto Pedagógico Latinoamericano y Caribeño. Ministerio de Educación Cuba. www.revista.iplac.cu/index)

Cantón-Navarro. 2000. *Historia de Cuba*. Editorial SI-MAR S.A. La Habana, Cuba.

Chávez Rodríguez, Justo A. 1996 *Bosquejo histórico de las ideas educativas en Cuba*. Editorial Pueblo y Educación. La Habana, Cuba.

Cerda, Jesús A. 2011. *Corrientes Pedagógicas Contemporáneas*. Pág. 2. www.monografias.com/trabajos82/corrientes-pedagogicas-contemporaneas/ /Recuperado 2/10/2016)

Díaz Barriga Arceo, Frida y Gerardo Hernández Rojas. 1999. *Estrategias docentes para un aprendizaje significativo*. Editorial McGraw-Hill. México, D.F.

Dussel, Enrique; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). 2011. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”(1300-2000)*. Siglo XXI Editores. México.

Falcón Fariñas, Irma N. 2015. “Trascendencia del ideario educativo en *Cartas a Elpidio*”. Artículo. *Humanidades Médicas* 15 (1). www.mediagraphic.com/pdfs/hummed/hom-2015/hm_151c.pdf. (Recuperado: 23/01/2016. 9:00 p.m.)

Fernández Oviedo, Yuri. Enero-junio 2014. “Félix Varela Morales y el origen de la enseñanza del Constitucionalismo en Cuba (1818-1824). *Revista Historia del Derecho*, No.47. INHIDE. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Figaredo, Francisco. Septiembre 2011. “La orientación CTS en el pensamiento de Félix Varela Morales” Universidad de Camagüey, Cuba. www.oei.es/salactsi/figaredo.htm. (Recuperado: 21/06/2015)

Figueras, Francisco. (s.a.) *Cuba y su evolución colonial*. Editorial Isla S.A. La Habana, Cuba.

Freire, Paulo. [1970]. *Pedagogía del oprimido*. www.servicioskoinonia.org/biblioteca/general. Recuperado: 20/05/2016. 8:30 p.m.)

Freire, Paulo y Donald Macedo. 1987. *Alfabetización; Lectura de la palabra y lectura de la realidad*. Ediciones Paidós. Barcelona, España.

Fullat, Octavi. 1979. *Filosofías de la educación*. Ediciones ceac. Barcelona, España.

García, Gloria. 2005. “Tradición y Modernidad en Arango y Parreño”, en Francisco de Arango y Parreño. *Obras*. Vol I. Biblioteca de Clásicos Cubanos. Universidad de La Habana. Ediciones Imagen Contemporánea. La Habana, Cuba. www.bdigital.bnjm.cu/secciones/literatura/autores/79/obras/arango10_todo.pdf. (Recuperado: 13/09/2016).

García Molina, Jesús J. 2005. *La economía cubana desde el siglo XVI al XX: del colonialismo al socialismo como mercado*. Unidad de Desarrollo Económico. CEPAL. Naciones Unidas. México D.F. www.archivo.cepal.org/pdfs/2005/5050273.pdf. (Recuperado: 15/09/2016)

García-Pelayo y Gross, Ramón, ed. 1993. *Pequeño Larrousse Ilustrado*. Ediciones Larrousse. Marsella, México.

García Tudurí, Mercedes. 21 de mayo de 1977. *El más original tratado de moral: “Cartas a Elpidio” del Padre Félix Varela*. Conferencia pronunciada en la sesión inaugural de la Sociedad Cubana de Filosofía (Exilio). Miami Florida, U.S.A. Pág. 1. Homenaje a Félix Varela. Sociedad Cubana de Filosofía (exilio). Proyecto Filosofía en Español. www.filosofia.org/aut/002//1979cuel.htm. (Recuperado: 8/08/2016).

_____. Enero-junio de 1949. “Vocación íntima de Varona”, en *Revista Cubana de Filosofía*. Vol. 1. No. 4. Págs. 31-34. La Habana.

Gómez Castañeda, Omar. Agosto de 2007. *¿Qué es la Filosofía del Siglo XXI?*, en www.eumed.net/ce/2007b/ (Recuperado: 18/09/2016)

González Fernández, Fidel. Agosto 2015. “Félix Varela; Vida y Obra”. www.encyclopediahistcultiglesiaal.org/diccionario/index.php. (Recuperado: 23/01/2016)

Guadarrama González, Pablo. 1999. “Varela y el humanismo de la filosofía ilustrada latinoamericana”, en *Félix Varela. Ética y anticipación del pensamiento de la emancipación cubana*. Memorias del Coloquio Internacional de La Habana. Editorial Imagen Contemporánea. Documento descargado desde la “Biblioteca Virtual de Filosofía y Pensamiento Cubanos”. <http://biblioteca.filosofia.cu/>. Recuperado: 2/03/2014)

_____. 2014. *Marxismo y antimarxismo en América Latina; Crisis y renovación en América Latina*. Colección Alfredo Maneiro, Política y Sociedad. Fundación Editorial “El perro y la rana”. Caracas, Venezuela.

_____. Marzo 2008. *Eikasia. Revista de Filosofía*. Año III, 17. Pág. 2. www.revistadefilosofia.org/17-01.pdf. (Recuperado: 25/06/2016)

Guerra, Ramiro. 1971. *Manual de Historia de Cuba; desde su descubrimiento hasta 1868*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.

Hernández, Juan Carlos. “Contribución de Félix Varela a la Pedagogía Social Cubana”, en *Monografías.com*. www.monografias.com/trabajos_75/contribucion-felix-varela-pedagogia-social12.shtml. (Recuperado: 26/01/2016)

Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Lima. 1990. “La filosofía latinoamericana como tema de reflexión”, en *La enseñanza, la reflexión y la investigación filosóficas en América Latina y el Caribe*. Colección de Ciencias Sociales. Serie de Sociología. UNESCO. Ed. Tecnos S.A. Madrid.

Juan Pablo II. Febrero 1998. “Discurso en el Aula Magna de la Universidad de La Habana”, en *Revista Claras Luces*. Año II. No.1. Santiago de Cuba, Cuba.

Larrúa Guedes, Salvador. 1996. *Grandes Figuras y Sucesos de la Iglesia Cubana*. Publicaciones Centro de Estudios Sociales P. Juan Montalvo. Santo Domingo, República Dominicana.

Lazo, Raimundo. 1996. “El Padre Varela y las Cartas a Elpidio. Epílogo” en Félix Varela. *Cartas a Elpidio*. Editorial Cubana. Miami. U.S.A.

Magallón Anaya, Mario y Juan de Dios Escalante Rodríguez. 2011. “El Positivismo”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*. Siglo XXI Editores. México.

Maliandi, Ricardo. 2011. “La Ética”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*. Siglo XXI Editores. México.

Mañach, Jorge. 1932. *El Pensamiento Cubano: su Trayectoria* www.filosofia.org/ave/001/a280.htm. Recuperado: 9/10/2016)

Márquez Sterling, Carlos y Manuel Márquez Sterling. 1996. *Historia de la Isla de Cuba*. Books & Mas, Inc. Miami, Florida. U.S.A.

Martí. José. Discursos de José Martí. La Página de José Martí. www.josemarti.org/jose_marti/obras/discursos/1891nov26/1891nov26-01.htm. (Recuperado: 15/08/2016)

_____. 2003. *Ismaelillo*. Biblioteca Virtual Universal. www.biblioteca.org.ar/libros/656323.pdf. (Recuperado: 13/08/2016)

_____. 1998. *La Edad de Oro*. Editorial Gente Nueva. La Habana, Cuba.

_____. 1995. *El Presidio político en Cuba, último Diario y otros textos*. Edición y estudio preliminar de Celina Manzoni. Editorial Biblos. Buenos Aires, Argentina.

_____. Carta a Bartolomé Mitre y Vedia, el 19 de diciembre de 1882. www.cervantesvirtual.com. (Recuperado: 20/3/2015. 9:30 p.m.)

Martínez-Salanova Sánchez, Enrique. *Paulo Freire; pedagogo de los oprimidos y transmisor de la pedagogía de la esperanza*, en *Figuras de la Pedagogía*. www.uhu.es/cine.educacion/figuraspedagogia/0-paulo-freire.htm. Recuperado: 9/10/2016)

Martínez Liébana. 1998. *Éndoxa: Series Filosóficas*, No. 10. Págs. 227-249. UNED.Madrid.www.e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:Endoxa/locke-condillac.pdf. (Recuperado: 24/07/2016)

Maseda Gutiérrez, Héctor F. 28 de septiembre de 2016, “Parte XX. Nuestros pensadores: Enrique José Varona y Pera”, en *Misceláneas de Cuba*. www.miscelaneasdecuba.net. (Recuperado: 4/10/ 2016)

Maturana, Humberto. 1988. Págs. 9-10. *Emociones y lenguaje en educación y política*, Material para el Curso de Teoría de Sistemas. Centro de Estudios del Desarrollo (CED). Chile. www.turismotactico.org/proyecto_pologaraia/wp-content/uploads/2008/. Recuperado: 21/08/2016.

Mayordomo Pérez, Alejandro y Luis Miguel Lázaro Lorente. 1988. *Escritos Pedagógicos de la Ilustración*, “Carlos III y la Ilustración, 1788-1988”. Vol, I. Pág. 31. Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid. <https://books.google.com.do/>. Recuperado: 16/08/2016.

Maza, Manuel s.j. Octubre-diciembre 1998. “Varela en las Cortes de España (1822-1823), aprendiendo a pensar entre curas y militares”, en *Estudios Sociales*. Vol. XXXII. No. 114.

_____. 1997. *Entre la ideología y la compasión; Guerra y paz en Cuba, 1895-1903*. Instituto Pedro Francisco Bonó. Santo Domingo, República Dominicana.

Monal, Isabel y Olivia Miranda Francisco. 2002. *Pensamiento Cubano; Siglo XIX*. (Tomos I y II). Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.

Moquete de la Rosa, Jacobo. 2001. *Filosofía de la Educación*. Universidad Autónoma de Santo Domingo. Editora de Colores. Santo Domingo, República Dominicana.

- Obaya, Rogelio. 2000. “El Padre Félix Varela: piedra angular de la nacionalidad cubana”, en *Revista Claras Luces*. Año IV, No. 7. Junio 2000. Santiago de Cuba, Cuba.
- Ortiz, Fernando. 1983. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Pensamiento Cubano. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
- Paoli, P. Higinio. 1948. *La vida científico-escolástica de los Seminarios en Cuba*. (Tesis para el Doctorado en Derecho Canónico). Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Derecho Canónico. Escuelas Gráficas Salesianas. Bogotá, Colombia.
- Pedroso Paula, Maricel E. Julio 2013. “Contribución de Félix Varela al desarrollo de la filosofía de la educación cubana”. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*. <http://caribeña.eumed.net/felix-varela/> (Recuperado: 23/01/2016. 9:30 p.m.)
- Piñeiro Suárez, Nereyda. Octubre 2011. “Félix Varela, expresión de las transformaciones del pensamiento pedagógico cubano”. Monografias.com. www.monografias.com/trabajos89/felix-varela-pensamiento-pedagogico-cubano/shtml. (Recuperado: 25/01/2016. 9:00 p.m.)
- Piñera, Humberto. 1996. “Introducción”, en Félix Varela. *Cartas a Elpidio*. Editorial Cubana. Miami.
- Piqueras, José A. 2007. “Introducción”, en *Félix Varela y la prosperidad de la patria criolla*. Fundación MAPFRE. Ediciones Doce Calles S.L. Aranjuez, España.
- Portell-Vila, Herminio. 1986. *Nueva Historia de la República de Cuba, 1898-1979*. Editora Corripio. Santo Domingo, República Dominicana.
- Portuondo, José A. 1996. “Función social de la Literatura”, en César Fernández Moreno (Coord.). *América Latina en su cultura*. Siglo XXI Editores. UNESCO. México.
- Querejeta Barceló, Alejandro. 2006. *La filosofía cubana en el siglo XIX. Los padres fundadores (Dossier)*.
- Quiñones Haces, Roberto Jesús. Lunes 25 de febrero de 2013. “El primero que nos enseñó a pensar”. www.cubanet.org/el-primero-que-nos-enseno-a-pensar/. Recuperado: 1/08/2016)

Reglá, Juan y Santiago Alcolea. 1957. *El Siglo XVIII*. Editorial Seix Barral. Barcelona, España.

Rodríguez Palmero, María Luz. 2011. “La teoría del aprendizaje significativo: una revisión aplicable a la escuela actual”, en *Revista Electrónica de Investigación Educativa y Socioeducativa*. Vol. 3. No. 1. www.file:///C:/Users/Maria/Downloads/ (Recuperado: 21/06/2015)

Rodríguez Ugidos, Zaira. 1990. “La Filosofía en Cuba hoy” en *La enseñanza, la reflexión y la investigación filosóficas América Latina y el Caribe*.

Rojas Osorio, Carlos. 2010. *Filosofía de la educación; de los griegos a la tardomodernidad*. Colección Educación. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia. <https://books.google.com.do/books?id>. (Recuperado: 23/01/2016)

_____. 2011. “La Filosofía en las Antillas Mayores en los siglos XVI al XVIII”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino”(1300-2000)*. Siglo XXI Editores. México.

Rojas, Rafael. 2009. *Las repúblicas de aire; Utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*. Colección Taurus Historia. Santillana Ediciones. Madrid, España.

Rojas Linares, Dante Enrique. *Filosofía de la Educación*. Monografías.com. Filosofía. www.monografias.com/trabajos53/filosofia-educativa/filosofia-educativa.shtml.

Ruiz Berrio, Julio *et al.* 1996. *La educación en los tiempos modernos; Textos y Documentos*. Editorial Actas. Madrid. España.

Ruiz Sotelo, Mario. 2011. “La Ilustración Hispanoamericana”. en Dussel, Enrique; Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino”(1300-2000)*. Siglo XXI Editores. México.

Sabin, Rolando. “El Padre Varela”. Monografías.com. www.monografias.com/trabajos10/pava/pava.shtml. (Recuperado: 9/09/2015)

Sánchez Iniesta, Tomás. 2005. “Educar personas hoy”, en *Convivir, aprender y enseñar en el aula*. Homo Sapiens Ediciones. Santa Fé, Argentina.

Sasso, Javier. 1998. *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Monte Ávila, Editores Latinoamericana C.A. Cátedra UNESCO de Filosofía. Idea. Embajada de España. Caracas, Venezuela.

_____. 1987. *La Ética filosófica en América Latina*. Colección La Alborada. Ediciones CELARG. Caracas, Venezuela

Saussure, Ferdinand de. 1945. *Curso de Lingüística General*. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Vigésima cuarta edición. Editorial Losada. Buenos Aires. Curso de lingüística general-Facultad de Bellas Artes- UNLP. fba.unlp.edu.ar/lenguajemm/?wpfb_dl=59. Pdf. (Recuperado: 6/06/2016).

Spang, Kurt. 1984. *Fundamentos de Retórica*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, España.

Torre de la, Rogelio A. 1996. "Introducción General", en D. Félix Varela y Morales. *Cartas a Elpidio*. Editorial Cubana. Miami, E.U.A.

Torres-Cuevas, Eduardo. 2002. *Los orígenes de la ciencia y con-ciencia cubanas*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.

Varela, Félix. 1832. *Lecciones de Filosofía*. Cuarta edición. Tomo segundo. Impreso por G.F.Bunce. Nueva York. (Versión digital <http://books.google.com>. (Recuperado: 24/04/2010)

_____. 2001. *Obras*. 3 volúmenes. Compilación y notas por Eduardo Torres-Cuevas, Jorge Ibarra Cuesta y Mercedes García Rodríguez. Biblioteca de Clásicos Cubanos. Editorial Cultura Popular. La Habana, Cuba.

_____. 1996. *Cartas a Elpidio; sobre la impiedad, la superstición y el fanatismo en sus relaciones con la sociedad*. Editora Cubana. Miami, USA.

Varona, Enrique José. Junio de 1949. "Breve antología de Varona", en *Revista Cubana de Filosofía*. Págs. 35-40. Vol. 1. No. 4. La Habana.

Vitier, Cintio. 2002. *Ese sol del mundo moral; para una historia de la eticidad cubana*. Siglo XXI Editores. México, D.F. <https://books.google.com.do/>. (Recuperado 3/10/2016)

Vitier, Medardo. 1948. *La filosofía en Cuba*. Colección Tierra Firme. Fondo de Cultura Económica. México.