



DE YARA A MADRID: LA SPAGNA DI JOSÉ MARTÍ

Italia Maria CANNATARO*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Italia Maria Cannataro (2011): "De Yara a Madrid: la Spagna di José Martí", en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 1 (marzo 2011), pp. 55-88. En línea: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/01/imc.pdf>.

ABSTRACT: L'esperienza spagnola fu fondamentale per la formazione politica di Martí. L'adesione giovanile al krausismo rappresentò la scelta di un percorso di liberazione dell'uomo che diventava il protagonista assoluto della nuova filosofia, una nuova divinità che si sostituiva alla vecchia fede cristiana. Krause gli offriva i primi elementi metodologici per la costruzione di una realtà come quella americana. Gli anni in Spagna furono, dunque, essenziali per lo sviluppo lineare del suo pensiero nel quale l'elemento di continuità era rappresentato proprio dalla scelta liberale.

PAROLE CHIAVE: Spagna, Krausismo, Liberalismo, Identità, America

RESUMEN: La experiencia en España fue fundamental para la formación política de José Martí. La aceptación del Krausismo fue un medio para dejar libre al hombre que, así, se situaba como protagonista de una nueva filosofía y creaba una nueva divinidad en substitución de la fe cristiana. Krause daba a Martí los primeros elementos metodológicos para construir una nueva realidad: la de América. Los años españoles fueron, pues, esenciales para el desarrollo coherente de su pensamiento. El elemento clave fue precisamente el liberalismo.

PALABRAS CLAVE: España, Krausismo, Liberalismo, Identidad, América.

1. *Introduzione*

Quando José Martí giunse in Spagna, nel gennaio 1871, trovò uno stato sconvolto da un trentennio di disordini politici che si trascinarono dai primi anni Quaranta, cioè dall'inizio del regno di Isabella II.

Le sconfitte in Marocco e in Messico, avevano determinato la caduta della monarchia nel settembre del '68, nel 1869 le Cortes avevano votato una Costituzione di stampo liberale e monarchico e nel 1871 la corona fu affidata ad Amedeo d'Aosta, che la mantenne fino al 1873. Incapace di affrontare i problemi interni del paese e quelli esterni (come per esempio la prima guerra

* Dipartimento di Scienze Giuridiche, Storiche e Politiche. Università degli Studi di Messina, Sicilia (Italia).

per l'indipendenza di Cuba, scoppiata nel 1868) Amedeo era stato deposto nel febbraio 1873, lo stesso anno fu proclamata la prima repubblica¹.

Martí visse direttamente la fase iniziale della guerra dei dieci anni. Allo scoppio del conflitto, il giovane José pubblicò il suo primo articolo di carattere politico *O Yara o Madrid*, sull'unico numero de *El diablo cojuelo*, in queste quattro pagine c'era tutta la passione politica di Martí nel ribadire la necessità di una lotta senza appello contro il dominio spagnolo².

Dopo un anno esatto dall'inizio della lotta, nell'ottobre del 1869, egli venne arrestato dalle autorità spagnole con l'accusa di apostasia e condannato al carcere. Grazie all'intervento della madre, dopo qualche mese gli fu concessa la possibilità di continuare gli studi e trasferito, in esilio, in Spagna. Il contatto con la madrepatria gli avrebbe aperto nuove vie di comprensione della realtà politica che lo circondava. L'indipendenza cubana cominciava a sembrargli inscindibile da una valutazione più ampia delle altre realtà latinoamericane, formalmente ormai indipendenti dalla penisola iberica in realtà, però, ancora segnate dall'esperienza coloniale.

Un giudizio sull'esperienza della repubblica spagnola non esiste nelle riflessioni di Martí³. Le sue considerazioni sono contenute negli articoli della "Revista Universal" nel 1875 o nella "Opinión Nacional" nel 1881 e riguardavano la conduzione della politica spagnola negli anni successivi alla restaurazione dei Borbone, cioè dal 1874 in poi⁴.

In quegli anni Martí, non ancora ventenne, conobbe da dentro la realtà di una madrepatria che non riconosceva come tale.

I primi mesi dell'esilio trascorsi in carcere e poi l'esperienza dell'Università (qui si laureò infatti, nel 1874, in Giurisprudenza) lasciarono, a Martí, due visioni diverse e fondamentalmente, antitetiche della metropoli: quella di un paese colonizzatore e tirannico e quella di una significativa comunione culturale con il popolo spagnolo ed europeo in genere. Il rispetto per la tradizione del vecchio continente rimase un tratto caratteristico delle sue riflessioni anche quando, come editorialista della "Opinión Nacional", avrebbe scritto numerosi pezzi sulla politica europea, pur avendo ormai spostato il baricentro dei suoi interessi in America.

Questo lavoro è dedicato proprio alla breve ma significativa esperienza spagnola del giovane Martí, alla vita universitaria e ai primi contatti con il liberalismo europeo.

¹ Cfr. J. Vicens Vives, *Profilo della storia di Spagna*, Einaudi, Torino, 1960, pp. 144-145.

² J. Martí, *Obras Escogidas*, 3 vols., a cura del Centro de Estudios Martianos, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2000, T I, pp. 11-13.

³ Cfr. C. Vitier, *España en Martí* in C. Alemany – R. Muñoz Haedo (a cura di), *José Martí – Historia y literatura ante el fin del siglo XIX*, Casa de las Américas, La Habana, 1997, pp. 15-31.

⁴ Cfr. J. Martí, *Obras Completas*, a cura del Centro de estudios martianos, 27 vols., Editorial Ciencia Sociales, La Habana, 2004, T. 14. Il tomo 14 e il tomo 15 sono dedicati agli articoli sull'Europa. La spiegazione di questo atteggiamento di Martí potrebbe trovarsi in un'affermazione di Georgina Alfonso, per la quale sia i valori etici di Martí che le sue aspirazioni umaniste, durante gli anni '70, furono considerati – dallo stesso rivoluzionario cubano – esclusivamente come un mezzo per risolvere i problemi della sua isola e non come uno strumento di analisi della società umana in generale. Questo lo portava ad un distacco inevitabile, almeno durante questi anni, dai problemi socio-economico-culturali che non riguardassero direttamente Cuba, cfr. G. Alfonso, "José Martí, Integridad ética y política para una axiología revolucionaria" in *Revista cubana de ciencias sociales*, n. 29 (1994), pp. 37-43.

L'adesione giovanile alla filosofia krausista rappresentava per il cubano che aveva lottato per la libertà della sua isola, la scelta di un percorso di liberazione dell'uomo che diventava il protagonista assoluto di una nuova filosofia, una sorta di nuova divinità che si sostituiva alla vecchia fede cristiana e alle sue verità che attraverso la scolastica avevano, secondo Martí, contribuito alla schiavitù morale e culturale dell'America di ceppo ispanico. Il krausismo gli offriva i primi elementi metodologici per la costruzione di una realtà nuova come quella americana: quella era una filosofia che coglieva l'uomo nella sua concretezza, e aveva tra le sue specificità l'empirizzazione della conoscenza e la negazione del teismo che a Martí serviva per liberarsi dalla tradizione scolastica individuata come causa di arretratezza della sua America.

Gli anni in Spagna furono dunque essenziali nello sviluppo lineare del suo pensiero nel quale l'elemento di continuità era rappresentato proprio dalla scelta liberale che cominciava a concretizzarsi proprio in quel periodo.

La prospettiva liberale che il krausismo spagnolo aveva assunto nella prima repubblica gli aveva conferito una matrice politica oltre che filosofica. L'impegno culturale e istituzionale di Sanz del Río e di Giner e de Labra aveva infatti contribuito ad una rielaborazione della metafisica di Krause. La revisione della politica coloniale prevista proprio da de Labra aveva in un primo tempo acceso e poi frustrato le speranze di Martí che proprio in quegli anni stava scoprendo il suo essere americano e cominciava a porsi il problema dell'alterità nel complesso sistema identitario della colonia.

In Spagna infatti si formò in Martí il convincimento di essere parte di un'altra identità, il suo americanismo nacque nel momento in cui comprese che la coscienza nazionale cubana era solo una parte di un'altra realtà, quella americana. Essere cubano voleva dire, innanzi tutto, essere un americano. L'esilio e l'esperienza spagnola segnarono perciò un confine strategico per la vita e il pensiero di Martí: le questioni dell'isola avrebbero costituito, da allora in poi, solo una parte delle sue riflessioni che gli studi spagnoli avrebbero reso più complesse.

2. La Spagna repubblicana e Krause

Nel periodo degli studi universitari Martí entrò in contatto con le idee del tedesco Karl Krause, allievo di Hegel ma fortemente critico nei confronti di alcuni presupposti del suo pensiero tanto da avvicinarsi ai circoli della sinistra hegeliana. La sua filosofia si diffuse in Spagna grazie alla traduzione di *Urbild der Menschheit* (1811) fatta da Julián Sanz del Río alla fine degli anni '50 dal titolo *Ideal de la humanidad para la vida* (1860)⁵.

⁵ Heredia Soriano, *El krausismo español*, in www.ensayistas.org/critica/krausismo, 2005, p. 1. Fonte A. Heredia Soriano, *El krausismo español – Cuatro ensayos de historia de España*, Edicusa, Madrid, 1975, pp. 75-150. «Julián Sanz del Río, professore titolare della cattedra di Metafisica all'Università di Madrid, fu incaricato dal Ministero dell'Educazione [in realtà Ministero di Fomento], durante il governo di Isabella II, di diffondere in Spagna una filosofia pratica, capace di contribuire al progresso nazionale in tutti i settori. Dopo essere arrivato in Germania, proprio con l'idea di approfondire le dottrine neokantiane, si convinse che il pensiero di Krause fosse perfettamente assimilabile alla vecchia tradizione umanista spagnola». Sull'argomento cfr: M. García Castellón, *Influencia krausista en el abolicionismo español del siglo XIX: la Sociedad Abolicionista española (1865-1887)*, in www.ensayistas.org/critica/krausismo, enero 2004, pp. 1-2. Fonte M. García Castellón, "Influencia krausista en el abolicionismo español del

Il governo di Isabella II che aveva alternato momenti di moderato liberalismo e di regressione oscurantista, non era riuscito a superare la confusione in cui si dibatteva la vita nazionale e la sua mancanza di vitalità politica, culturale e istituzionale. Da qui l'impegno politico dei krausisti versione originale del vecchio cristianesimo illuminato⁶.

La filosofia krausista aveva un fondo morale rigeneratore, con un netto predominio della ragione etica per quanto riguarda la perfettibilità dell'uomo e della società⁷. A tal fine si richiedeva all'individuo una virtù altruista e razionale di base giudaico-cristiana, si accentuava l'unità sociale di fronte all'egoismo e al lucro, si propugnava l'educazione delle masse, i diritti delle donne, il lavoro organizzato, il rispetto delle norme di diritto internazionale e la trasparenza della vita pubblica⁸.

Il krausismo spagnolo portava anche un profondo apprezzamento per il rispetto dell'intimità e della coscienza personale⁹. Effettivamente era questo che si evinceva dalle intenzioni di Sanz del Río quando, nel 1852, scriveva ad un ipotetico lettore della *Ciencia analítica*: «quello che lei potrà qui ritrovare è solo una riflessione fondamentale, di tipo scientifico o un modo di vedere le cose e la scienza che lei potrà applicare liberamente, secondo le occasioni, la

siglo XIX: la Sociedad Abolicionista española (1865-1887)", *Actas de la XI Annual Afrohispanic literature and culture conference in Diaspora*, 2001, pp. 158-165.

⁶ «Se è ormai certo che il krausismo era inseparabile da una metafisica di grande respiro teorico e sistematico (...) e il suo ero lo spirito di una filosofia pratica (...), in effetti l'apparato tecnico del messaggio krausista fu abbandonato dopo la morte di Sanz del Río (1869). Lo stesso Salmerón, una delle menti filosofiche più dotate della scuola, sentì fin dal 1870 la necessità di una riorganizzazione dei principi ispiratori. Grazie alla sua opera i programmi pedagogico, giuridico, politico, religioso e sociale rivestirono una maggiore importanza (...). In funzione della espansione e consolidazione dello spirito krausista (...) possiamo dividere la sua traiettoria storica in vari periodi: fondazione e sviluppo (1854-1868); apogeo e decadenza (1868-1875); trasformazione e consolidazione istituzionale (1875-1881); espansione e fecondità istituzionale (1881-1936); emarginazione e silenzio (1939-1975). (...) Con la rivoluzione del settembre del 1868, si inaugurò l'epoca dorata del krausismo storico, il cui splendore si mantenne praticamente intatto fino alla caduta della prima repubblica. Durante questo periodo i krausisti godettero di un grande seguito sociale e di un forte potere politico. Circostanze di cui approfittarono per infuire, soprattutto, nella riorganizzazione dell'insegnamento e (...) nell'orientamento generale del paese. Quando Martí giunse in Spagna, il krausismo si trovava nel suo secondo periodo di sviluppo, quello dell'apogeo e dell'inizio della decadenza (1868-1875)», *ivi*, pp. 9-10, 11-16.

⁷ J. L. Abellán (a cura di), *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestro días*, Espasa, Madrid, 1996, p. 405.

⁸ *Ivi* pp. 408-410. In quegli anni il monaco Fernando Castro, appoggiato dal ministro per il Fomento e da Sanz del Río, iniziò presso il rettorato dell'Università centrale, a Madrid, un ambizioso programma, il cui spirito e le cui aspirazioni consistevano essenzialmente nella "deificazione" della scienza e della cultura: «da ora in avanti – dichiarava – la scienza e l'istruzione, elevate a potere e a società fondamentale, saranno sovrane nella loro sfera quanto la chiesa e lo stato. La libertà di insegnamento sarà uno dei timbri più gloriosi della nostra rigenerazione attuale (...). Per il fatto stesso che c'è libertà dobbiamo ricercare ordine e sistema nella scienza (...). Associarci con l'intento comune di promuovere conferenze che diffondano, fuori dal recinto, le conoscenze umane. Questi sono i mezzi principali che spero approverete, per migliorare lo stato intellettuale e morale del nostro popolo: migliorare fino a che la libertà si appagherà nell'amore verso la patria e le istituzioni». Cfr., A. Heredia Soriano, *op. cit.*, pp. 11-13; il virgolettato è contenuto in F. de Castro, *Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1868 a 1869 in Revista de la Universidad de Madrid*, Madrid, 1869, pp. 22-30.

⁹ Cfr: E. Díaz, *Estudio preliminar – Gumersindo de Azcárate, Minuta de un testamento*, Ediciones de cultura popular, Barcelona, 1967, pp. 17-19.

professione o l'interesse scientifico nei confronti di questo o di quell'assunto»¹⁰. Per queste caratteristiche la dottrina poteva apparire estremamente rivoluzionaria. Tuttavia il krausismo spagnolo costituì un'ideologia tipicamente borghese. Essa auspicava una trasformazione sociale "armonicamente evolutiva", mai radicale, basata sull'educazione morale degli individui che scalzasse l'oppressione delle antiche oligarchie, comprese quelle militari¹¹.

Lo schema filosofico del sistema krausista prevedeva, in definitiva, l'esistenza di un principio certo per tutti: l'Io, il quale, attraverso un processo di analisi di tipo dialettico, arrivava ad una verità ultima, fondante, che era l'Essere assoluto – Dio.

Elemento costitutivo della filosofia di Krause era certamente quello religioso con una evidente impronta "panenteista" così come la definisce López Morillas: Dio era posto a fondamento delle cose terrene e, contemporaneamente le superava e le risolveva¹². Da questo concetto derivava la convinzione che le azioni umane tendessero ad elevare l'uomo stesso verso Dio e che, perciò, natura e spirito umano trovavano la loro unità proprio nell'idea di Dio¹³. Il pensiero di Krause era costituito da una dialettica di armonia e non di lotta, egli non escludeva dal suo sistema il fenomeno religioso anzi lo considerava una pietra miliare¹⁴. La religione – per Krause – era «la conoscenza e l'amore di Dio in una fedele subordinazione; è l'aspirazione dell'uomo ad essere assimilato. Dio è forma fondamentale e realizzabile dell'uomo e dell'umanità. La religione è una istituzione fondamentale nella società umana»¹⁵.

Il "midollo religioso" della filosofia krausista¹⁶ si basava su una serie di riflessioni che avevano per oggetto la dottrina cattolica. L'approccio filosofico alla religione prevedeva un'accezione squisitamente razionale di Dio e

¹⁰ P. de Azcárate – J. Sanz del Río, *Documentos diarios epistolario*, Tecnos, Madrid, 1969, p. 174. Lo stesso concetto fu espresso venticinque anni dopo da Nicolás Salmerón, discepolo prediletto di Sanz del Río, che descriveva così l'indole e le aspirazioni del maestro: «se volessimo, in poche parole, caratterizzare l'opera iniziata e compiuta con tanta perseveranza, religiosità e modestia, del nostro maestro comune, basterebbe, a parte la sacra condizione della libertà di coscienza, consegnare le seguenti note: sentimento universale, indagine riflessiva e sistematica, professione di scienza come maestra di vita. Quanto detto, lungi dal creare rigidi modelli di scuola e di esporre una dottrina composta da ciò che le vecchie usanze imposero come dogmatiche conclusioni, perseguiva il sano proposito di inseguire la ignava ratio, rinvigorire e dirigere il pensiero per investigare la realtà con il proprio sforzo (...), senza il timore della intolleranza secolare, senza arroganti presunzioni e senza odio di setta». N. Salmerón, *Discurso pronunciado en la solemne inauguración del curso académico de 1857 a 1858*, Imprenta Nacional, Madrid, pp. IX-X.

¹¹ A. Heredia Soriano, *op. cit.*, p. 4. «In realtà – aggiunge l'autore – il krausismo fu un ricco e dilatato movimento umanista che cercò di dare chiarezza politica al vecchio riformismo spagnolo di ceppo cristiano. In definitiva, da un punto di vista socio-storico, il krausismo consistette principalmente in un ampio compromesso che, uomini di diverse tendenze politiche, filosofiche e religiose, fecero con i valori della modernità», *ibidem*.

¹² «Il Panenteismo è un intento di sintetizzare il "Panteismo" e il "Deismo": l'uno tende a divinizzare il mondo, l'altro enfatizza l'indipendenza degli atti morali dell'uomo. Nel "Paneteismo" il mondo non sta fuori da Dio (deismo) ne tantomeno è Dio (panteismo) ma è in Dio e mediante Dio. Dio è, pertanto, fondamento e superamento del mondo», J. López Morillas, *El Krausismo español*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1956, pp. 69-70.

¹³ *Ivi*, pp. 9-39.

¹⁴ *Ivi*, p. 5.

¹⁵ K. Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, a cura di J. Sanz del Río, Imprenta de Martínez García, Madrid, 1873, parte I, par. 27, in www.cervantesvirtual.com/autores.

¹⁶ Cfr. E. Díaz, *Filosofía social del krausismo en España*, Edicusa, Madrid, 1973, p. 57.

convertiva il fondamento metafisico della religione in riflessione sul sentimento che ne era alla base¹⁷. I krausisti, rifiutando la religiosità puramente formale del mondo isabelliano, diretta da una chiesa giudicata troppo gerarchizzata, ruppero formalmente con Roma dopo l'approvazione da parte del Concilio Vaticano I del dogma dell'infallibilità papale, che cozzava con la filosofia di Krause, tutta basata su di una profonda religiosità interiore, maturata dall'individuo¹⁸.

Il fine filosofico dei krausisti era quello, di trasformare il credo *quia absurdum* della fede imposta e ciecamente accettata, nella formula più liberale e laica della *fides quaerens intellectum*¹⁹; per questo lo stesso Krause ricorreva a modelli tipicamente cristiani come nei *Comandamentos para la humanidad*²⁰.

La formula del "razionalismo armonico" rappresentò certamente uno degli elementi più originali del Krausismo. Carlos Soetzer lo definì «razionalismo positivo e costruttivo, unificante, attraverso il quale Krause tentò di costruire una nuova società basata sull'amore, sulla bellezza, sul consenso e sull'armonia»²¹. Il Krausismo fu una filosofia umanista, per l'uomo per il suo stesso sviluppo, un fine da realizzare attraverso la formazione dell'individuo da mettere al servizio della società²². Krause si propose di contribuire così alla creazione dell'"uomo nuovo". Il suo impegno filosofico non riguardò, nello specifico, la ricerca sullo sviluppo delle forme di governo, bensì uno studio sulla creazione del miglior tipo di uomo. Per questi motivi, insieme al desiderio espresso di assimilare l'uomo a Dio, l'*Ideal* fu collocato nell'indice vaticano dei libri proibiti, su pressione della Chiesa spagnola, scandalizzata dal contenuto panteista e razionalista della nuova dottrina filosofica. Secondo Krause, «l'uomo ha un obbligo etico: fare la sua parte per la perfettibilità del mondo», la sua filosofia doveva servire proprio a sottolineare e a valorizzare ogni singolo individuo. Per questo i Krausisti si dedicarono con successo al rinnovamento dell'educazione nelle scuole e nelle Università sulla scia di una filosofia basata sull'etica della perfettibilità umana²³.

Dal punto di vista della vita politica attiva, i krausisti che, di fatto, furono inseriti nel governo fin dalla rivoluzione del 1868 e più ancora furono protagonisti nella prima repubblica, si fecero promotori della difesa delle libertà: libertà di coscienza, fondamento delle altre libertà, libertà politica, d'insegnamento, religiosa, di associazione e riunione, di pensiero, oltre che

¹⁷ Vid. Teresa Rodríguez de Lecea, *El krausismo en latinoamérica*, in www.ensayistas.org/criticagenerales/krausismo, p. 8. Fonte T. Rodríguez de Lecea, *El krausismo en América latina*, Fundación F. Ebert – Instituto Fe y Secularidad, México, 1989, pp. 21-46.

¹⁸ *Ivi* p. 9. «In fondo i krausisti si proposero solo di correggere il fanatismo, la superstizione e l'intolleranza» precisa Soriano; A. Heredia Soriano, *op. cit.* p. 6. Salmerón a questo proposito scriveva: «Non è religione la fede passiva e cieca in determinate rappresentazioni della suprema relazione tra Dio e uomo, né la pratica servile e meccanica di riti, cerimonie e culti che degenerano in (...) superstizione e (...) idolatria»; N. Salmerón, "Prólogo" in G. Tiberghien, *Estudios sobre religión*, Imprenta Hernández, Madrid, 1873, p. VIII.

¹⁹ E. Díaz, *op. cit.*, pp. 58-59.

²⁰ K. Krause, *op. cit.*, parte III, par. 24.

²¹ C. Soetzer, *Karl Christian Krause and his influence in Hispanic World*, Bohalau Verlag, Colonia, 1998, p. 12.

²² *Ivi*, p. 185.

²³ R. Gott, *Karl Krause and the ideological origins of the cuban revolution*, Occasional papers, n. 28, University of London, London, p. 5.

dell'abolizione della pena di morte²⁴. Accanto all'aspetto metafisico la dottrina ebbe, perciò, anche un forte spirito di filosofia pratica, che si espresse nei programmi politici preparati sulla scia degli interessi filosofici, ispirati alla libertà e ad un forte senso del dovere e del servizio pubblico.

L'incapacità di reggere le sorti del governo e di fare fronte alle richieste di trasformazioni sociali in Spagna furono le cause che portarono i krausisti al fallimento politico, che si concretizzò nel colpo di Stato del 3 gennaio 1874 e che pose fine all'esperienza della repubblica.

3. Dallo spirito della nazione al corpo della nazione: la politica coloniale spagnola

Il percorso intrapreso dal krausismo spagnolo presuppose, durante gli anni della repubblica, una recezione, una sintesi e una proiezione della modernità diverse dall'eurocentrismo imperante nel resto dell'Europa continentale²⁵. Se è certo che questa filosofia non restò esente dalla tentazione di sistematizzare e di semplificare la realtà, la sua concezione armonica del mondo mirava a reagire ad ogni forma di esclusivismo perseguendo l'integrazione di realtà diverse ben oltre un vano ecletticismo. In questo senso i krausisti spagnoli profilavano un universalismo maggiormente influenzato dalla diversità che, pur conservando una certa vocazione eurocentrista non sfociava in un riduzionismo adattato alla cultura cristiano-germanica o in uno sfrenato espansionismo coloniale. Krause e i suoi allievi erano certamente condizionati dalla loro epoca e quindi non potevano fare a meno di identificare l'Europa come il midollo della civiltà, né di attribuirle il ruolo di tutore nello sviluppo delle relazioni con il resto del mondo. Quel ruolo, però, non era legato ad una logica puramente espansionista e belligerante, ma ad una comprensione organica e illimitata della sociabilità che aveva come protagonista assoluto l'essere umano e la sua piena realizzazione. Nel contesto krausista l'Europa era il seme non il fine di un universalismo la cui realizzazione passava per il riconoscimento teorico dell'alterità che il vecchio continente doveva favorire ma non dominare o canalizzare in base ai propri interessi particolari.

L'imperativo krausista dell'umanità portava con sé una sorta di freno difronte a concezioni apertamente eurocentriste della universalità nutrite di figure filosofico-giuridiche discriminatorie orientate all'annullamento della differenza e all'esaltazione del diritto di conquista e del colonialismo. L'Europa, leggiamo nel testo di Sanz del Río, è chiamata «a essere l'educatrice di altri popoli (...) da lei

²⁴ A. Heredia Soriano, *op. cit.*, pp. 6-7. «In politica – scriveva Sanz del Río – il filosofo rispetta e obbedisce alla costituzione positiva del suo popolo; accetta lealmente e liberamente le sue conseguenze con sentimento puro verso il bene pubblico e, per mezzo di questo, verso il bene umano; avendo come fine la costituzione di una patria universale. Contribuisce (...) con tutti i mezzi legittimi al progresso e alle riforme, migliora la Costituzione, secondo il principio della tolleranza in tutte le sfere della società politica. (...) Pertanto rifiutiamo l'intervento del potere ecclesiastico nella vita pubblica e allo stesso modo rifiutiamo l'intervento del potere civile fuori dalle (...) proprie competenze (...). Lo stato deve lasciare agli sforzi individuali tutto quello che si può fare da sé senza danno, né contro il diritto pubblico né contro il privato».

²⁵ Per un quadro sulla filosofia krausista e la modernità si veda: E. M. Ureña, *El krausismo como filosofía de la modernidad*, in H. Biagini (a cura di), *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*, Fundación F. Herbert-Ed. Legasa, Buenos Aires, 1989, pp. 163-174; A. Sánchez Cuervo, "Las ilustraciones del krausismo", in *Cuaderno de historia de las ideas*, vol. 8 (2007), pp. 151-163.

proviene il tutto da cui ha origine e si sviluppa la storia umana, in essa si è sviluppata per prima l'idea della civiltà universale»²⁶. Di fatto, proseguiva, in Europa «i popoli dovevano inevitabilmente formare la prima unione giuridica e politica» alla quale erano chiamati ad associarsi «i popoli dell'Asia e dell'Africa» mentre a proposito delle terre aldilà dell'Atlantico doveva formarsi: «Non senza l'influsso dell'Europa, uno Stato ben organizzato e supremo in America. Allora potranno unirsi, antico e nuovo mondo in una società suprema di popoli. Compiuto questo atto i popoli della terra, educati e messi alla prova dalla lotta dei secoli, sigleranno una definitiva alleanza nel mare delle isole e con questa unione comincerà un nuovo periodo della vita»²⁷. In questo senso, in base all'eurocentrismo moderato di Krause, il nuovo mondo era destinato ad unirsi alla marcia civilizzatrice diretta dall'Europa in termini di partecipazione e non di alienazione.

La partecipazione diretta, invocata da Krause, comportava, in linea teorica, una separazione netta con l'idealismo tedesco. Secondo l'idea di società krausista gli individui si integravano progressivamente in unità sociali superiori che rendevano possibile la realizzazione dell'umanità nella sua organicità e, allo stesso tempo, esprimevano la condizione particolare dei singoli che la componevano. Nazioni, popoli, unità di popoli potevano e dovevano per Krause: «Realizzare in sé un uomo e una vita superiore» progredendo «verso il compimento del suo fine, solo allora, in base all'idea comune di umanità, si possono considerare come una unità e una totalità organica; solo allora, in base alla legge dell'associazione umana possono realizzare ogni fine particolare secondo un'unica idea del tutto e una giusta relazione con gli altri»²⁸. Questa idea unica, questa relazione giusta erano appunto i criteri elementari per l'ubicazione delle Americhe nell'organismo mondiale. Questo “tutto” non scompariva nel nucleo cristiano-germanico in linea con l'ermeneutica hegeliana, ma era appunto il “mare delle isole”.

Nel contesto del krausismo spagnolo non troviamo una presenza più esplicita della questione americana. Unica eccezione gli scritti di Rafael de Labra²⁹.

Labra fu l'iniziatore degli studi coloniali in Spagna, senza i pregiudizi determinati dalla vocazione europeista dei suoi contemporanei la questione coloniale e il problema americano cessava di essere una preoccupazione locale e diventava protagonista della discussione sull'identità spagnola nella modernità. Per Labra la questione coloniale «non è e non può essere una questione isolata né un problema locale» ma «un problema della nazione spagnola»³⁰. La politica coloniale di Labra si mantenne in linea con l'ortodossia liberale dell'epoca: la colonizzazione veniva intesa in termini di “esteriorizzazione” o espansione della civiltà. L'idea era basata sulla convinzione dell'esistenza di diversi gradi di cultura, ma non sullo specifico interesse privato di un singolo Stato a proposito della sua espansione geopolitica. Egli definiva la colonizzazione come: «L'impegno di quei popoli che per affermare una loro caratteristica e definire la loro personalità nel concerto delle società avanzate, sentono la necessità di uscire dal guscio per diffondere il loro

²⁶ K. Krause, *op. cit.*, parte II, p. 12.

²⁷ *Ivi*, pp. 13 e ss.

²⁸ *Ivi*, pp. 18 e ss.

²⁹ M. D. Domingo Acebrón, *Rafael M. de Labra. Cuba, Puerto Rico, las Filipinas, Europa y Marruecos en la España del Sexenio democrático*, CSIC, Madrid, 2008.

³⁰ M. D. Acebrón, *Rafael María de Labra*, AECI, Madrid, 1997, p. 70.

spirito e arricchire la loro vita realizzando, attraverso attraverso quest'opera di esteriorizzazione la grande fatica di unire il passato con il futuro e portare a nuova vita le esperienze di secoli»³¹. La colonizzazione era allora «uno dei modi necessari di esteriorizzazione di un popolo per tanto, dal principio alla fine, obbedisce alla legge generale del progresso e alle condizioni storiche caratteristiche (interne ed esterne) di un popolo»³².

In seguito Labra passava a considerare un secondo aspetto del problema: l'interesse nazionale previsto dalla politica coloniale. L'aspetto "civilizzatore" della colonizzazione prediligeva sopra ogni cosa «l'interesse dell'umanità e il progresso universale»³³. Da qui la necessità di «cambiare il modo di considerare la natura, il carattere e il senso della colonizzazione»³⁴ la quale doveva abbandonare "l'idea dell'impero" e il fine della "dominazione"³⁵ solo così essa non sarà un mero interesse né una missione speciale dello Stato, «ma un'opera di espansione individuale e sociale che i governi devono solo favorire in certe condizioni e per certi effetti»³⁶. La colonia non era, pertanto, «un mercato né ha una vita esclusivamente economica, né i suoi individui possono dimenticare di essere cittadini, né i suoi governi possono rivestire il carattere di una compagnia di commercio, né i suoi cittadini e i suoi campi possono assomigliare ad una grande caserma o ad un immenso accampamento»; è, al contrario, una società in cui gli individui e le istituzioni «devono corrispondere ad un ideale umano»³⁷.

Le differenze etniche non giustificavano, secondo Giner, l'esclusione di alcune razze dall'idea di umanità: «Quello che costituisce la persona non è il grado di cultura (...) ma la possibilità di trasformare la coscienza razionale in pensiero e vita attiva, possibilità che non si nega a nessuna razza. I diritti umani fondamentali sono, in linea di massima gli stessi per tutti. La differenza nello sviluppo intellettuale, morale, e affettivo riguarda solo la facoltà di mettere in pratica le proprie qualità e può favorire lo sviluppo di una relazione tutelare sia tra le razze che tra gli individui, tra le nazioni e le istituzioni sociali. In questa relazione le civiltà più avanzate guidano le meno fortunate per il loro bene e il bene di tutti e per la miglior realizzazione del proprio destino. A questo intento rispondono le missioni di propaganda religiosa, intellettuale, morale, economica e industriale inviate ai popoli selvaggi con l'obiettivo di iniziarli ai primi rudimenti della civiltà: il dovere di tutela è inseparabile dalla superiorità»³⁸.

La relazione coloniale era dunque: «Un vincolo di protezione e dipendenza tra due nazioni che costituiva un caso speciale di tutela sociale. Non si fonda, nel caso della madrepatria, sul presunto potere assoluto delle civiltà più avanzate sulle altre, esse devono, anzi, tutelare senza convertire la protezione in tirannia e devono, inoltre favorire la pienezza della realizzazione della vita della colonia anticipando, così, il momento dell'indipendenza»³⁹.

³¹ *Ivi*, p. 113.

³² R. M. de Labra, *La colonización en la historia. Europa en América*, 2 vols., Librería de San Martín, Madrid, 1878, vol. I, p. 50.

³³ *Ivi*, p. 29.

³⁴ *Ivi*, p. 73.

³⁵ *Ivi*, p. 75.

³⁶ *Ivi*, p. 89.

³⁷ *Ivi*, p. 86.

³⁸ F. Giner de los Ríos, *Resumen de filosofía del derecho*, 2 vols., Imprenta de Julio Cosano, Madrid, 1926, vol. I, pp. 52-53.

³⁹ *Id.*, *Principios de derecho natural*, La lectura, Madrid, 1916, p. 272.

Giner disegnava una visione della colonizzazione che toccava direttamente le tensioni e le ambiguità dell'organicismo giuridico krausista, a cominciare da quelle che delimitavano la relazione tra i principi universali essenziali e i principi specifici relativi all'epoca, al contesto o ai popoli e che riguardavano i rapporti tra identità e alterità e tra diritto naturale e diritto positivo. Il diritto positivo era, secondo Giner, una autentica applicazione pratica o realizzazione storica del diritto naturale, l'autentica vita giuridica, legati l'uno all'altro: «Per questo considerati i concetti nella loro pienezza, diritto naturale e diritto positivo non sono se non una medesima cosa (...). In altri termini: tutto il diritto naturale è positivo»⁴⁰. Questo implicava una distinzione tra fatti giuridici giusti, quelli assimilabili al diritto positivo, e ingiusti o "antinaturali" in quanto contrari al «corso normale delle cose stesse»⁴¹. Questa ingiustizia si poteva a ragione individuare tanto nel regime oppressivo istaurato dal dispotismo coloniale come anche nella supposta barbarie di quei popoli che vivevano al margine del diritto naturale. Nel primo caso la colonizzazione sarebbe stata un fatto indesiderabile, nel secondo caso il contrario in quanto perseguiva un sistema di civilizzazione conforme al diritto naturale. Da questi principi anche per Labra, il dovere della metropoli spagnola di «dirigere quelle società che abbiamo messo al mondo e nei confronti delle quali siamo responsabili almeno fin quando la loro vita terrena non abbia acquisito piena robustezza e i loro problemi caratteristici non siano risolti e la loro vita non abbia assunto certe condizioni che ancora tardano a realizzarsi»⁴².

Erano due le soluzioni che Labra individuava nella questione della libertà di Cuba: l'assimilazione o l'autonomia. In entrambi i casi era prevista «l'idea dell'intervento della metropoli negli affari della colonia fino alla sua completa educazione»⁴³.

La giustificazione della colonizzazione in termini di espansione morale e di civiltà comune alla matrice liberale europea assunse, nei krausisti spagnoli una connotazione particolare che permetteva loro di anteporre il diritto sostanziale della persona ad ogni tipo di discriminazione. Il termine razza sembrava identificarsi con quello di popolo più che con una determinata specie antropologica. Questo nuovo ruolo dei diritti della persona, elevando i cosiddetti "gradi di cultura" ad elementi di oggettivazione dello spirito, impediva ai krausisti di giustificare *in toto* il colonialismo pur senza mai favorire l'indipendenza. Questo fu il grande equivoco che coinvolse anche il giovane Martí.

4. *L'immanentismo krausista*

La relazione tra Martí e la filosofia krausista rispecchiò in pieno i complicati rapporti esistenti tra la Spagna e le colonie⁴⁴. Il momento era cruciale sia per la

⁴⁰ *Ivi*, pp. 169-174. «Considerati i concetti nella loro pienezza – scrive Giner – il diritto naturale e il diritto positivo sono la medesima cosa cioè sono il diritto nell'unitaria, omogenea, infinita, assoluta e immutabile natura espressa nel graduale vario ed organico sviluppo della storia». Sull'argomento si veda: E. Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Fernando Torres, Madrid, 1983.

⁴¹ *Ivi*, p. 171.

⁴² M. D. Domingo Acebrón, *Rafael M. de Labra*, cit., p. 39.

⁴³ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁴ Alcuni degli studi più recenti sull'esperienza spagnola di Martí negano una ricettività meramente acritica, da parte dell'allora giovane studente cubano, del krausismo. Per la Arpini e la Giorgis la scelta del krausismo «non corrispose alla scelta di un modello filosofico ben

madrepatria che per i sudamericani perché le loro relazioni culturali investivano l'atavico problema della ricerca dell'identità: i paesi latinoamericani cercavano un cammino appropriato alle loro peculiarità di paesi nuovi, la Spagna, che era sul punto di perdere il suo impero coloniale, cercava di ritrovare il suo ruolo nello scacchiere internazionale. Così, secondo la Rodríguez de Lecea, i rapporti tra il pensiero spagnolo e quello latinoamericano ricondurrebbero a un tronco comune, del quale il krausismo era unicamente uno degli elementi⁴⁵.

In realtà la percezione del comune destino storico – politico tra la madrepatria e il Sudamerica è poco evidente, almeno nel pensiero dei liberali americani. Costoro, compreso Martí, erano alla ricerca di una identità che la Spagna aveva loro negato, i krausisti, ispiratori della Costituzione repubblicana, fornivano suggestioni liberali di grande fascino ma, nella pratica, non redassero alcun progetto di decolonizzazione per Cuba, unica colonia rimasta, concentrandosi, dopo la fine dell'impero, nella ridefinizione delle linee di politica interna. La comune origine liberale del governo spagnolo e di quelli latinoamericani non ci consentono di accomunare i destini soprattutto in considerazione del fatto che gli americani adottarono il liberalismo come un "rimedio" alla politica della Spagna.

Il pensiero di Krause offriva, però, alcuni elementi che consentivano a Martí di rovesciare il rapporto tra la colonia e la madrepatria attraverso un percorso di liberazione dalla tradizione e dalle convenzioni filosofiche e culturali ad esso legate. L'approccio metodologico alla conoscenza basato sulla "relazioni tra le cose"⁴⁶ forniva la possibilità di valutare empiricamente la realtà, liberandola dall'astrattezza tipica della filosofia hegeliana che era il riferimento primario di quei liberali che in Europa erano ancora impegnati nella costruzione degli Stati nazionali. La logica astratta di Hegel aveva condotto l'uomo allo smarrimento, bisognava dunque ricondurlo alla concretezza. Qui interveniva appunto la filosofia di Krause che, attraverso la rivalutazione dei sensi e delle relazioni, fondava la vera conoscenza, quella che traeva origine dall'esperienza. La critica ad Hegel non escludeva il ricorso, da parte dei krausisti, alla dialettica intesa come attuazione della realtà e così una delle caratteristiche principali delle riflessioni di Martí fu proprio la capacità di sintetizzare l'aspetto spirituale e

definito ma, piuttosto, alla necessità di rompere con una tradizione speculativa che giustificava e manteneva lo schema della dominazione (la scolastica)». Anche per Mercedes Serna «non si poteva parlare di un'influenza radicale del krausismo sullo scrittore cubano, ma di certe affinità che si plasmarono attraverso diversi criteri pedagogici, religiosi, filosofici e artistici». Ugualmente per Rodríguez «più che un krausista in filosofia, Martí assimilò le posizioni di quella scuola per quello che era compatibile con la sua già presente etica del dovere e del servizio», cfr: A. Arpini, L. Giorgis, "La presencia del krausismo en Hostos y Martí", in *Boletín de historia*, FEPAI, año 8, n. 16 (1990), p. 5; M. Serna, "Algunas dilucidaciones sobre el krausismo en José Martí", in *Cuadernos hispanoamericanos*, n. 521 (1993), p. 137; P. P. Rodríguez, *De las dos Américas*, Centros de estudios martianos, La Habana, 2002, pp. 9-10. Poco convinti dell'influenza di Krause su Martí sono anche Schulman, Béguez César e Portuondo. Soetzer ritiene che l'interesse di Martí per Krause non andasse oltre l'aspetto etico, Turton sottolinea, invece, quanto la fondamentale promessa di un nuovo mondo, tipica della cultura Krausista avesse profondamente influenzato il giovane cubano cfr: I. Schulman, *Símbolo y color en la obra de José Martí*, Gredos, Madrid, 1960; J. Béguez César, *Martí y el Krausismo*, Compañía editora de libros y folletos, La Habana, 1944; J. A. Portuondo, *Letras Cubanas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1982; P. Turton, *José Martí, architect of cuban freedom*, Zed books, London, 1986.

⁴⁵ Cfr. T. Rodríguez de Lecea, *op. cit.*, p. 2.

⁴⁶ J. Martí, O. C., T. 21, pp. 367-369.

quello fisico, quello morale e quello materiale, attitudine corrispondente a una ben determinata visione del mondo, che aveva le sue radici proprio nel “panenteismo” Krausista che il cubano assimilò perfettamente, così come fece proprio l’impulso riformatore e umanitario⁴⁷.

Dunque l’approccio con l’idealismo spagnolo si rivelò spontaneo e poi c’era il forte senso dell’etica di quella filosofia, un tema universale a cui aggrappare il desiderio di libertà per Cuba. L’etica era uno degli aspetti più caratteristici del krausismo e aveva come oggetto l’essenzialità di Dio. L’oggetto dell’etica krausista consisteva proprio nello «studiare e analizzare – scriveva Martí – il mezzo attraverso il quale il bene supremo, concepito proprio come attributo di Dio si realizza nel genere umano»⁴⁸. Metafisica e etica restavano in questo modo legate in una coerente teoria di tipo immanentista, tipica della filosofia idealista, che puntava al perfezionamento umano.

Nell’opera di Martí troviamo idee che sembravano far eco al concetto di “panenteismo”: «Tutto è analogo –scriveva – di più tutto è identico; e così come si sale al monte fino alla vetta più alta, così talvolta in una verità sola, in un germe solo, si concentrano tutte le forme di vita. L’Universo è una ammirabile parola, sommario di tutta una filosofia: L’unità nella diversità, la diversità nella unità»⁴⁹; troviamo anche riflessioni che riguardavano l’elevazione spirituale e morale verso l’idea di Dio e la concettualizzazione di Dio come Bene Supremo: «L’uomo è il piede di un corpo infinito che la creazione ha inviato in terra (...) in cerca di suo padre, corpo proprio»⁵⁰, e ancora «Dio esiste (...) nell’idea del bene (...). Il bene è Dio»⁵¹. In Martí, come nei krausisti, la visione armonica e sintetizzatrice dell’Universo caratterizzava il resto delle idee – politiche, sociali, economiche - e tutte convergevano in un progetto le cui caratteristiche principali erano la conciliazione, la solidarietà, la fraternità universale e la relazione armonica tra natura e spirito. Per Martí, come per i krausisti, l’uomo era la suprema sintesi finita all’interno della quale convergevano le opposizioni della natura e dello spirito. Egli rispecchiava le sue convinzioni in questa “relazione costante e armonica”, nella sua stessa esistenza⁵².

Se Martí non era attratto dalla dimensione religiosa in genere⁵³, il desiderio di “assimilazione” a Dio dei krausisti era comunque presente nella sua opera, egli infatti affermava: «l’intelletto è la facoltà di osservare, elaborare e trasmettere, in quanto pensa, riceve impressioni, in quanto sente (...) e in quanto si muove. Essenza e catena tra uomo e Dio, i cui lacci sono spinosi e sono ogni volta più corti. Catene lunghe sono quelle che servono agli uomini per arrivare a Dio.

⁴⁷ M. I. Méndez, *Martí*, Fernández y Cía., La Habana, 1941, p. 220.

⁴⁸ J. Martí, *O. C.*, T. 14, p. 132.

⁴⁹ *Ivi*, T. 20, p. 88.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 82.

⁵¹ *Ivi*, T. 1, p. 35.

⁵² «Io non affermerei la relazione costante e armonica dello spirito e del corpo, se io stesso non ne fossi una conferma» *ivi* T. 20, p. 132; e ancora sull’argomento: «l’io è l’universo medesimo, e l’universo medesimo non è altro che l’io. Dalla parte più piccola al tutto, e nel tutto, la parte più piccola. Così è il sistema. Relazione assoluta tra un essere e un altro, in una maniera tale che tutti risultino identici e tutti costituiscano una grande identità», *ivi*, p. 37.

⁵³ Cfr. J. Martí, *O. C.*, T. 21, pp. 16-17; T. 6, p. 226 e *ivi*, p. 42, dove a proposito della percezione della religione affermava: «non conosco abbastanza delle religioni per dire che appartengo ad una di esse».

L'uomo cammina verso Dio»⁵⁴. Nessuna concessione Martí faceva però al trascendente.

La religiosità in Martí è una credenza senza adorazione, sia in Dio che nell'ordine trascendente cattolico. Questa visione rappresentava un aspetto preliminare della concezione della storia pronta a convertirsi in un ordinamento costituito da tappe che si succedevano progressivamente: uno schema evolucionista all'interno del quale il moderno succede alle strutture sociali, la ragione alla fede. E questo concetto diventava il supporto filosofico delle intenzioni politiche di Martí: la modernizzazione etica dell'America latina e la libertà della sua Cuba⁵⁵. Cominciava a farsi strada un aspetto che sarebbe stato caratteristico dei suoi scritti della maturità: lo schema evolucionista che avrebbe perfezionato negli anni americani.

Il principio metodologico dell'armonia nella diversità delle cose umane⁵⁶, che caratterizzò il pensiero e l'azione di Martí, aveva dunque un chiaro e diretto riferimento nella filosofia di Krause⁵⁷. La ricerca di un'unica verità a fondamento e direzione della realtà umana non aveva assunto né una dimensione escatologica di tipo cristiano né una coscienza religiosa come quella dei krausisti spagnoli. In quest'ottica l'idea dell'armonia diventò per Martí l'ispirazione e il risultato della sua ricerca sul ruolo dell'individuo nella società⁵⁸. In base ad una linea tracciata dalla filosofia krausista, per Martí «il primo dovere dell'uomo è pensare a se stesso»⁵⁹; l'affermazione andava interpretata come una dichiarazione di superiorità del genere umano di fronte alla trivialità del mondo⁶⁰. La frase «il primo dovere dell'uomo è riconquistarsi»⁶¹ era la conferma della necessità per l'uomo di individuare se stesso come fine ultimo,

⁵⁴ *Ivi*, T. 21, p. 17.

⁵⁵ Cfr. E. Ichikawa Morin, "José Martí y una metafísica de la historia", in *Anuario martiano*, n. 19 (1996), pp. 195-196, «Il cattolicesimo muore – scriveva Martí – la ragione sociale dei vecchi secoli della Chiesa lascia il suo posto alla ragione sociale del secolo della libertà (...). La fede cieca scompare in onore della ragione. Il rettore del libro cattolico se ne va, la causa immensa occupa il suo posto tra noi». J. Martí, *O. C.*, T. 9, p. 29.

⁵⁶ «Esistono cose distinte e ciascuna è una verità. C'è armonia tra le verità, ma non si può dire che tutte le cose siano una», J. Martí, *O. C.*, T. 21, p. 55.

⁵⁷ Nel pensiero di Krause la filosofia dell'armonia reggeva le sorti del mondo: «l'idea suprema di umanità armonizza in sé tutte le diversità di sesso, età (...), educazione (...), stati e professioni (...), interessi politici. L'idea di umanità chiede all'individuo che sia uomo per sé e che miri con spirito attento per tutta la sua vita (...) a coltivare le sue facoltà e le sue forze, per realizzare in sé tutta l'umanità nella quale si fonda la sua dignità morale», K. Krause, *op. cit.*, Introducción, par. V.

⁵⁸ «L'uomo, retto dal principio filosofico dell'armonia, fu per Martí non solo una guida per la sua vita e per il suo pensiero ma convertì tutto questo anche in un principio metodologico basilare per la sua logica», P. P. Rodríguez, *op. cit.*, p. VI.

⁵⁹ José Martí, *O. E.*, T. I, p. 103.

⁶⁰ F. Varona Domínguez, "Humanismo martiano: individuos grupos humanos y sociedad", in *Homomagnó*, n. 2 (2002), p. 5. «Dal pensiero martiano emana tolleranza e rispetto per ogni uomo così come convinzione nei confronti della lotta sostenuta contro l'egoismo e per il benessere di tutti. L'umanismo di Martí porta ad una armonia tra individuo e società, perché non solo tiene in considerazione il popolo e la massa ma anche le relazioni stabilite tra gli uomini (...). Non c'è nell'umanismo di Martí il sociocentrismo tipico delle dottrine socialiste né l'assolutizzazione dell'individuo tipico del capitalismo», *ibidem*.

⁶¹ J. Martí, *O. C.*, T. 4, p. 270.

mediante il recupero della sua dignità attraverso l'uso della ragione quale facoltà esclusiva dell'essere umano⁶².

L'uomo di Martí, dunque, acquistava la sua dimensione solo nella società e questa esisteva solo in quanto costituita da uomini in relazione tra loro. Dunque l'uomo e la società si compenetravano, contribuendo a formare l'uno l'identità dell'altro⁶³. Il primo, il più importante degli oggetti sensibili viveva e conosceva la realtà che lo circondava attraverso le relazioni affettive. L'amore non era, per Martí, un semplice sentimento, ma una passione rivelatrice dell'esistenza, un mezzo per entrare in contatto con i suoi simili e realizzarsi nella società⁶⁴.

L'individuo, come singolo e nella società, occupava un posto privilegiato nell'umanesimo di Martí come forza animatrice e come perno della sua stessa realizzazione⁶⁵, perciò il suo era sostanzialmente un uomo "in attività"⁶⁶ alla ricerca continua dell'equilibrio tra la sua dimensione razionale e quella materiale o storica. Questo aspetto gli permise, di svolgere una critica basata sullo sviluppo di "alternative alla realtà"⁶⁷, volta a superare l'aspetto metafisico e antistorico della filosofia idealista europea, pur senza metterne in dubbio l'impianto.

Martí ammetteva l'esistenza di una verità ultraterrena: «La verità trascendente esiste, scriveva, però non esiste nell'ordine intellettuale umano. Sì, esiste in qualche ordine, indubbiamente deve esistere, superiore al nostro, più sintetico, più univoco, più armonico, nell'ordine post umano e infra umano; nell'ordine intellettuale universale, esattamente come tutti i figli vanno al padre e tutti i rami al tronco e tutti i raggi al sole e tutte le scienze vanno ad una scienza

⁶² «Dove vive la ragione fiorisce la fede nell'armonia dell'universo» J. Martí, O. C., T. 1, p. 163. Bisogna ricordare che i Krausisti, in Spagna, si fecero pionieri di una forte spinta alla diffusione capillare dell'istruzione diventando gli artefici di una nuova direzione pedagogica, cfr: J. J. Morillas, *op. cit.*, pp. 96 e ss.

⁶³ Cfr. F. Varona Domínguez, *Humanismo*, cit., pp. 4, 6. «Da una lettura dell'opera di Martí viene alla luce soprattutto il peso che egli stesso concede alla società umana, al popolo, ma la sua enorme attenzione per l'universale non gli fa disprezzare il singolare, cioè l'individuo, dinamico e creatore, nel quale coesistono il generale e il particolare. Martí riconosce e attribuisce un significato sia all'universale che al particolare e alle loro reciproche relazioni. Il fondamento teorico di questa caratteristica appare in uno dei suoi postulati, secondo il quale l'universale è l'uni-vario, ossia il vario nell'uno (...). Queste parole riflettono una sua nozione di universo integro caratterizzato dall'unità e dal riconoscimento di ognuno nelle componenti del tutto», *ivi*, p. 6.

⁶⁴ J. Martí, O. C., T. 4, pp. 123-131.

⁶⁵ F. Varona Domínguez, "Valores morales y humanismo martiano: composición armónica" in *Homomagnó*, n. 2 (2002), p. 1. «L'individuo occupava un posto privilegiato nell'umanesimo di Martí, come forza animatrice di realizzazione umana, indipendenza intellettuale, ricerca di mezzi, creazione di condizioni per la realizzazione dell'essere umano, e fonte di azione sociale per il progresso».

⁶⁶ R. Pupo, "La relación ético-política en el pensamiento de José Martí", in *Homomagnó*, n. 2, 2002, p. 3. A proposito dell'azione nel pensiero di Martí, Varona aggiunge: «l'opera di perfezionamento di individui e società non è angelicale, ma è diretta a conseguire e conservare i risultati ottenuti da una imprescindibile armonia tra gli individui, i gruppi umani e la società tutta», F. Varona Domínguez, *Humanismo*, p. 6.

⁶⁷ Cfr: R. Fernández Betancourt, *Elementos para una lectura filosófica de José Martí: Crítica a la filosofía europea*, in www.ensayistas.org/filosofos/marti, cap. I «le critiche che Martí svolge alla filosofia europea si incentrano sull'accusa di essere, in sostanza, una filosofia metafisica; non perché Martí non riconosca validità e legittimità ai problemi umani nell'ordine metafisico, ma perché intende che la metafisica europea, essendo un risultato della ragione speculativa e antistorica hegeliana, ha cercato con troppa foga trovare una scienza astratta e trascendentale».

e tutte le verità vanno ad una verità, tutti i mondi vanno verso l'universale sublime e armonico mondo di Dio»⁶⁸.

La verità metafisica, in quanto tale, non poteva dunque essere compresa dall'intelletto umano perché esterna alle sue categorie⁶⁹. Le uniche verità che l'uomo era in grado di analizzare erano, per Martí le verità "concrete": «Nell'uomo c'è una forza pensante che non si realizza e non si sviluppa senza cose pensabili. L'io è sovrano perché esiste il non io. Dall'azione dell'io sul non io e da quella reciproca, inferiore però inevitabile del non io sull'io nascono le verità concrete che portano alla verità assoluta»⁷⁰.

L'impianto formale della filosofia idealista rimaneva, strategicamente, a fondamento del ragionamento, ma a Martí interessava sottolineare l'assenza del «Principio assoluto delle conoscenze umane che Fichte cerca con tanto affanno»⁷¹, da ciò derivava la convinzione dell'assenza di una verità fondamentale umana interpretata come identità universale, così come prevedeva l'idealismo tedesco. L'identità universale che Martí vedeva rappresentata nella filosofia di Schelling costituiva, perciò, l'elemento teleologico e assoluto che intendeva confutare⁷².

Martí partiva dal presupposto che «L'io individuale è l'origine di tutte le conoscenze individuali. Non è l'unica origine. L'origine è l'essere che le riceve, le giudica e le esamina»⁷³.

Da questi presupposti concludeva: «Esistono diversi tipi di realtà, e ciascuno di essi è una verità, e tutti i generi costituiscono generi diversi di verità. C'è armonia tra le verità, perché c'è armonia tra le cose, però da questa armonia non si può dire che tutte le cose siano una»⁷⁴.

Questo personale approccio all'idealismo, mediato dal krausismo, lo portò a concepire una filosofia basata sull'osservazione della direzione delle cose umane: «La filosofia che si completa con la scienza si preoccupa di vedere verso dove va la vita umana e come si può influire su di essa»⁷⁵. In questo modo il Martí uomo d'azione e trasformatore della realtà diventava il protagonista della filosofia latinoamericana dell'ultimo scorcio del XIX secolo.

La duplice critica all'astrattezza dell'idealismo hegeliano e all'ortodossia religiosa avevano, per lui, una radice comune: la scoperta di una filosofia rinnovata, una filosofia che fosse finalmente un pensiero dell'uomo per l'uomo. Essa subentrava, quindi, alla religione sostituendola, al Dio trascendente della fede essa preferiva l'uomo, proponendosi come un umanesimo radicale che nacque proprio negli anni spagnoli a contatto con il krausismo.

5. Il problema della libertà e la liberazione dalla Spagna

Martí aveva dimostrato, in quegli anni, di avere acquisito un forte senso della diversità tra Cuba e la Spagna, cosa che lo portò a inserirsi a pieno nel novero dei pensatori latinoamericani dell'Ottocento che, per via delle circostanze, erano

⁶⁸ J. Martí, O. C., T. 21, p. 53.

⁶⁹ «Non esiste una verità trascendentale nell'ordine intellettuale umano», *ibidem*.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 53-54.

⁷¹ *Ivi*, p. 56.

⁷² «Quello che è Dio per i cattolici è l'identità per Schelling», *ibidem*.

⁷³ *Ivi*, p. 58.

⁷⁴ *Ivi*, p. 55.

⁷⁵ *Ivi*, T. 13, p. 193.

spesso obbligati ad agire per ricercare soluzioni urgenti ai problemi di una realtà in cambiamento⁷⁶. Il materialismo critico di Krause diventava così, per necessità, ontologico, l'esperienza sensoriale lungi dal rimanere contemplativa si rivelava, per Martí e in genere per i liberali latinoamericani, attiva nella realtà. Questa "filosofia risolutiva"⁷⁷ il cubano la sviluppò a pieno nel periodo dei viaggi in America Latina, che lo portarono a conoscere i problemi della sua America, ma i primi elementi, come abbiamo visto, li apprese in Spagna. La forza creatrice che l'attività umana doveva avere nell'affrontare e risolvere i problemi era l'anima intorno alla quale giravano tutte le sue idee⁷⁸, la realtà circostante era il luogo in cui le idee e le azioni prendevano corpo e dotavano l'umanesimo martiano di universalismo.

Il popolo non era in Martí un sistema di classi sociali, ma una "nazione" che progredisce. Non che ignorasse l'esistenza delle classi sociali o di gruppi di potere, ma la sua aspirazione a costruire uno Stato indipendente non poteva trovare i presupposti nelle differenze e nelle separazioni in quanto il fine ultimo non poteva che essere l'unità di tutti i cubani: «Così si diventa uomini – scriveva – trasformandosi in un intero popolo»⁷⁹. Il popolo diventava, quindi, un concetto di innegabile centralità nel suo pensiero a riprova dell'importanza data alla socialità umana. La sua frase «L'uomo, da solo, vive come un disperato»⁸⁰, sottolinea come l'unità tra l'individuo, e i suoi simili, fosse, per Martí, l'unico mezzo per la realizzazione del continuo progresso della specie umana, e la via esclusiva per il raggiungimento della totale indipendenza della patria e la liberazione dell'umanità.

L'umanesimo, l'universalismo e l'etica dell'azione gli permisero di trascendere, nelle sue considerazioni etiche sulla libertà, i confini nazionali, per estenderli a tutti gli uomini⁸¹ e lo convinsero che le relazioni tra gli uomini si sarebbero dovute svolgere in un clima di assoluta armonia e di pieno riconoscimento del particolare nell'universale, e viceversa, secondo gli insegnamenti di Krause⁸².

Il recupero del ruolo dell'individuo come fine ultimo delle proprie azioni, che Krause effettuò senza mezzi termini, determinando la rottura con l'idealismo hegeliano⁸³ e la composizione armonica tra individuo e società erano elementi comuni sia al pensiero di Krause che a quello di Martí. La libertà di coscienza, elemento cardine della filosofia dei krausisti, costituì uno degli assiomi fondanti del liberalismo di Martí anche dopo l'esperienza spagnola.

Le libertà, pietre miliari della politica krausista, nella colonia cubana però stentavano ad affermarsi, tanto che nel 1869 ne *El diablo cojuelo* Martí scriveva: «Questa cosiddetta libertà di stampa, prima sperata e negata e ora

⁷⁶ Cfr., J. L. Gómez Martínez, "Pensamiento latinoamericano: una aproximación bibliográfica", in *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n. 8 (1981), p. 402.

⁷⁷ La filosofia risolutiva – scrive Betancourt – è la filosofia rivolta alla soluzione dei problemi pratici. Cfr. R. Fernández Betancourt, *Elementos*, cit., cap. II.

⁷⁸ «Fare è il miglior modo di dire», J. Martí, *O. C.*, T. 7, p. 197.

⁷⁹ J. Martí, *O. C.*, T. 6, p. 314.

⁸⁰ J. Martí, *O. C. T.* 3, p. 279.

⁸¹ *Ibidem*; P. P. Rodríguez, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁸² Cfr. F. Varona Domínguez, *Umanismo*, cit., p. 4; «non sia mai che un uomo sia nemico o contrario all'umanità»; J. Martí, *O. C.*, T. 20, p. 37.

⁸³ T. Rodríguez de Lecea, *op. cit.*, p. 26: «la coscienza individuale, punto di partenza nodale del sistema di Krause, si perde nel sistema hegeliano a beneficio di una verità assoluta della quale l'individuo è solo parte, il cittadino è sottomesso agli interessi dello stato».

concessa, non permette di esprimere tutto quello che si vorrebbe»⁸⁴ e lo stesso succedeva per la libertà di riunione⁸⁵. Queste libertà che, Martí legava all'esercizio della coscienza personale e che erano alla base della rivoluzione del '68 spagnolo, a Cuba non venivano riconosciute.

I limiti del governo krausista si rivelarono infatti in tutta la loro gravità anche nell'anno della repubblica proprio nei rapporti tra Spagna e la colonia. I krausisti partivano dal presupposto che «le leggi e i principi ispiratori – scrive Catellón – dovevano avere una doppia lettura, una per la madrepatria e una per le colonie, o più semplicemente, si ammetteva la possibilità che certi principi ritenuti basilari rimanessero sospesi per via dell'arbitrio dei Capitani Generali»⁸⁶. Lo stesso Labra, come abbiamo visto, aveva tentato di superare sul piano teorico questa ambiguità, con tutta evidenza però nella pratica di governo diritto naturale e diritto positivo non coincidevano, almeno nei rapporti con la colonia.

La doppia lettura nell'esercizio dei diritti fondamentali difficilmente poteva essere ricondotta a quella che era l'idea originaria del diritto e dello Stato di matrice Krausista.

Per Krause il diritto rappresentava una «Proprietà di relazione (...) non un oggetto che può essere comprato o venduto; i diritti sono inerenti alla natura umana. Si può dire che essi siano imprescrittibili, cioè duraturi nel corso del tempo e, derivando dalla stessa natura umana, sono superiori alla volontà del legislatore al quale al quale non tocca concederene, rifiutarne, ne tantomeno limitarne arbitrariamente il suo esercizio»⁸⁷.

Da questa considerazione sul diritto derivava un criterio di giustizia che comprendeva a pieno l'idea della dignità umana, della libertà e dell'uguaglianza. Questo concetto sottintendeva una concezione relativamente pluralista del diritto stesso. Anche se la sua origine era assoluta e il suo sistema di valori e di fini poteva essere considerato "in assoluto", da questo nucleo centrale si potevano individuare espressioni diverse e molteplici del diritto stesso. Per tanto nessun criterio di giustizia poteva essere considerato in assoluto. L'uomo dunque, per Krause, realizzava l'idea di diritto solamente in un "contesto giusto" riconoscibile e solo all'interno di una pacifica convivenza con altri soggetti o con altri popoli⁸⁸.

Martí assimilò quest'idea del diritto e, nel 1873, in piena esperienza repubblicana, a Madrid, pubblicò il "foglietto" *La República española ante de la revolución cubana*, in cui mostrava proprio la contraddizione che esisteva tra l'idea del diritto krausista e la politica ufficiale della repubblica che continuava a negare la libertà al popolo cubano. A questo proposito scriveva: «Nella vita pratica delle idee, il potere non è altro che il rispetto di tutte le manifestazioni della giustizia, e, quando l'attaccamento alla giustizia scompare, vita insensata, odiosa vive il potere. Non deve essere rispettata la volontà che comprime

⁸⁴ J. Martí, *O. E.*, T. I, p. 11.

⁸⁵ *Ivi*, p. 12; a proposito della libertà di riunione, l'ironia di Martí si appuntava sulle riunioni degli aristocratici criollos cubani, composte da individui sempre pronti a non schierarsi mai e a mantenere «un occhio a Yara e uno a Madrid», *ivi* p. 11; nel senso che costoro non facevano mistero del proprio disinteresse per la causa cubana e anche durante la guerra dei dieci anni si mantennero sempre estranei alle faccende politiche e con la mano tesa verso la Spagna ad aspettare l'esito della guerra.

⁸⁶ M. García Castellón, *op. cit.*, p. 7.

⁸⁷ Cfr. A. Oviedo García, "Martí y el Krausismo jurídico español", in *Revista cubana de filosofía*, n. 8 (2005), pp. 18-34.

⁸⁸ K. Krause, *op. cit.*, pp. 320 e ss.

un'altra volontà; sulla scelta libera, sulla scelta saggia e cosciente, sullo spirito che anima il corpo sacro dei diritti, sul verbo generatore delle libertà, si alza oggi la repubblica. Si potrà mai imporre una volontà a chi l'ha già espressa per mezzo del suffragio? Potrà mai rifiutare tutto questo la volontà unanime di un popolo quando per volontà di un popolo libero e unito volontà si alza?»⁸⁹.

L'esistenza della colonia negava, quindi, secondo Martí, la realizzazione del diritto, ossia impediva la convivenza tra le diverse volontà che il krausismo riteneva necessaria per la completa realizzazione della giustizia. L'esistenza di una madrepatria in cui la colonia non si riconosceva, di una organizzazione coercitiva i cui diritti si basavano sull'egoismo impediva, secondo Martí, la piena realizzazione della perfettibilità umana attraverso il dispiegamento della ragione espressa tramite la libera e cosciente volontà. Questo processo avrebbe dovuto svolgersi all'interno di una organizzazione statale espressa dalla libera volontà dei cubani, un nuovo Stato nazionale che si sarebbe fatto garante del processo evolutivo dell'uomo come essere sociale e, all'interno del quale, si realizzava l'incontro tra la dimensione razionale dell'uomo stesso e quella materiale, così come previsto dall'etica krausista, erede fedele della tradizione liberale illuminata.

Ne *El diablo cojuelo*, ancora durante l'esilio spagnolo, Martí tornava sull'argomento scrivendo: «Se venisse a Cuba un capitano generale che, burlandosi del paese, della nazione e della vergogna, le rubasse due milioni di pesos (...), si dovrebbe riflettere molto prima di pubblicare la notizia che offende la reputazione del rispettabile rappresentante borbonico nelle Antille»⁹⁰. In questo modo sottolineava anche come la tanto decantata libertà di stampa, concessa per legge nell'isola, in realtà non aveva valore. Si può facilmente comprendere la situazione se si prende in considerazione il fatto che Krause non fu propriamente un convinto rivoluzionario, nella sua visione l'individuo non mutava il destino comune dell'umanità⁹¹, e a proposito delle rivoluzioni in atto in tutta Europa in quel periodo, si espresse in questi termini: «Osservando lo stato attuale di queste rivoluzioni, comparandole con la legge umana nella quale si dovrebbero fondare, riconosciamo che si trovano ancora in una fase infantile, che distano ancora tanto dal fine buono che si propongono di compiere (...), che operano ancora in forma incompleta e confusa. Questa infanzia delle rivoluzioni come crisi periodiche della storia (...), la irregolarità del loro corso, la confusione dei motivi, l'ingiustizia nei mezzi, l'inefficacia dei risultati, dureranno fino a che gli uomini e i popoli lasceranno la vana presunzione di guadagnare sul destino dell'umanità e si riconoscano non come i creatori ma come collaboratori del destino comune, limitandosi ad osservare e a seguire le leggi umane nel passaggio da una storia imperfetta a una più piena e positiva, operando non come quello che distrugge ma come quello che costruisce la sua propria storia (...). Allora le rivoluzioni corrisponderanno alla legge su cui si fondano e formeranno una crisi periodica, il dolore passeggero di una nuova vita nella storia stessa»⁹².

⁸⁹ J. Martí, *O. E.*, T. I, p. 53.

⁹⁰ J. Martí, *O. E.*, T. I, p. 12.

⁹¹ K. Krause, *op. cit.*, parte I, par. X.

⁹² *Ibidem*.

La sua dottrina perciò non conteneva in sé nessun credo di rottura ma una integrazione di tipo borghese che prevedeva anche l'assoggettamento di una società ad un'altra nello sviluppo graduale del progresso umano⁹³.

L'esperienza krausista si rivelò comunque fondamentale per la riflessione sulla politica liberale del continente americano che Martí sviluppò negli anni successivi. Il potere della ragione e la libera istruzione per tutti erano, come abbiamo visto, elementi del pensiero krausista e per Martí furono un'occasione importante di riflessione prima dell'approccio alla teoria positivista che anzi si rivelò uno sbocco naturale del suo pensiero.

Il suo umanesimo patriottico⁹⁴ però non poteva prescindere dalla realtà di Cuba e dalla considerazione che i valori morali di un popolo ne riproducevano sempre lo spirito e le condizioni in cui prendeva forma l'identità nazionale. Per tutta questa serie di considerazioni la politica krausista nel suo paese non aveva sortito gli effetti sperati.

Nel 1865, all'interno dell'Accademia di giurisprudenza di Madrid, si era formata la Società abolizionista spagnola⁹⁵. In quest'organo, l'ispirazione umanista dei suoi componenti si esprimeva concretamente nella richiesta di abolizione, all'interno delle colonie spagnole, della schiavitù.

Intanto a Cuba, un'economia sostanzialmente preindustriale aveva lasciato intatto il sistema durante tutto il corso del XIX secolo, nonostante il trattato del 1815 con l'Inghilterra⁹⁶. I padroni latifondisti tenevano sotto scacco il governo di Madrid con la continua minaccia di una rivoluzione secessionista o dell'annessione agli Stati Uniti, cosa che avrebbe permesso loro di continuare indisturbati la tratta degli schiavi. Intanto il commercio di zucchero, alla metà del secolo, andava aumentando e con esso, in maniera proporzionale, la tratta dall'Africa⁹⁷. Questa questione fu sollevata alla fine degli anni Sessanta quando il ministero delle colonie ultramarine fu affidato al moderato, simpatizzante del pensiero di Krause, Cánovas del Castillo e la presidenza della società abolizionista fu affidata al cubano Fernando de Castro, il quale si fece promotore della pubblicazione di una rivista, *El Abolicionista*, in cui dava spazio al dibattito sulle libertà⁹⁸. All'interno del movimento krausista cubano il tema

⁹³ Cfr. M. García Castellón, *op. cit.*, p. 2.

⁹⁴ F. Varona Domínguez, *Valores*, cit., p. 2.

⁹⁵ Sulla società abolizionista si veda P. Arroyo, "La sociedad abolicionista española, 1864-1886", in *Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, n. 3, Madrid, 1982; M. García Castellón, *op. cit.*

⁹⁶ Rispetto alla schiavitù nelle colonie, la Spagna aveva ratificato nel 1815 un trattato con l'Inghilterra, con il quale, a partire da quella data, veniva dichiarato illegale tutto il traffico degli schiavi nelle colonie; cfr., W. Kaufmann, *La política británica y la independencia de la América Latina, 1804-1828*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963, pp. 83-109. «Nel 1817 il governo spagnolo venne persuaso dagli inglesi, i quali dopo il 1815 dominavano politicamente e commercialmente la penisola, ad abolire formalmente la tratta degli schiavi con decorrenza dal 1820. Gli spagnoli avrebbero ricevuto quattrocentomila sterline per compensare coloro che potevano subire perdite a causa dell'abolizione (...). Il rifornimento degli schiavi però tra il 1815 e il 1820 crebbe oltre ogni aspettativa arrivando, in questi cinque anni, a toccare quota centomila, assai più di quanti ne erano stati importati nell'intero periodo antecedente al 1790», H. Thomas, *Storia di Cuba, 1762-1970*, Einaudi, Torino, 1973, pp. 75-78.

⁹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 89-155; sullo schiavismo a Cuba cfr. M. Moreno, *Cuba – España, Historia común*, Crítica, Barcelona, 1995; I. Balboa, "Colonización y poblamiento militar versus independencia, Cuba 1868-1895", in *Rabita*, n. 17 (1995), pp. 121-138.

⁹⁸ Cfr. T. Rodríguez de Lecea, *op. cit.*, p. 10.

dell'indipendenza dell'isola venne però spesso ignorato se non addirittura rifiutato.

Emilio Castelar, cubano, membro della giunta direttiva, affermò nel 1870: «lo lavorerò con tutte le mie forze, con le mie parole, con tutto ciò che serve, per conservare integro il territorio nazionale»⁹⁹, intendendo come unico territorio nazionale quello della Spagna e di Cuba; lo stesso parlamentare Rafael de Labra, che tanto attivo era stato nel promuovere l'abolizione della schiavitù a Cuba, precisava che proprio l'abolizione della schiavitù avrebbe evitato una rivoluzione nell'isola, come quella haitiana del 1802. La schiavitù infatti era causa di una morte lenta e dolorosa nelle piantagioni, a questo destino gli schiavi avrebbero preferito sicuramente una morte gloriosa in una battaglia per l'indipendenza, come era successo ad Haiti.

L'abolizione veniva quindi identificata come uno dei rimedi per evitare una scissione del territorio nazionale e per porre fine alla guerra dei dieci anni¹⁰⁰.

Lo stesso Krause, abbiamo già visto, aveva ammesso l'esistenza di popoli cosiddetti minori e aveva scritto a questo proposito: «Un popolo minore, che non sa gestirsi con la sua libera volontà, cade (...), secondo una legge della storia, sotto le dipendenze di un popolo maggiore, più colto, più forte e avanzato nell'arte politica. Questa dipendenza può essere fruttuosa per i popoli sottomessi quando in questi sveglia il loro senso morale e, con questo, il sentimento della loro personalità politica. Però questa dipendenza si converte in dannosa e antiumana quando (...), per via dell'abuso del popolo conquistatore, il popolo conquistato è materialmente aggregato ad uno stato straniero per essere assorbito in esso»¹⁰¹.

Si delineava per costoro un destino che, secondo la Rodríguez de Lecea, era assimilabile a quello delle colonie spagnole¹⁰², contravvenendo, di fatto, ai propri postulati.

Stando così le cose, durante il ministero di Salmerón, le Cortes rifiutarono più volte di concedere l'indipendenza a Cuba. Dopo la pace dello Zanjón, nel 1878, la legge spagnola avrebbe riconosciuto l'autonomia delle Antille senza tuttavia garantire il rispetto delle libertà fondamentali.

6. Lo Stato Spagnolo e la patria cubana

Il contatto in chiaroscuro con la realtà spagnola della seconda metà dell'Ottocento fu, per Martí, l'occasione per sperimentare direttamente i canoni europei del principio di nazionalità: la tradizione, l'educazione, la lingua e l'integrità territoriale¹⁰³. Gli anni sereni degli studi a Madrid e a Saragozza lo convinsero della necessità di ricominciare il dialogo con gli spagnoli, sulla scia di Bolívar¹⁰⁴. Questo processo culturale lo portò ad accogliere i modelli

⁹⁹ Emilio Castelar, citato *ibidem*.

¹⁰⁰ Rafael de Labra, a proposito della guerra dei dieci anni, scriveva: «uno dei mezzi migliori per porre fine all'insurrezione cubana è la prospettiva offerta ai negri che, nel seno della società contro cui combattono, possono godere di una libertà di molto superiore a quella che possono ottenere dalla ribellione». R. de Labra, *La abolición y la sociedad abolicionista española en 1873*, Madrid, 1874, pp. 27-28.

¹⁰¹ K. Krause, *op. cit.*, parte II, par. 78.

¹⁰² T. de Lecea, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰³ Cfr. F. Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Bari, 1995, pp. 62-63.

¹⁰⁴ Fu proprio Simón Bolívar che, fin dal 1819, riconobbe la necessità di dover fare i conti con il passato come qualcosa di ancora attivo nella realtà presente, tanto da considerare le tradizioni,

nazionali europei e a farli propri nella fase di elaborazione delle problematiche dell'identità cubana¹⁰⁵.

Nel 1873, durante la sua prigionia nelle carceri spagnole, scriveva: «Patria è qualcosa di più che oppressione, qualcosa di più che un pezzo di terreno senza libertà e senza vita, qualcosa di più che un diritto di possesso con la forza. Patria è comunità di interessi, unità di tradizioni e di fini, fusione dolcissima e consolatrice di amore e speranze»¹⁰⁶. La rievocazione di aspetti europei tipici del periodo delle rivoluzioni liberali e dell'affermazione di principi di nazionalità era evidente. L'aspetto volontaristico che in Europa aveva caratterizzato i processi di identificazione nazionale, da Rosseau ai giacobini, fino alle lotte condotte dai patrioti italiani¹⁰⁷, era presente anche negli scritti di Martí, a conferma della permeabilità della sua coscienza americana nei confronti della cultura europea. Se quel percorso aveva avuto successo in Europa, sarebbe stato funzionale anche alle realtà latinoamericane¹⁰⁸.

Proprio gli aspetti tipici della coscienza nazionale degli europei, ammirati e condivisi da Martí, diventarono, in quegli anni, il motivo della rivendicazione di indipendenza per la sua terra: tranne la lingua infatti nulla poteva far pensare che Cuba e la Spagna potessero essere considerate una sola nazione: «I cubani – scriveva – non vivono come i peninsulari, la loro storia non è quella dei peninsulari (...). Si sviluppano grazie a commerci differenti, hanno relazioni con paesi diversi e si riconoscono in usanze differenti. Non ci sono aspirazioni comuni, né fini identici, né li uniscono cari ricordi (...). Lo spirito cubano (...) lotta vigorosamente contro la dominazione spagnola»¹⁰⁹.

Anche i principi fondanti della nuova repubblica spagnola costituivano, per Martí, la speranza e contemporaneamente la delusione dolorosa di una promessa non mantenuta di libertà. «La repubblica – scriveva – nega il diritto di

opportunamente modificate, la base dei progetti di sviluppo futuri. Cfr. J. L. Gómez Martínez, *op. cit.*, p. 408. Il ruolo pacificatore di Bolívar nel rapporto tra le colonie ormai indipendenti dell'America del Sud e la Spagna viene sottolineato anche da Leopoldo Zea, il quale nota come nei progetti bolivariani le reciproche relazioni tra i popoli iberici avessero come filo conduttore la creazione di una comunità e non di una società anonima di interessi. Cfr. L. Zea, *El pensamiento*, cit. *El pensamiento bolivariano*.

¹⁰⁵ Leopoldo Zea, a proposito dei modelli occidentali e dei loro rapporti coi paesi non occidentali (Africa, Asia e America Latina), scriveva: «i popoli dell'America di ceppo iberico reagirono all'impatto con l'occidente con armi occidentali. Una di queste era stato il nazionalismo (...). Il nazionalismo è stato lo strumento più efficace di incorporazione del mondo non occidentale al mondo occidentale». Cfr. L. Zea, *América*, cit., pp. 37-53, 85, 87.

¹⁰⁶ J. Martí, *O. E.*, T. I, p. 57.

¹⁰⁷ Cfr. *Ivi*, p. 70. Sulle similitudini tra l'azione rivoluzionaria di Martí e quella di Mazzini si veda: E. Santovenia, *Dos creadores; Martí y Mazzini*, Trópico ed., La Habana, 1936. Apertamente in contrasto con la definizione di Martí come una sorta di Mazzini cubano è invece Roberto Massari, il quale a questo proposito scrive: «se Martí avesse avuto solo caratteristiche culturali e psicologiche di un patriota nazionale si sarebbe limitato a lottare per la liberazione di Cuba e per il suo consolidamento economico nell'arco antillano, eventualmente a spese delle repubbliche vicine. Ma egli elabora invece, nella propria mente e negli scritti, un disegno antimperialistico del blocco dell'espansione nordamericana verso il Sud del continente». R. Massari, «Il pensiero politico di José Martí», in Id. (a cura di), *Storia di Cuba, società e politica, dalle origini alla rivoluzione*, Edizioni Associate, Roma, 1968, pp. 59-60.

¹⁰⁸ Ne *La República española ante de la revolución cubana* Martí scriveva: «viva Cuba spagnola, se lo desidera, altrimenti viva Cuba libera!», J. Martí, *O. E.*, T. I, p. 56; a conferma dell'essenzialità che l'aspetto volontaristico occupava nel suo pensiero a proposito del processo di liberazione nazionale di Cuba.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 57.

conquista, diritto di conquista fatto valere su Cuba dalla Spagna. La repubblica condanna quelli che la opprimono, diritto di oppressione e di sfruttamento e di persecuzione accanita che la Spagna ha perpetuato su Cuba (...). La repubblica si solleva sulle spalle del suffragio universale, della volontà unanime del popolo e Cuba si solleva allo stesso modo»¹¹⁰.

Per il giovane cubano, la libera espressione della volontà popolare, sarebbe dovuta essere l'aspetto caratterizzante della nuova repubblica spagnola: «Sul suffragio libero, sul suffragio cosciente e istruito - scriveva - sullo spirito che anima il corpo sacro dei diritti (...) si costituisce oggi la nuova repubblica spagnola»¹¹¹. Ma il progetto della nuova Spagna tradì le sue aspettative: «Saluto la repubblica che oggi trionfa - scriveva a tal proposito - come la maledirò domani quando una repubblica ne soffocherà un'altra, quando un popolo libero comprimerà la libertà di un altro, quando una nazione che si dichiara libera soggiogherà e sottometterà un'altra nazione che vuol provare ad esserlo. Se la libertà dalla tirannia è tremenda, la tirannia delle libertà ripugna, strema, spaventa»¹¹².

Un altro elemento cardine del nazionalismo europeo, l'integrità territoriale, nelle relazioni tra Cuba e la metropoli non poteva esser fatto valere. Invocata nella sala del Parlamento della repubblica spagnola come anello di congiunzione con il vecchio e glorioso Impero e come sigillo sul valore della nuova repubblica, l'integrità territoriale, nella questione di Cuba, non poteva essere - secondo Martí - validamente sostenuta, perché «l'Oceano Atlantico distrugge questo ridicolo argomento»¹¹³.

Per Martí una nazione non era, infatti, una comunità di individui creata casualmente, ma una «strettissima comunione di spiriti, creata attraverso radici profonde, relazioni tra individui, odori penetranti di dolori comuni, gustosissimo vino delle glorie patrie, anima nazionale che si diffonde nell'aria e, con essa, respira e va a riposare nelle viscere attraverso i sottili e formidabili fili della storia, uniti comr l'epidermide alla carne»¹¹⁴.

Proprio per via di queste definizioni Paul Estradé afferma che «in Martí si può facilmente notare come si parli molto più di patria che di nazione»¹¹⁵. La nazione di Martí non era, infatti, solo sentimento ma anche e soprattutto volontà. Cessava di essere proiettata nel passato per proiettarsi nell'avvenire, non era più, semplicemente un "ricordo storico", ma un progetto per il futuro e, attraverso l'espressione della volontà popolare, passava da un piano puramente culturale a uno politico. In Martí la patria esisteva ancor prima della realizzazione dell'indipendenza e della costituzione dello Stato nazionale¹¹⁶.

La "Nazione" diventava così la "Patria", e la patria diventava una nuova divinità nel mondo moderno: «Il culto è una necessità per i popoli - scriveva in

¹¹⁰ *Ivi*, p. 55.

¹¹¹ *Ivi*, p. 53.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ «Integrità nazionale! E le volte della sala del popolo risuonano unanimi: integrità! Integrità!», J. Martí, *O. E.*, T. I, p. 29; *Ivi*, p. 57.

¹¹⁴ J. Martí, *O. C.*, T. 13, p. 157.

¹¹⁵ P. Estradé, *José Martí, los fundamentos de la democracia en Latinoamérica*, Aranjuez, 2000, p. 364.

¹¹⁶ Nel 1892 Martí sull'argomento avrebbe scritto: «La dimostrazione dei nostri costumi e delle nostre caratteristiche è innanzi tutto un dovere politico di estrema importanza, un dovere di conservazione nazionale» J. Martí, *O. C.*, T. I, p. 447. A Cuba esistevano, dunque, elementi di forte identità nazionale aldilà della presenza di uno Stato nazionale.

occasione della festa nazionale messicana del cinque di maggio – l'amore non è altro che la necessità di credere: c'è una forza segreta che anela sempre a qualcosa da rispettare e in cui credere. Estinto, per fortuna, il culto irrazionale, comincia ora il culto della ragione. Non si crede più nelle immagini della religione, il popolo ora crede nelle immagini della Patria. Da culto a culto (...). Le feste nazionali sono necessarie e utili. I popoli hanno la necessità di amare qualcosa di grande, di porre in un oggetto reale la loro forza, le loro credenze, il loro amore. Niente si distrugge senza che qualcosa d'altro si crei. Estinto il culto del mistico si favorisca, si animi, si proietti il culto della dignità e dei doveri. Si esalti il popolo: la sua esaltazione è una prova di grandezza»¹¹⁷.

Il modello organico previsto dall'originario progetto krausista, sembrava corrispondere pienamente alle aspettative di Martí, per il quale il fine e il destino comune di un'organizzazione sociale non potevano manifestarsi attraverso una concezione contrattualista che, secondo il giovane cubano, disegnava una società priva di valori condivisi¹¹⁸.

Per i krausisti, l'individuo rappresentava il fulcro della teoria dell'organizzazione sociale. L'unione intersoggettiva in comunità di diversa natura (famiglia, municipio, regione), rappresentava la struttura della nazione. Nell'organizzazione sociale krausista, i membri, individualmente e, ciascuno con i propri fini, si univano spontaneamente per raggiungere un fine superiore che, abbracciando il destino dei singoli individui, lo comprendeva nel destino nazionale.

Sull'istruzione, sull'educazione e sul diritto si fondavano le basi per la nuova società nazionale.

Lo Stato era, per i krausisti, il garante della realizzazione dei fini ma non il creatore della morale e del diritto, funzione che invece spettava alla nazione, intesa come popolo o comunità di individui. Lo Stato aveva un ruolo, dunque, fondamentalmente secondario rispetto a quello della nazione, per i krausisti spagnoli lo Stato era, infatti, solo «un "modo" che la società sceglie per rappresentare se stessa»¹¹⁹.

L'idea che Martí aveva dello Stato e delle istituzioni non differiva molto da quella dei krausisti: «Il governo – scriveva – è la direzione delle forze della nazione in modo che gli individui possano compiere degnamente i propri fini e utilizzino, con i maggiori vantaggi possibili, tutti gli elementi di prosperità del paese»¹²⁰.

Le sue idee sullo Stato e sulla nazione, formatesi, almeno fino alla metà degli anni '70, sul sistema Krausista, rappresentavano, in un certo senso, il modo con cui il giovane cubano tentò di superare la rigidità della dottrina dello Stato etico hegeliano che risultava essere, ai suoi occhi, poco funzionale alla liberazione nazionale cubana perché avrebbe affidato allo Stato spagnolo le sorti della nazione cubana. Per formare una comunità di interessi e di speranze, come lo stesso Martí scriveva, era necessario partire da una base giusta fondata sull'educazione e sul diritto. Non sarebbe stata necessaria alcuna imposizione perché la società avrebbe dato luogo spontaneamente e organicamente alla trasformazione desiderata attraverso un piano progettato e messo in atto da

¹¹⁷ J. Martí, O. C., T. 6, p. 195.

¹¹⁸ P. Estradé, *op. cit.*, pp. 360 e ss.

¹¹⁹ A. Oviedo García, *op. cit.*, pp. 32-34

¹²⁰ J. Martí, O. C., T. 8, p. 369.

tutti i cittadini. Questa nuova condizione avrebbe lentamente e definitivamente mutato l'attitudine coloniale dei cubani: «La nazione che pretenderà di essere fondata frettolosamente su basi nuove – scriveva – si sentirà appagata dalla politica del dondolo, oppure, muovendosi progressivamente, si porrà in condizione di reggersi aperta, generosa e costante»¹²¹.

Le idee espresse da Krause nei suoi scritti sulla questione delle relazioni tra Stati non sembravano affatto pericolose agli occhi di Martí. Anche se il filosofo tedesco, da principio, era incline ad accettare i presupposti hegeliani quando affermava che una nazione rappresentava una identità peculiare in opposizione alle altre, la sua dialettica lo conduceva però alla creazione di un organismo nel quale tutte le nazioni si univano giuridicamente secondo la propria volontà per costituire un ente dotato di una personalità superiore, attraverso il quale si sarebbero realizzati sia i fini comuni sia le aspettative di ciascuno di essi considerati singolarmente all'interno di una federazione di Stati per compiere il fine più elevato, cioè quello dell'umanità¹²². Come si può osservare le suggestioni kantiane prendevano il posto, nelle conclusioni, delle influenze di Hegel¹²³. Per questo motivo il progetto dell'*Ideal* non sembrava essere rappresentativo del dominio di uno Stato sugli altri, ma era il simbolo del perfetto funzionamento di una federazione di Stati che non prevedeva il sacrificio delle singole peculiarità e della volontà di autodeterminazione.

Martí stesso, a conferma della totale fiducia nel disegno di Krause, a proposito del ruolo delle istituzioni nell'ambito delle relazioni internazionali, scriveva: «Il governo di un popolo è l'arte di andare a ricercare le sue realtà anche se rappresentano lotte o preoccupazioni, per riportare il popolo per la via più breve possibile, alla condizione unica della pace che è quella in cui non esiste un diritto inferiore ad un altro»¹²⁴.

L'esistenza della colonia cubana, però, minava alla radice il discorso di Krause e lo scritto *La República española ante de la revolución cubana*, come abbiamo visto, ne sottolineava la contraddizione.

Gli elementi tipici del romanticismo europeo presenti nell'opera di Martí stanno a dimostrare l'esempio umano di un dirigente cui l'impegno politico non ha impedito di assumere tutti i caratteri della sua epoca¹²⁵. Questi aspetti, Martí dimostrava di averli pienamente interiorizzati fin dagli anni dell'impegno giovanile a La Avana, quando – nel breve poemetto in versi *Abdala* – scriveva: «l'amore per la patria non è l'attaccamento ridicolo alla terra che calpestanto i nostri piedi, è l'odio invincibile verso chi la opprime, è il rancore eterno verso chi la attacca»¹²⁶.

¹²¹ *Ivi*, pp. 369-370.

¹²² K. Krause, *op. cit.*, pp. 378-379.

¹²³ I. Kant, *Per la pace perpetua*, (1795), in N. Bobbio – L. Firpo – V. Mathieu (a cura di), *Scritti politici di Immanuel Kant*, Classici UTET, Torino, 1965, pp. 283-317.

¹²⁴ J. Martí, *O. C.*, T. 7, p. 171.

¹²⁵ Cfr. R. Massari, *op. cit.*, p. 21.

¹²⁶ J. Martí, *O. E.*, T. I, pp. 14-25. Il poemetto, scritto espressamente per la patria (questo era il sottotitolo), si sviluppava in otto scene, le più significative erano quelle in cui si riproducevano i dialoghi tra la madre Espirita e il figlio Abdala: la prima timorosa per l'eventuale morte del figlio in battaglia, il secondo desideroso di immolarsi per la patria. A questo proposito Pérez e Ortiz sottolineano come gran parte delle sequenze descritte nel poemetto fossero in realtà riproduzioni della vita dello stesso Martí e degli scontri con i propri familiari, dovuti alla scelta effettuata da Martí di dare il proprio contributo, nonostante la giovane età, nella guerra dei dieci

Il concetto romantico dell'odio e dell'amore e la lotta tra i due opposti sentimenti, assumevano, così, connotati storico-morali. Nel poema *Abdala* il finale è inevitabile, la guerra contro la Spagna "madre filicida" che aveva lasciato tuttavia nei cubani «radici più profonde che in qualsiasi altro paese ispanoamericano, per cui la lotta di Cuba altro non era che una lotta di conquista della famiglia»¹²⁷. Nel caso di Martí questo era vero sia dal punto di vista dei legami familiari (era infatti figlio di un ufficiale dell'esercito spagnolo), sia a livello di tradizioni visto che non negò mai di conservare «un affetto ardente per le mie due patrie, ma non l'odio e l'ingiustizia che le hanno rovinate»¹²⁸.

Proprio su questa dicotomia di sentimenti, pone l'accento Vitier, il quale ha configurato questa prima parte del pensiero martiano su due piani differenti ma correlati «la patria e la colonia (...). *Abdala* è la prefigurazione del conflitto fondamentale di Martí, lanciato sull'altare della patria, *El Presidio político* è la testimonianza e la denuncia che irrompono nella coscienza diretta e abissale della colonia»¹²⁹. In questa fase dello sviluppo della sua coscienza politica il legame con la Spagna era quindi molto forte, tanto che il periodo della colonizzazione veniva, ancora, considerato da Martí il punto di inizio della storia civile e politica della sua Cuba. Nei suoi primi scritti infatti non vi era alcun accenno all'esistenza nelle colonie di una storia, di tradizioni e di culture diverse da quella spagnola e, anzi, sembra che il riferimento diretto ed esclusivo alla storia spagnola delle colonie gli potesse far trovare il filo conduttore tra la Spagna e l'indipendenza cubana¹³⁰.

In base a questa lettura la lotta dei cubani poteva essere paragonata nella visione di Martí alle rivolte dei comuneros nella battaglia di Villar del 1521¹³¹, a proposito della battaglia, Martí affermava: «la Spagna difese la libertà con ardore, prima che nelle altre guerre d'Europa»¹³². Le rivolte del Settecento e dei primi dell'Ottocento in Sudamerica venivano perciò considerate da Martí, la logica conseguenza di quell'episodio e il prologo delle guerre di indipendenza dirette dai *criollos*¹³³.

C'era dunque una storia di ribellione in Spagna che «si trasmetteva, si rivitalizzava e si fondeva con l'America»¹³⁴. Una linearità di sviluppo nazionale che era frutto dello svolgimento lineare e progressivo della storia e rappresentazione di un dato grado particolare dello sviluppo dello spirito.

anni; cfr. V. Pérez – G. Ortiz, *José Martí, Visión de un hombre universal*, Pablo de la Torriente ed., Barcelona, 1990, pp. 36-37.

¹²⁷ C. Vitier, *España*, cit., p. 98.

¹²⁸ J. Martí, citato., *Ibidem*.

¹²⁹ C. Vitier – R. Fernández Retamar (a cura di), *Martí*, ERREMME, Roma, 1995, p. 49.

¹³⁰ Cfr. *ivi*, p. 101.

¹³¹ «Gli spagnoli accolsero bene Carlo V, ma subito apparve chiaro che non avrebbero tollerato di venire trattati da sudditi fiamminghi: esigevano che le cariche in Spagna fossero assegnate a spagnoli e che la politica fiscale del sovrano non aumentasse il prelievo di denaro in Spagna da spendere in Germania. Le comunidades di Castiglia e di Valencia si ribellarono (...). (...) Il movimento fu sconfitto perché la nobiltà rimase fedele al re e per la mancanza di capacità tattica sul piano militare da parte dei rivoltosi (...). I comuneros furono sconfitti da Carlo V, come Carlo I di Spagna, il 23 aprile 1521», J. Vicens Vives, *op. cit.*, p. 113, 115.

¹³² J. Martí, citato in C. Vitier, *España*, cit., p. 100.

¹³³ *Ivi*, p. 107.

¹³⁴ *Ibidem*.

La lettura di Vitier, però, ignora un elemento essenziale dell'americanismo di Martí: la necessità di creare una identità nuova per la sua gente, l'unica via da seguire era quella della ricerca di una filosofia di rottura con il passato e con il mondo coloniale. Lo svolgimento lineare e progressivo della storia di tipo hegeliano non poteva essere funzionale alle scelte di Martí al quale serviva, invece, una strada nuova da percorrere per la costruzione di uomini nuovi. I riferimenti alla storia della Spagna: i *comuneros*, l'impero di Carlo V, contenuti ne *La República española ante de la revolución cubana*, il calore e l'affetto con cui il giovane parla del popolo spagnolo, tanto da definire "fratricida" la guerra in corso a Cuba, avevano un valore emozionale e non rappresentavano un percorso filosofico di liberazione¹³⁵. Tra Cuba e la Spagna, in realtà, per Martí, non esisteva una comunanza reale di costumi, di aspirazioni, di scopi e di ricordi: «L'abisso che già divideva la Spagna da Cuba – scriveva - si è riempito, per volontà della Spagna di cadaveri»¹³⁶. La gratitudine per una terra che gli aveva indirettamente dato i natali, per un governo che, da esule, gli aveva consentito di portare a termine i suoi studi, la naturale vicinanza nei confronti di una terra che era parte della storia di Cuba, non devono trarre in inganno. La matrice liberale di Martí è posta al servizio del tentativo di conciliazione di due identità molto diverse: quella spagnola e quella latinoamericana e non poteva che prescindere dal concetto di storia universale come manifestazione dello spirito universale e da qualsiasi omologazione con il pensiero hegeliano¹³⁷. La critica all'universalizzazione della storia di Hegel, che arrivava da alcuni suoi allievi, tra cui Krause, aveva già fornito a Martí, nonostante le delusioni subite dal governo spagnolo, la strada per la redenzione dell'America di ceppo iberico. La collocazione dell'uomo al centro della realtà e l'esaltazione della sua esclusiva qualità, la ragione, erano gli strumenti di cui servirsi per raggiungere la completa libertà a cui quella parte di continente ancora aspirava.

La frattura tra la madrepatria e la colonia era, almeno dal punto di vista sentimentale, ricomposta, ma l'aspettativa disattesa di una libertà che giungesse a Cuba attraverso le spinte provenienti dall'Europa diede a Martí la definitiva consapevolezza che le esperienze del vecchio continente non potevano avere effettiva relazione con la storia della sua isola. Bisognava quindi cercare altre soluzioni che gli consentissero di occuparsi della questione cubana, di quella «porzione di umanità che abbiamo più vicino e in cui ci è toccato nascere»¹³⁸.

Ormai la fase di "innamoramento" di Martí per il liberalismo di Krause si stava esaurendo, e il giovane cubano, libero dalle carceri spagnole, si stava liberando anche dalla retorica del tedesco.

Tracce importanti dell'esperienza spagnola sarebbero rimaste nel suo pensiero come capisaldi indelebili: l'esercizio della ragione, l'importanza dell'educazione e della conoscenza, la centralità della dignità umana, tutto

¹³⁵ «Se odiassi qualcuno in Spagna odierei me stesso», J. Martí, O. C., T. 1, p. 6.

¹³⁶ J. Martí, O. E., T. I, p. 10.

¹³⁷ Sul concetto di storia come progresso unico e rettilineo del mondo cfr. G. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero – C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze, 1941, pp. 207-209; sull'omologazione di Martí con il pensiero hegeliano cfr. C. Vitier, *España*, cit., p. 101, sulla storia universale come manifestazione dello spirito universale cfr. G. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, (1821), a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006.

¹³⁸ J. Martí, citato in F. Varona Domínguez, *Valores*, cit., p. 3.

questo lo apprese in Spagna, si trattava di trasportare questi valori in quella parte di America che ne aveva più bisogno: l'America latina.

La soluzione della questione cubana era perciò legata all'etica del servizio e al culto di una delle grandi ricchezze umane, la ragione, come egli stesso ebbe modo di ribadire: «la soluzione della questione cubana ha il suo senso per coloro che ispirano il loro patriottismo alle necessità della loro patria e alla ragione»¹³⁹.

Il periodo spagnolo gli permise di approfondire il concetto dell'etica del servizio di cui aveva fatto esperienza negli anni dell'adolescenza a Cuba, per questo il contatto con la filosofia krausista fu essenziale. Martí rimase particolarmente colpito dal ruolo che la razionalità rivestiva in quella realtà e, più in generale, in certi ambienti culturali che prepararono il contesto dell'esperienza della repubblica in Spagna. Proprio questa esperienza, nonostante la delusione per l'azione dei krausisti, lo convinse che la ricerca dell'indipendenza per il suo paese dovesse passare attraverso la ricerca di altri presupposti, più squisitamente "americani" che gli consentissero di recuperare aspetti identitari propri del nuovo continente e, quindi, anche della sua isola.

L'instabilità di un'epoca di transizione lo avrebbe portato lontano dalle formalità filosofiche delle aule universitarie.

Intanto, a Cuba, il massacro della guerra continuava. A novembre del 1874, dopo essersi laureato, Martí cominciò a sbrigare le pratiche per raggiungere in Messico la famiglia che, allo stremo delle forze aveva abbandonato La Avana. Nel febbraio del 1875 Martí era dinuovo in America. Per due anni restò in Messico, a Veracruz seguì da lontano il triste epilogo della guerra dei dieci anni.

Durante la guerra la considerazione degli ufficiali *criollos* sulla società cubana cambiò radicalmente.

La guerra non si concluse con la sollevazione degli schiavi e, perciò, non si materializzò il vecchio timore dei *criollos* e dei bianchi circa la fine della "razza cubana". Al contrario, molta gente di colore, schiavi o liberi, partecipò alla guerra a fianco dell'esercito dei rivoluzionari e, durante la conduzione della lotta, sembrarono sparire le animosità tradizionali¹⁴⁰. Proprio a questo periodo si può far risalire la trasformazione della struttura sociale cubana.

Per la nuova generazione di abitanti della colonia, nati nell'isola, divenne inevitabile concepire il lento svilupparsi di una società multi-etnica che prevedeva il confronto con gli afrocubani e gli indigeni¹⁴¹. La guerra stava

¹³⁹ J. Martí, O. C., T. 1, p. 99-108; sull'argomento Martí scrisse anche: «le sorti e il progresso della patria non devono poggiarsi su ideali poco sublimi e del tutto frivoli», José Martí citato in H. Piñera Llera, *op. cit.*, p. 451.

¹⁴⁰ Sul problema della relazione tra i *criollos* cubani e gli afro-cubani si veda: A. Helg, *Our right full share, the afrocuban struggle for equality, 1886-1912*, Chapel Hill & London 1995; A. Ferrer, "Social aspects of cuban nationalism: race, slavery and guerra Chiquita, 1879-1900", in *Cuban Studies*, n. 21 (1991), pp. 37-56; Id., "Rustic man, civilized nation: Race, culture and contention in the eve of Cuba independence", in *Hispanic American Historical Review*, vol. 78, n. 4 (1998), pp. 663-686; C. Naranjo Orovio – A. García González, *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*, Aranjuez, 1996; A. García González, "Ciencia, racismo y sociedad en Cuba: 1878-1895", in C. Parceró Torre y María (a cura di), *Cuba y Puerto Rico entorno al 98*, Valladolid, 1998.

¹⁴¹ Sul nazionalismo criollo si veda: M. L. García – C. Naranjo Orovio, "Intelectualidad criolla y nación en Cuba, 1878-1898", in *Studia Histórica, Historia contemporánea*, 1997, pp. 185-195; Id., "Hispanización y defensa de la integridad nacional en Cuba, 1868-1878", in *Tiempos de América*, n. 2 (1998), pp. 71-92.

cambiando le relazioni sociali nell'isola. La composizione sociale a Cuba era stata, nel corso dell'Ottocento, profondamente influenzata dall'altalenante andamento economico e dalle scelte strutturali di latifondisti in conseguenza della crisi del modello schiavista.

Nel periodo tra il 1857 e il 1863, alcuni piantatori, benché fossero naturalmente ancora prigionieri dei loro pregiudizi, continuavano a sperare che la manodopera salariata potesse finalmente sostituire la schiavitù. In realtà, la maggior parte dei latifondisti dello zucchero e del tabacco erano scontenti della resa degli schiavi e, ormai da tempo, andavano alla ricerca di fonti alternative di manodopera, come quella costituita dai vagabondi o dagli stranieri irlandesi o cinesi¹⁴². Una chiara dimostrazione della crisi che attraversava il regime schiavista a Cuba intorno alla metà del secolo, si percepisce proprio negli sforzi fatti per tentare di sostituire, anche se solo in parte, il lavoro degli schiavi con altre forme più o meno dissimulate di servitù.

Fin dal 1817, il governo spagnolo aveva tentato di sopperire alla cronica scarsità di braccia per il lavoro con la concessione della *Real Cédula* che prevedeva la cessione di terre a coloni bianchi disposti ad andare nell'isola a incentivare la produzione agricola e garantiva loro gli stessi diritti di cui godevano gli spagnoli oltre alla naturalizzazione dopo cinque anni¹⁴³. L'esperimento ebbe scarso successo tra le altre ragioni perché le autorità, con il passar del tempo, si adattarono, sempre più apertamente, al cosiddetto equilibrio razziale che consisteva nel mantenere nell'isola una certa proporzione tra bianchi, neri, liberi e schiavi. Questa particolare scelta politica facilitava la Spagna nella gestione del suo dominio politico¹⁴⁴. I progetti legati all'immigrazione assunsero quindi un carattere distinto: non ci si dedicò più alla ricerca di coloni, ma di braccianti. Costoro arrivavano a Cuba non come uomini liberi ma come servi. Fu proprio nella seconda metà del secolo che si ricorse all'espedito della servitù contrattuale con la quale si cercò di sostituire la manodopera africana, sempre più cara, con quella proveniente dall'Europa e dall'Asia.

L'impiego di manodopera libera o contrattualizzata comunque non rimpiazzò il sistema degli schiavi di colore almeno fino alla guerra dei dieci anni. Questa situazione, strettamente legata all'adozione del modello schiavista e ai commerci di uomini, principalmente con l'Africa, rimase immutata fin quando non iniziò una forte trasformazione tecnico-organizzativa che liberalizzò la coltivazione della canna da zucchero lasciandola in mano ad agricoltori più o meno indipendenti¹⁴⁵.

In realtà gli effetti sulla società cubana di una politica che mirava a modernizzare il sistema economico e a trasformare le dinamiche dei rapporti sociali furono molto profondi, anche se non ebbero significativi effetti nell'ambito

¹⁴² Thomas fa cenno ad un esperimento effettuato nella piantagione di zucchero di Pedro Morillas, che aveva come fine di mostrare che la manodopera bianca era in grado di lavorare duramente come quella negra. H. Thomas, *op. cit.*, p. 135.

¹⁴³ Jorge Castellanos-Isabel Castellanos, *Cultura afro cubana*, Universal, Miami, 1990, pp. 31-32; sull'argomento cfr: F. Erénchun, *Annales de la isla de Cuba, diccionario administrativo, económico, estadístico y legislativo*, La Habana, 1858, pp. 1051-1055.

¹⁴⁴ *Ibidem*; sull'argomento cfr. R. Scott, *La emancipación de los esclavos en Cuba, la transición al trabajo libre 1860-1899*, Centro de estudios martianos, La Habana, 2001.

¹⁴⁵ A. Santamaría García – C. Naranjo Orovio, "Historia social de Cuba, 1868-1914, Aportaciones recientes y prospectiva", in *Nuevo mundo, mundos nuevos*, n. 2 (2002), p. 3.

del mercato interno e internazionale dell'isola: verso il 1860 il numero dei negri e dei mulatti, in proporzione ai bianchi, era diminuito così che per la prima volta in sessant'anni si trovarono a Cuba più persone bianche che negre e mulatte messe insieme¹⁴⁶. Questa condizione era dovuta ad un complesso fenomeno socioculturale legato alla scelta di favorire una immigrazione funzionale ad una politica che poneva al centro delle sue preoccupazioni quella della razza. Il processo di modernizzazione produttiva che l'isola aveva vissuto nella prima metà del secolo, aveva favorito la nascita di una classe di *hacendados* creoli¹⁴⁷, desiderosi di prendere le distanze dal potere coloniale spagnolo, ma legati a questo per la fornitura di schiavi e l'ottenimento di crediti. Consapevoli che una eventuale futura lotta per l'indipendenza sarebbe stata accompagnata dall'emancipazione, l'élite cubana sosteneva progetti riformisti, che prevedevano la cessazione della tratta e consideravano l'estinzione graduale della schiavitù. In ogni caso nessuno di questi programmi prevedeva l'inclusione dei neri nella futura nazione¹⁴⁸.

Le tensioni legate alla politica demografica nell'isola raggiunsero il loro culmine tra il 1856 e il 1862, quando furono pubblicati due lavori: *Proyecto o Representación respetuosa sobre inmigración Africana*, ad opera di José de Frías e *Examen del proyecto de colonización africana en la isla de Cuba* di Juan Poey.

Entrambi gli scritti si basavano sulla apparente adesione alla politica abolizionista in quanto gli autori si dichiaravano favorevoli alla sostituzione del lavoro degli schiavi con quello "libero", ma, in realtà, sottintendevano un mal celato razzismo di fondo. Sia Frías che Poey credevano nella superiorità assoluta della razza bianca tanto per le capacità intellettive quanto per le potenzialità di sviluppo culturale ed etico, donde la conclusione che solo la razza bianca avrebbe potuto essere utile a Cuba nel processo di "vero" incivilimento.

Nel 1865, poi, fu convocata la *Junta de información*. L'Organo avrebbe dovuto pronunciarsi, grazie al supporto di quaranta deputati, venti eletti a Cuba e Portorico, gli altri provenienti dalla Spagna, sui poteri di controllo della madrepatria sulle Antille. Non era per la verità un gran passo in avanti, ma, comunque, gli spagnoli riconoscevano ufficialmente la necessità di produrre un cambio nella struttura politica di quelle colonie¹⁴⁹. La politica demografica occupò, ancora una volta, un ruolo di primo piano. I Deputati ribadirono che

¹⁴⁶ H. Thomas, *op. cit.*, p. 139. A proposito della presenza di popolazione di colore a Cuba nel XIX secolo, c'è da sottolineare come negli anni quaranta si fosse invertito il rapporto tra la popolazione Bianca, in precedenza maggioritaria, e la popolazione di origine Africana, libera e schiava. Nel 1846 i bianchi costituivano infatti il 47,4% della popolazione, mentre il 52,6% era composta da persone di colore libere e da schiavi, cfr: R. Scott, *op. cit.*, p. 28.

¹⁴⁷ Il termine creolo si riferisce alle persone di origine spagnola nate nelle Americhe. In epoca coloniale questa differenza fu molto importante socialmente e politicamente, in quanto gli incarichi dell'amministrazione coloniale erano riservati alle persone provenienti dalla madrepatria.

¹⁴⁸ Cfr C. Naranjo Orovio – A. García González, *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*, Aranjuez, 1996.

¹⁴⁹ Sull'argomento cfr: M. P. Alonso Romero, *Cuba en la España liberal (1837-1898), génesis y desarrollo del régimen autonómico*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid, 2002; J. Alvarado Planas, "Las Juntas para las reformas de las leyes y administración ultramarinas en el siglo XIX", in I. Monal (a cura di), *Constitucionalismo y Codificación en las provincias de Ultramar. La supervivencia del antiguo régimen en España del XIX*, Madrid, 2001, pp. 197 e ss.

«Per nessuna ragione poteva essere messa in dubbio la maggiore propensione della razza bianca a soddisfare le primarie necessità di ordine e di tranquillità cui aspira un popolo colto e adatto al progresso»¹⁵⁰. Alla razza bianca bisognava garantire il predominio morale a Cuba rispetto a tutti gli altri elementi “ostili”. Si sarebbe dovuto porre, quindi, un freno all’incremento della razza di colore nelle Antille e promuovere piuttosto, con tutti i mezzi legittimi, lo sviluppo e la moltiplicazione di quella bianca.

Le indicazioni della *Junta*, però, non prevedevano la necessità di *limpiar* la popolazione, di privarla di quegli elementi non omogenei dal punto di vista razziale, così come indicato solo pochi anni prima da illustri esponenti della politica antillana¹⁵¹. Piuttosto la tendenza era quella di *unificar* i neri, i mulatti, i *criollos* e i bianchi, evitando di marcare, così, gli elementi di contrasto interrazziale: «Crediamo fermamente – riportava il documento ufficiale della *Junta* - che l’interesse dei bianchi, a Cuba, porti ad elevare lo spirito e le nobili aspirazioni della razza di colore, avvicinandola a sé, per quanto ciò sia possibile, e evitando di degradarla con odiose esclusioni»¹⁵². Questa difesa della dignità morale della gente libera di colore segnò un momento decisivo nel processo di integrazione nazionale: i leader liberali, a Cuba, cominciarono ad abbandonare il vecchio atteggiamento esclusivista e proclamavano la loro adesione ad una politica più spiccatamente interetnica, pur senza pronunciarsi a favore dell’abolizione immediata e definitiva della schiavitù.

Quello schiavista non fu l’unico modello socioeconomico che si diffuse a Cuba durante il corso del XIX secolo¹⁵³. Il governo spagnolo, per esempio, favorì lo stabilimento definitivo del colono bianco oltre che attraverso i metodi prima citati, anche tramite la distribuzione di terre incolte a favore dei soldati fedeli alla corona. Questa scelta avrebbe permesso al settore dell’élite più illuminato e con idee più avanzate di formare una classe media e di *blanquear* la popolazione. Con l’inserimento nel circuito economico di quei terreni, adibiti a coltivazioni minori insieme a quelle classiche dello zucchero, del tabacco e del caffè, si tentò di far fruttare anche quelle terre che fino ad allora erano rimaste incolte. L’immigrazione e il controllo dell’isola da parte dell’esercito spagnolo, specialmente nelle zone poco popolate, la creazione di colonie militari e la concessione di terre ai soldati al fine di farli rimanere a Cuba, furono la causa del ritardo e dell’effettivo fallimento dell’indipendenza¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Información de la Junta citato in J. Castellanos – I. Castellanos, *Cultura afrocubana*, Universal, Miami, 1990, p. 132.

¹⁵¹ Il riferimento è ad Antonio Saco, rappresentante di primo piano del riformismo cubano, cfr. J. Castellano – I. Castellano, *op. cit.*, pp. 40-52.

¹⁵² Documento citato in J. Castellano – I. Castellano, *op. cit.*, p. 134.

¹⁵³ M. Moreno, *Cuba – España, Historia común*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 72. L’autore ipotizza addirittura che la società cubana fosse diventata schiavista, tra il XVIII e il XIX secolo, più per necessità di manodopera che per reale convinzione, *Ivi*, pp. 79 ss., M. Paz, “Algunas reflexiones sobre el bandolerismo en Cuba”, in C. Naranjo – T. Mallo (a cura di), *Cuba, la Perla de las Antillas*, Doce calles, Aranjuez, 1994, pp. 163-166; H. Hernández González, “La emigración canaria a Cuba en la primera mitad del siglo XIX”, in *Studia historica – Historia contemporánea*, n. 15 (1997), pp. 71-83; A. García González, “Ciencias y racismo en la enseñanza de la biología en Cuba”, in *Cuba*, cit., pp. 479-496.

¹⁵⁴ I. Balboa, “Colonización y poblamiento militar versus independencia Cuba, 1868-1895”, in *Rabita*, n. 17 (1998), pp. 121-138. C. Naranjo Orovio, “Pensamiento científico y revolución en Cuba a finales del siglo XIX”, in *Progensia*, n. 34 (1998), pp. 97-110.

Il problema della schiavitù e della razza fu comunque determinante nella società cubana della seconda metà del secolo. Per risolvere la questione della mancanza di manodopera, per accelerare il processo di *blanqueación* della popolazione e spagnolizzarla, al fine di ridurre il peso dei neri e puntellare il dominio coloniale, disturbato dal movimento abolizionista, il governo di Madrid decise di favorire l'immigrazione e controllarne la composizione¹⁵⁵. La *negritud* e il *blanqueamento* furono elementi di grande peso in questo tipo di società e ne condizionarono l'evoluzione demografica e la stessa configurazione socioculturale visto che si trattava di una nazione ideata da una ristretta élite ma rifinita dal lento incorporarsi della popolazione di colore alla vita civile e politica del paese dopo l'abolizione della schiavitù nel 1886. Questa partecipazione dei neri alla società civile, insieme all'uguaglianza dei diritti, aprì teoricamente un nuovo fronte per le relazioni sociali e diede luogo ad un gioco politico nel quale la razza ricoprì un ruolo centrale fino a determinare le azioni e la propaganda dei governanti cubani¹⁵⁶.

7. Il ritorno in America

Il dramma *Patria y libertad*, scritto per celebrare la festa dell'indipendenza in Guatemala, fu una delle prime occasioni in cui Martí, appena tornato in America, affrontò l'argomento, riassumendo quelli che, secondo lui, potevano essere i limiti di una società multirazziale e proponendo alcune soluzioni. La passività era l'elemento che più temeva e che gli faceva dubitare della possibile adattabilità degli indigeni alla realtà dei bianchi. La necessità di amalgamare il paese, all'interno di un'unica ideologia, gli pareva la soluzione migliore, per la quale ricorse alla metafora del matrimonio¹⁵⁷.

Nel dramma il principale protagonista era Martino, un "meticcio dall'anima fiera" che decideva di dare in sposa sua sorella a quello spagnolo coraggioso che sarebbe stato capace di morire in difesa dei diritti degli americani. Alla fine dell'opera sarebbe stato lo stesso Martino a contrarre matrimonio con una indigena.

Lo scritto, oltre a riprendere il tema dell'unità spirituale tra i latinoamericani e gli spagnoli, contiene anche il tema della conciliazione tra le razze: il matrimonio tra l'indigena e il meticcio segnava l'alleanza razziale con cui Martí intendeva, metaforicamente, completare il patto fondativo della nuova repubblica.

Doris Sommer segnala, a proposito dello scritto di Martí, come questi matrimoni interrazziali servissero, nel periodo post-indipendentista, in America Latina, a consolidare il ruolo delle trionfanti ideologie liberali e per cercare un consenso comune a livello nazionale. Questa speranza in un futuro che

¹⁵⁵ Sull'immigrazione spagnola si veda: E. Hernández Sandoica, *La política colonial española y el despertar de los nacionalismos ultramarinos*, in J. P. Fusi – A. Niño (a cura di), *Antes del desastre. Orígenes y antecedentes de la crisis del 98*, Biblioteca nueva, Madrid, 1997, pp. 115-132; S. Palazón, "La inmigración española a Cuba durante el siglo XIX", in S. Palazón – C. Saiz Pastor (a cura di), *La ilusión de un Imperio, las relaciones económicas hispanocubanas en el siglo XIX*, Murcia, Universidad de Alicante, 1998, pp. 49-75. Nel periodo compreso tra il 1840 e il 1850, l'incentivo all'immigrazione bianca era stato uno dei grandi scopi ai quali tendevano i notabili de La Habana, che avevano organizzato la Junta de Fomento, ed erano stati offerti premi a quei piantatori che avessero insediato delle famiglie di bianchi sulle loro proprietà. Cfr. H. Thomas, *op. cit.*, p. 197.

¹⁵⁶ A. Santamaría García, *op. cit.*, p. 2.

¹⁵⁷ J. Martí, O. C., T. 13, pp. 144-156.

avrebbe dovuto implicare una unione tra differenti etnie era figlia di una serie di movimenti rivoluzionari di matrice liberale, nati ai primi del XIX secolo che definivano la cittadinanza come qualcosa di inclusivo, sorvolando sui particolarismi di razza e di cultura¹⁵⁸.

Proprio questa è l'idea di base dell'opera di Martí, infatti nel finale, il protagonista esclamava: «Patria libera (...) Coana (...) mia sposa\ L'immensa processione si alza\ segna la felice rotta del futuro\ vedo già l'avvenire che avanza velocemente\ Già vedo l'avvenire ampio e sicuro\ I discendenti saranno uomini liberi\ del tuo amore e del mio»¹⁵⁹.

L'unione interraziale implicava, pertanto, un patto politico e la sicurezza della pace e del benessere per tutti. Prevedeva inoltre che l'indigeno non si riconoscesse come l'effettivo centro della nazione né come l'unico soggetto di diritto, ma che esso stesso diventasse parte di una patria da costruire insieme ai bianchi e ai meticci.

Poco dopo la composizione del dramma, Martí pubblicò nel 1882 un articolo per la *Opinión Nacional* di Caracas, in cui tradusse in spagnolo la conferenza tenuta da Ernest Renan nello stesso anno dal titolo: *Qu'est que c'est une nation?*. Le idee espresse dal filosofo francese non potevano che colpirlo molto favorevolmente.

Nella conferenza, infatti, Renan esprimeva un concetto di nazione molto vicino a quello di Martí: «Avere glorie comuni nel passato, una volontà comune nel presente, aver fatto grandi cose, volerne fare altre, ecco le condizioni essenziali per essere un popolo. Si ama in proporzione dei sacrifici consentiti, dei mali sofferti. Si ama la casa che si è fabbricata e si trasmette (...). La nazione, come l'individuo, è il giungere ad un fine di un lungo passato di sforzi, di sacrifici, di devozioni (...). Nel passato una eredità di gloria e rimorsi, nel futuro uno stesso programma da realizzare (...). L'esistenza di una nazione è un plebiscito quotidiano. (...) La sofferenza in comune unisce più che la gioia. In quanto a ricordi nazionali, i lutti valgono più dei trionfi, perchè impongono doveri, comandano la sforzo comune. (...) Una nazione è un'anima, un principio spirituale. Due cose che in realtà sono una cosa sola, una è nel passato, l'altra nel presente. Una è il comune possesso di una ricca eredità di ricordi, l'altra è il consenso attuale, il desiderio di vivere insieme, la volontà di continuare a far vivere l'eredità ricevuta. Il culto degli antenati è, fra tutti, il più legittimo, gli antenati ci hanno fatto ciò che siamo (...). Aver goduto, sofferto, sperato insieme: ecco ciò che vale più che le dogane comuni, e frontiere conformi alle idee strategiche; ecco ciò che si comprende nonostante la diversità di razze e di lingue»¹⁶⁰.

Anche per Martí la commistione di storia e di libera espressione della volontà popolare rappresentava, come abbiamo visto, l'unica solida base su cui fondare una nazione¹⁶¹.

¹⁵⁸ D. Sommer, *Foundational Fictions: the National romances of Latin America*, University of California Press, Berkeley, 1991.

¹⁵⁹ J. Martí, *O. C.*, T. 13, p. 151.

¹⁶⁰ E. Renan, *Che cos'è una nazione?*, a cura di S. Lanaro – G. De Paola, Donzelli editore, Roma, 2006, pp. 7-9.

¹⁶¹ Nel 1875, nel commentare una collezione privata di oggetti e manoscritti sulla storia messicana così scriveva: «Attraverso l'interesse continuo per le cose della patria si alimenta la vita nazionale», J. Martí, *O. C.*, T. 6, p. 233.

Il modello nazionale proposto da Renan, inoltre, si opponeva a qualsiasi esclusione, nel processo di formazione nazionale, basata sull'etnia e sulla razza come nel caso del modello tedesco.

Nel commentare la conferenza di Renan, Martí sottolineò con grande insistenza questo passaggio e scrisse: «Non è la storia umana – dice Renan – un capitolo di zoologia. L'uomo è un essere morale e razionale. La libera volontà sta in cima alle suggestioni dello spirito di razza. Una nazione è un'anima, un principio spirituale elaborati dal passato, con una vita nel presente, e tutti gli uomini insieme, con menti sane e cuori generosi possono creare la coscienza morale che costituisce una nazione»¹⁶².

La corrispondenza tra il pensiero di Martí e quello di Renan era pressochè totale, sia l'uno che l'altro concordavano sul fatto che una nazione non dovesse essere considerata un fatto immutabile nel tempo, bensì una realtà soggetta a cambiamenti storici e a quelli legati alla volontà umana¹⁶³, entrambi inoltre guardavano con sospetto alle politiche di annessione ritenute contrastanti con lo spirito delle nazioni, spirito che determinava il destino delle forme nazionali in tutti i territori¹⁶⁴.

A dispetto delle affinità, però, la traduzione spagnola di Martí alterava l'originale francese sulla questione della lingua, caratteristica secondaria nella definizione dell'identità nazionale per Renan, elemento cardine per Martí. Per il cubano, ormai in quegli anni stabilito negli Stati Uniti, la lingua rappresentava una invisibile ma definita caratteristica di una nazione, come già, ai primi dell'Ottocento fu per Fichte¹⁶⁵. L'individuazione di una lingua nazionale era il suo tentativo di definire una forma di collettività unificante nella eterogenea formazione sociale della "sua America"¹⁶⁶. Questa lettura che Martí dava all'opera di Renan dimostra quanto il cubano investisse nella considerazione della lingua spagnola come mezzo di riconoscimento per l'etnia pan-latina.

Il commento di Martí si concludeva con l'affermazione secondo cui le razze non determinavano le identità nazionali. Una affermazione che voleva, soprattutto, essere una critica sferzante verso la borghesia liberale latinoamericana, che intendeva costruire i nuovi popoli attraverso l'innesto di razze ritenute superiori come quella anglosassone. Per Martí, invece, la collettività nazionale delle Americhe non poteva che implicare una mescolanza di culture, storie ed esperienze che, in qualche modo, potessero porre quelle realtà in relazione con l'universo umano, tracciando, così, un percorso che lo avrebbe portato a definire il concetto di identità nazionale in stretta connessione con quelli di libertà e umanità e, per la prima volta, di razza, elemento fondamentale nella definizione di società e di politica nei suoi anni americani.

¹⁶² Id., O. C., T. 14, pp. 449-450.

¹⁶³ *Ivi*, p. 450; E. Renan, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 451; *Ivi*, p. 21.

¹⁶⁵ J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, (1807), a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari, 2003; sull'argomento cfr. M. P. Paternò, "Dalla rivoluzione francese alla nazione tedesca, il 1806 di Johann Gottlieb Fichte", in F. M. Di Sciullo (a cura di), *Anni di svolta*, pp. 21-23.

¹⁶⁶ Sul ruolo della lingua nazionale nell'opera di Martí cfr. L. Lomas, "José Martí between nation and empire: Latin Cultural critic at the intersection of the Americas", in *The Cuban Republic and José Martí*, (a cura di M. A. Font – A. W. Quiroz), Lexington books, Lanham, Maryland, 2006, pp. 115-128. È interessante notare che nella sua conferenza, Renan faceva appello proprio alla condivisione della lingua tra America Latina e Spagna per sottolineare come, nonostante l'elemento apparentemente uniformante i due territori non costituissero una nazione. E. Renan, *op. cit.*, p. 12.

La sussidiarietà tra i concetti di nazione e razza appariva, nel pensiero di Martí, ormai del tutto evidente. L'esperienza spagnola aveva amplificato l'aspetto "ibrido" della sua tradizione ispano-americana, la Spagna infatti era meticcia prima ancora dell'impresa americana, nei primi conquistadores che raggiunsero il nuovo mondo si fondevano la cultura e la tradizione di popoli diversi: i celtiberi, i fenici, i romani, gli ebrei, i germani e i musulmani¹⁶⁷. La storia degli spagnoli offriva a Martí un ponte attraverso il quale superare le contraddizioni della politica dei krausisti. La sensibilità meticcia acquisita in quel periodo lo traghettò verso la ricerca di una filosofia di "rottura" con il mondo coloniale, verso cioè il positivismo che avrebbe conosciuto e apprezzato negli anni americani.

La formula dei «nuovi ordini determinati da nuove influenze» con cui Spencer descriveva i popoli nuovi del nuovo mondo¹⁶⁸ non poteva che attrarre il giovane cubano. Si andava così creando lo spazio per lo sviluppo di una civiltà diversa da quella europea: l'America.

L'elemento razziale diventava, così, essenziale nella definizione dell'identità di un popolo nuovo. Nell'America del XIX secolo, infatti, il confronto tra le etnie era diventato il principale tema del dibattito politico. Il problema dell'indipendenza, della libertà e della nazionalità assumevano, grazie alla questione razziale connotati tipicamente americani. Martí lo aveva capito già in Spagna, nella vecchia Europa il suo spazio americano aveva assunto un significato non solo geografico ma anche culturale e politico¹⁶⁹.

| |
|---|
| <p><i>Recibido el 26 de octubre de 2010, corregido del 2 al 5 de noviembre de 2010 y aceptado el 29 de noviembre de 2010.</i></p> |
|---|

¹⁶⁷ Sull'argomento si veda: M. Picón Salas, *De la conquista a la independencia*, México, 1969, pp. 105-106.

¹⁶⁸ «Nei casi in cui conquistatori e conquistati si uniscono tra loro in matrimonio (...) le tendenze contrarie verso tipi sociali differenti, invece di coesistere in individui distinti coesistono nello stesso individuo. Il mezzosangue, ereditando da una linea di antenati le disposizioni per un certo genere di istituzioni e, dall'altra linea disposizioni per un altro genere di istituzioni, non è adatto né all'uno né all'altro. Da alcuni esempi si potrebbe concludere che una società formata da uomini intimamente affini, in cui il conquistatore eventualmente si mescola con il conquistato, è adatta al progresso». H. Spencer, *Principi di sociologia*, a cura di F. Ferrarotti, C. Ciancio, UTET, Torino, 1998, 2 vols., vol. I, p. 671.

¹⁶⁹ Sul tema dell'identità americana e la questione della razza nel pensiero di Martí si veda: I. M. Cannataro, *L'America di José Martí. Razza e identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.