

## ¿Quiénes somos todos?

(Un prólogo a *La democracia republicana fraternal*, de Antoni Doménech)

En una caricatura de los 1930, Eduardo Abela hizo decir a su personaje El Bobo, mientras este contemplaba una imagen de José Martí: «Maestro, cuando usted dijo: “con todos y para el bien de todos”, ¿a quién se refería?». Abela enunció así, con su humor característico, un tema crucial tanto para la filosofía política como para la política práctica, que podemos llamar «el problema de quiénes somos *todos*».

Este libro de Antoni Doménech es una respuesta exhaustiva —histórica, filosófica, política, moral, económica— al problema señalado por Abela. En ella, el *todos* al que se refería Martí es el horizonte y el resultado de la democracia.

Doménech historia cómo Aristóteles consideró a la democracia —tras la experiencia de la Atenas revolucionaria del siglo V. a. n. e., con los gobiernos de Ephialtes y Pericles— como el gobierno de los pobres libres. A diferencia de la república romana, donde no floreció la democracia plebeya, el empeño ateniense comprendió que el *todos* debía comenzar por elaborarse a partir de dos núcleos: la abolición de la esclavitud por deudas (la fuente principal de esclavitud en la época, junto a las personas capturadas como botín de guerra) y la redistribución de la tierra (entonces el principal bien objeto de propiedad). En su conjunción, ambas dimensiones buscaban la emancipación de los esclavos y de los pobres libres del orden subcivil de dominación que los excluía de la vida política. Por ese camino, se llegó también a reconocer el derecho de palabra para las mujeres. Así encontraban la clave para poder constituir una sociedad efectivamente *civil*, civilizada, en la cual pudiesen acceder todos a la superficie de la vida cívica.

Con ese sentido, la democracia devino luego el movimiento hacia la universalización efectiva de la ciudadanía, hacia la ascensión a la categoría de ciudadanos de todos los habitantes de la polis, en aras de conformar efectivamente un *todos* capaz de autogobernarse. Según Doménech, autor del ya clásico *El Eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, ese movimiento ha sido desde entonces, y en rigor, el signo de identidad de los movimientos políticos demorepublicanos.

La continuidad de dicho empeño en el tiempo mantuvo los sentidos históricos de aquellas reivindicaciones democráticas: abogó por la emancipación de los africanos y de

los aborígenes americanos esclavizados por el naciente capitalismo—y más tarde contra la subsunción de las mujeres bajo el orden patriarcal— y por la democratización de las relaciones laborales para los «esclavos a tiempo parcial», como le llamaba Aristóteles a los trabajadores asalariados: obreros, campesinos, herreros, tenderos, tabaqueros, y en general todos aquellos que trabajan por sus manos, con un objetivo específico: recuperar la democracia contra la conversión de la república en instrumento de gobierno para beneficio de ricos industriales y de prósperos hacendados.

Si lo antes dicho hubiese sido la tónica del curso histórico recorrido desde entonces hasta hoy la pregunta de El Bobo no tendría sentido. En paralelo a la respuesta democrática al problema de quiénes somos *todos*, otra corriente, también republicana, ha afirmado algo distinto. La tradición oligárquica del republicanismo ha sostenido que *todos* se refiere a los ricos, a los propietarios, a los que son libres porque su independencia material les confiere la capacidad de obrar como libres.

Ciertamente, el republicanismo, en cualquiera de sus versiones, asoció siempre la libertad y la propiedad como pares de una misma relación. Para su ideario, la dependencia es esclavitud. Martí aseguraba: «Esclavo es todo aquél que trabaja para otro que tiene dominio sobre él. (Martí 1991, 391) Félix Varela afirmaba algo similar: «solo es verdaderamente libre el que no puede ser esclavo, y esta prerrogativa solo conviene al virtuoso».(Varela 1996, 66) Es esclavo aquel que debe subsistir pidiendo cotidianamente permiso, el que no cuenta con algún tipo de propiedad que le permita estructurar una base material propia para la reproducción independiente de su existencia. Sin embargo, la versión oligárquica del republicanismo diseña la concentración del poder en manos de los ciudadanos propietarios, mientras que la corriente demorepublicana diseña la constitución política del *todos*.

El reparto de la propiedad, o el control social sobre el ejercicio de esta, que viene hoy a ser lo mismo, consuma un hecho democrático: si la libertad equivale a ausencia de dependencia —es libre el que no depende de otro para vivir— la democratización de la propiedad provee a todos los ciudadanos de garantías sobre su existencia, y abre así la puerta a la plena universalización de la ciudadanía.

Ese es también el republicanismo de Marx, obviado por las lecturas simplificadas sobre el marxismo: «Un ser no se considera a sí mismo independiente si no es su propio amo, y es su propio amo cuando debe su existencia a sí mismo».(Marx 1977, 138) El autor de *El Capital* afirmaba que el asalariado necesita pedir permiso a diario a otro (nombrado con esa palabra horrisona: «patrón») para poder subsistir. De

acuerdo con ello, Marx consideró el régimen asalariado, de modo similar a Aristóteles, como trabajo semiesclavo.

El republicanismo no democrático, en Kant por ejemplo, comprendió que los ciudadanos pasivos eran todos aquellos que estaban bajo la dependencia de otro — menores, mujeres, sirvientes, maestros domésticos—. Por esta razón, no debían poseer independencia civil ni derechos políticos de ciudadanía. La distinción kantiana entre ciudadanos pasivos y activos se estructuró sobre esta base, pero su aspiración primera no era la de excluir directamente a los pobres de la política sino impedir que el poder de los propietarios controlara para su exclusivo beneficio el proceso político. Un proceso basado en el dominio de los poderosos obliga a los que dependen de ellos a obedecer su criterio y corrompe el resultado: la minoría de los ricos se apodera del proceso a través de la manipulación, la compra o la imposición del voto de todos aquellos que, por ser dependientes, no pueden sostener una voluntad propia. Como se puede observar, aunque excluir a los ciudadanos pasivos de derechos políticos como el voto no es una solución democrática, sí es consistente con el ideal de que solo los independientes son libres.

Sin embargo, a partir del siglo XIX, el liberalismo —respuesta surgida en Europa Occidental como contrarreforma a la revolución francesa, como argumenta Doménech, aunque cumplió por razones específicas funciones progresistas y/o revolucionarias en América latina— reconstruyó la historia del republicanismo para presentarlo como «liberal» y aún como «democrático» al tiempo que dejaba intactas las relaciones de dependencia propias del orden burgués.

El liberalismo consolidó durante los últimos dos siglos una visión sobre el orden social basada en tres pilares antidemocráticos: el monopolio «legítimo» de la acumulación privada exclusiva y excluyente, la desposesión de la propiedad común y de los derechos del común sobre el ejercicio de cualquier forma de propiedad, y la destitución de poder de los ya desposeídos de propiedad. El liberalismo se oponía a la tradición republicana clásica, incluida la oligárquica, pues disociaba la libertad de la propiedad. En la nueva concepción, la libertad pasaba a ser parte de una esfera «política» mientras que la propiedad pertenecía solo a la esfera «económica», era un derecho exclusivo de ámbito privado.

Esta separación se comunicaba —sostiene Doménech— con el interés perseguido por Bentham en la elaboración del liberalismo. La diferencia establecida por este entre la «libertad de los antiguos» frente a la «libertad de los modernos» permitiría considerar a la propiedad como un problema de distribución del mercado y no como un

derecho político de libertad. Por ese camino, la libertad liberal —matizada solo en el liberalismo igualitario, que mantiene la separación entre libertad y propiedad, pero justifica los límites a la libertad en aras de la igualdad de todos— resulta compatible con la dependencia, con la desigualdad social, con la polarización del ingreso, la exclusión, la corrupción, el faccionalismo de la clase poseedora, el combate contra los derechos del trabajo, como resulta por igual compatible con la atribución de grandes grupos económicos privados de imponer sus intereses frente a las demandas de la ciudadanía, a través del Estado como instrumento corporativo de la riqueza.

Para esta versión «todos» eran los ciudadanos «activos», las «clases vivas». Los ciudadanos mejor capacitados para gobernar son los dotados de propiedad, pues los avalan los triunfos que su talento ha conquistado en un mercado considerado como libre, eficiente y competitivo.

El republicanismo oligárquico y el liberalismo confluyen entonces en su carácter elitario: han defendido el gobierno de los pocos, de los ricos, de los «mejores», de los más «ilustrados», y han consagrado la exclusión o la limitación de poder para los pobres, las mujeres, los indígenas, los negros y los trabajadores (con la salvedad hecha otra vez del liberalismo igualitario). En ello se basa su rechazo otrora por la política de masas y ahora por la participación ciudadana, que han justificado a través de expedientes como el racismo y recursos institucionales como el voto censitario y el sufragio masculino, calificado por más de un siglo como «sufragio universal» aún con la exclusión de todas las mujeres.

Martí afirma que la República cubana debe ser «con todos y para el bien de todos» desde la tradición democrática republicana. Su pregunta por el *quiénes somos todos* supone también la pregunta por el *cómo llegamos a ser todos*. Los textos de Doménech aquí recopilados ofrecen una ruta para comprenderlo a partir del análisis de dos ejes demorepublicanos: a) cómo *todos* pueden ejercer efectivamente poder político y b) cómo *todos* pueden quedar incluidos en la esfera considerada «económica».

Según la explicación del también autor de *De la ética a la Política: De la Razón Erótica a la Razón Inerte*, el primero de esos contenidos remite a la fiduciarización del poder, al poder limitado, controlado por la ciudadanía y obligado de tal manera a servir a los intereses del común.

El uso de los términos ministros, servidores públicos, comisionados, comisarios, da cuenta de esta lógica de funcionamiento político según la cual el elegido debe quedar obligado a su elector a través de mecanismos efectivos de mandato, rendición de cuenta,

transparencia en la actuación y revocación, que permitan preservar la soberanía —el poder del *todos*— sobre el gobierno. Locke recuperó la figura romana de la agencia fiduciaria para nombrar al representante como un *trustee*: alguien en quien se ha delegado confianza para gobernar y está obligado a atenerse a lo que como bien común ha sido definido por sus electores. Rousseau hizo lo mismo con las figuras del mandante, el mandato y el mandatario para asegurar la no delegabilidad de la soberanía.

Martí sigue ese sentido en la organización de la «guerra necesaria» por la independencia de Cuba. Las bases secretas del Partido Revolucionario Cubano (PRC) estipulaban el carácter de mandato imperativo del encargo otorgado por las asociaciones revolucionarias al Delegado: podían exigir de este cuantas explicaciones requiriesen para el mejor conocimiento del espíritu y métodos con que el Delegado cumpliría su mandato. Los altos cargos del PRC quedaron sometidos a la elección y la rendición de cuentas anual ante sus bases y el General en Jefe de la futura guerra —según el Manifiesto de Montecristi— sería electo de modo directo por todos los miembros activos del Ejército Libertador. (Castillo Santana 2010) Para Martí los métodos de la futura República deberían estar contenidos en los métodos de la guerra por conquistarla. Si tales eran los métodos, la comprensión fiduciaria de la representación sería el sostén del ejercicio de poder en la República que aspiraba a establecer.

A la comprensión fiduciaria del poder le es consustancial el reconocimiento de derechos de resistencia ante la arbitrariedad del poder y la corrupción de la representación. El derecho de resistencia es la vía democrática de recuperar la soberanía —el *todos* autodeterminado— frente a sus usurpadores. El padre jesuita Juan de Mariana —maestro de la Escuela de Salamanca, a la que adhería el padre Las Casas, tan admirado por Martí— fue el primero en fundamentar con este sentido el tiranicidio, como derecho de resistencia allí cuando la autoridad real se ejerciese de modo despótico, cuestión que siglos después retoma Locke —como lo hicieron en Cuba los beligerantes contra la dominación española.

Los textos de este libro demuestran cómo esa línea democrática llega hasta las declaraciones de 1948 de NNUU sobre los derechos humanos, como derechos inalienables de las personas y como nexo de relación legítima entre la soberanía y el gobierno. Es la misma corriente por la que se luchó en Cuba en las guerras de independencia del siglo XIX, cuya cultura política forma las convicciones de Martí y que él mismo expresa luego de modo paradigmático. La fraternidad masónica Gran Oriente de Cuba y las Antillas (GOCA) que en sus liturgias preludió contenidos del programa

ideológico de 1868, proclamaba «la libertad del linaje humano, la libertad del pensamiento, la libertad de examen, la libertad religiosa, la libertad personal, la libertad política, la libertad de reunirse, la soberanía de las naciones, la libertad de imprenta, la libertad de cambio, el Hábeas Corpus, el juicio por jurado y la igualdad social» (Acosta de Arriba 1999, 104-105): un completo programa demorepublicano, que se materializa por igual en las exigencias de Carlos Manuel de Céspedes de abolición de la esclavitud, sufragio universal, gobierno elegido por el pueblo, enseñanza laica y derecho al levantamiento armado en defensa de la patria (en nombre de la «virtud»), contenidos que se encuentran asimismo en el constitucionalismo de Ignacio Agramonte y en el pensamiento de Antonio Maceo, formado inicialmente en el ideario de GOCA, que desarrolló luego sobre la base de las ideas de independencia nacional, democracia republicana, libertad de conciencia, libertad de prensa, tolerancia política y religiosa y Estado laico (Vargas Araya 2012, 1).

La garantía del ejercicio del poder por parte del *todos* se encuentra, según muestra asimismo Doménech, en el derecho y la ley. Varela afirmaba: «El hombre no manda a otro hombre, la ley los manda a todos». (Varela 2001, 17) La ley resulta el instrumento del común para hacer política estatal. De ahí la necesidad de la plena parlamentarización de la política, defendida tanto por Carlos Marx (en la forma de la deliberación colectiva en asambleas y comunas) como por Hans Kelsen (en órganos directamente llamados parlamentarios). En el mismo punto se encuentra la razón del privilegio concedido a la ley, no a los decretos (estos son instrumentos del gobierno, no de la soberanía), como forma de componer una voluntad sobre la que todos tienen derecho de intervenir. La libertad está en la ley o contra ella —la ley se debe resistir cuando es ilegítima y se deben tener capacidades ciudadanas para reformarla—, pero la libertad no existe fuera de la ley, pues en ese «afuera» radica la arbitrariedad del poder unipersonal. La ley realiza así el ideal democrático: la política como propiedad del *todos*.

El alcance atribuido a la ley, y a la legalidad, se vivía en la Cuba del siglo XIX como valor primordial de la guerra de métodos republicanos. Un cronista cuenta que un día, en el ingenio Godínez, se celebraba un juicio mientras las tropas españolas avanzaban disparando sobre el lugar. «Los generales Gómez y Maceo, que se encontraban en el batey oyendo el dictamen del auditor de guerra, para disponer inmediatamente la ejecución del fallo que pronunciara el tribunal, hubieron de arrostrar a pie firme las certeras descargas de los españoles mientras se llenaban los requisitos

legales, por entender que aquella sanción penal necesitaba revestirse de las formas más severas, aun corriendo el riesgo de ser ellos los blancos de los fusilazos de la columna española (...).» (Torres-Cuevas 1995, 107) A Maceo sus soldados le escribieron que respetaban su «valor en el combate» del mismo modo que su «amor a la ley».

El republicanismo democrático responde al problema de quiénes somos todos también por este otro lugar: pretende civilizar el ámbito de las relaciones sociales reconduciendo a situaciones de igualdad civil y política la dominación de unos seres sobre otros por razones de clase, género, edad, color de la piel. Doménech recuerda que: «la famosa *fraternité* jacobina expresaba (...) la necesidad de emancipar de la dominación patriarcal-patrimonial al conjunto de las “clases domésticas”, de incorporar a la sociedad civil, hermanándolas en ella, al grueso de las clases sociales subalternas, sometidas a una inveterada *loi de famille* subcivil (Montesquieu) que, por lo mismo que las mantenía fuera de la vida civil, las excluía también de cualquier posibilidad remota de control de la vida política supracivil». La traducción contemporánea de este contenido fraternal sería la lucha contra la potestad arbitraria del varón sobre la mujer, del patrón sobre los obreros, del profesor sobre los alumnos, de los padres sobre los hijos, de los blancos sobre los no blancos, con un horizonte: inundar de libertad republicana, descolonizándolas, todas las relaciones de poder.

El republicanismo democrático defiende, por ende, un concepto holístico de diversidad, capaz de soportar una ciudadanía texturizada por las diferencias de clase, raza, edad, género, origen nacional. La diversidad deviene una política capaz de comprender demandas plurales y, sobre todo, de garantizar que sujetos distintos se encuentren en condiciones de apropiarse de y participar del espacio público. En el camino, la fraternidad significa un proceso de descolonización de la matriz del poder, para emancipar las relaciones sociales de las distintas dominaciones existentes al interior de la sociedad, con el objetivo de construir políticamente el *todos*.

La integración del *todos* dentro de la esfera considerada «económica» entra en el territorio del «derecho a la existencia». En esa idea democrática, de Robespierre y de Tom Paine, entre otros, el hecho de haber nacido personas otorga el derecho de proteger la vida humana. Ese es el sentido de la declaración francesa de 1789: los hombres nacen y *permanecen* libres e iguales. Rousseau lo decía de esta manera: «que ningún ciudadano sea suficientemente opulento como para comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para ser obligado a venderse». (Rousseau 2002, 51) Thomas Jefferson, con su ideal de propietarios-trabajadores-independientes, constituye otra versión dentro de la

tendencia, que defiende la independencia del ciudadano en la figura del propietario-trabajador, aunque «olvida» la presencia de la esclavitud.

Siguiendo la argumentación de Doménech, la traducción contemporánea de estos principios conduce al control desde adentro de la empresa capitalista. El objetivo es constitucionalizar esta forma despótica de organización política de la economía, correlativa a la forma liberal de organización política de la sociedad. Los expedientes de este control son la expansión de los derechos del trabajo frente a los derechos de la rentabilidad capitalista.

En el fondo, este conflicto de derechos expresa la guerra entre la «economía política tiránica» del capitalismo y lo que Robespierre llamó «economía política popular». Los agentes burgueses del modo de producción capitalista habían logrado en vísperas de la revolución francesa «liberar» el precio de la harina condenando a no comer pan a la mayoría de los franceses —el alimento único, que llegó a tener el precio del salario de un mes por una rebanada de pan—. Los «economistas» pensaron —como afirma Florence Gauthier— que la subida de los precios de los granos era una medida correcta porque permitiría enriquecer a los productores y a los vendedores de granos y, por consiguiente, al fisco. «La libertad del comercio de los granos» resultó el nombre «científico» dado a la operación de especulación alcista de los precios de los granos y de las harinas. (Gauthier 2012) Esa «liberación» desató dos guerras por las subsistencias. En ese contexto, la demanda de una «economía política popular» no equivalía a una economía «pequeña» o «artesanal», sino a las «costumbres en común» que habían encontrado en el control de la expansión de la ganancia capitalista la garantía de la subsistencia personal y comunal, esto es, una posibilidad de organizar la economía en función de la vida de todos. Esa idea se actualiza hoy a través de perspectivas críticas de la «economía del crecimiento», cuando se mide este último en términos monetarios y externaliza los costos políticos, humanos, sociales y ambientales de la actividad mercantil.

Martí compartía el núcleo de esta doctrina republicana crítica de la expansión capitalista en su preocupación por el «con todos y para el bien de todos». Su República debía satisfacer «el anhelo y la necesidad de cada ciudadano, sin distinción de razas ni de clases, mediante la abolición de todas las desigualdades sociales y de una equitativa distribución de la riqueza».(Roa 2010, 450) El «suelo —agregaba Martí— es la única propiedad plena del hombre y tesoro común que a todos (...) iguala y enriquece, por lo que, para la dicha de la persona y la calma pública, no se ha de ceder, ni fiar a otro, ni

hipotecar jamás». (Martí 1991, 170) A partir del mismo juicio, Céspedes luchó por destruir de raíz el aparato de la economía sacarócrata cubana y Manuel Sanguily presentó una moción al senado de la república surgida en 1902—a la larga no discutido— que buscaba prohibir la enajenación de la tierra y de los bienes raíces.

El mismo problema lo recoge Marx cuando defiende que el futuro poscapitalista adquiriría la forma desmercantilizada de una asociación republicana de productores libres e independientes. En nuestros días, ese programa equivale a la constitucionalización del trabajo asalariado, a la búsqueda de alternativas de organización colectiva de la economía, al establecimiento de la función social de la propiedad, a la democratización de la propiedad ya no como «reparto» sino como control de los trabajadores/ciudadanos/consumidores sobre el proceso productivo, el consumo y la distribución, y a la responsabilidad social y ambiental que se le debe fijar tanto a la propiedad común como a la propiedad individual.

La construcción política del *todos* ha de quedar soportada entonces por el acceso democrático a la propiedad. Su objetivo es empoderar a los ciudadanos en el escenario mismo de la producción, para que puedan sostener y reproducir materialmente interacciones igualitarias en la esfera pública. Ese sentido de la propiedad como derecho de libertad ha sido rescatado contemporáneamente, entre otras, por las constituciones de Ecuador y de Bolivia. Durante las últimas décadas, la contrarreforma neoliberal logró limitar —o eliminar— las referencias a la función social de la propiedad, que habían sido consagradas en la mayor parte de las constituciones democráticas de la primera mitad del siglo XX. En su capítulo sexto (titulado precisamente «derechos de libertad»), la Constitución ecuatoriana reconoce el «derecho a la propiedad en todas sus formas, con función y responsabilidad social y ambiental. El derecho al acceso a la propiedad se hará efectivo con la adopción de políticas públicas (...)». Algo similar hace la constitución de Bolivia: «Toda persona tiene derecho a la propiedad privada individual o colectiva, siempre que ésta cumpla una función social».

La respuesta democrática al problema de Abela afirma que el *todos* supone una sociedad civil autogobernada. Afirmar el carácter *civil* de esa sociedad no procura invisibilizar las desigualdades sociales que atraviesan su constitución, ni dejar de ver cómo el poder económico particular de grupos y personas se traduce en un poder político sectario a su favor. Significa, por el contrario, civilizar la sociedad a través de políticas que rompan los lazos de dependencia personal y social e impidan el control de la cosa pública por parte de un grupo privilegiado y excluyente de poder. Ningún poder

supracivil —ni poderes privados económicos ni poderes burocráticos— puede acumular legítimamente la capacidad de disputar a la soberanía —al *todos* autogobernado— su derecho a definir el bien común. Por ello, la república martiana debía erigirse «sin interferencias, ni sumisiones, ni hipotecas que la subordinen, esclavizándola, al interés político y económico de su casta dominante». (Roa 2010, 448)

¿Qué relevancia tiene todo lo dicho hasta aquí para la Cuba de hoy?

Empiezo por la relevancia que tiene para su historia. Las guerras independentistas del siglo XIX cubano, con sus cuatro constituciones, tenían como objetivo conquistar una república independiente. Con los años, ese par de palabras perdió la relación que tenían —era un único y mismo objetivo— y quedó solo «la independencia» como el programa de aquellas luchas. Sin embargo, la independencia tenía la misma importancia que la República (esta era la forma política y social de la independencia) como ideal por alcanzar.

Maceo afirmaba formar parte «de esta República democrática, que ha sentado como base principal la libertad, la igualdad y la fraternidad y que no reconoce jerarquías». (Torres-Cuevas 1995, 113) Céspedes, por su parte, aseguraba: «Derrocada la autocracia española en Cuba, lanzados los enemigos de la libertad a los remotos confines del Atlántico envueltos en sus pabellones, desgarrados y cargados de sus propias cadenas, aquí no podrá existir otro gobierno que el republicano (...) La libertad más radical es la piedra angular en que se asienta y en que se sostendrá nuestra República». (Acosta de Arriba 1999, 111-112) Manuel Sanguily lo escribió con entera precisión: «La independencia llegó a ser un medio imprescindible, pero no era su única ni mucho menos su más preciada y alta finalidad, que solo se completaba con todas las conquistas o aspiraciones de la democracia, cuya cifra y compendio, cuya expresión cabal es la República». (Sanguily 1950, 15)

No es este el lugar para abundar en estas pruebas de la convicción demorepublicana de los independentistas cubanos. Solo apunto que quedan fuera de estas consideraciones la influencia de la revolución francesa (solo por curiosidad apunto que en La Habana, en los años previos a 1789, circuló *El Robespierre habanero*, como par de *El Robespierre español*), tanto en Martí como en el ideario y el constitucionalismo independentista y en los orígenes mismos de la nación cubana. Recuérdense apenas estos ejemplos: el escudo nacional está coronado por el gorro frigio, símbolo de la libertad republicana tras 1789; el triángulo de la bandera nacional, que sostiene la estrella solitaria, es símbolo republicano; la torre de la Plaza de Marte,

en Santiago de Cuba, también presidida por el gorro frigio, es el homenaje de los mambises a la República de 1902; el regalo que ese año hizo la República francesa al pueblo cubano fue una réplica de la Marianne, símbolo de la revolución francesa, y el título originario del himno nacional cubano, «La Bayamesa», está inspirado en «La Marsellesa». Al fin, en Cuba se luchó, sin dudas, por una República.

No obstante, el republicanismo oligárquico fue el establecido en América latina tras la independencia de España, fundado sobre la exclusión de las mayorías indígenas, negras y mestizas y del conjunto de los pobres libres y fue ese el régimen establecido en Cuba entre 1902 y 1933. La causa del sórdido prestigio de «aquella república» —que otorgaba sentido a la pregunta de El Bobo— radica en su perfil oligárquico y excluyente, no en su carácter republicano.

Así, el ideario republicano posee una imagen conflictiva en Cuba por su desenvolvimiento en el siglo xx nacional. El hecho de llamar «República» al régimen imperante desde 1902 hasta 1959 y «Revolución» al que lo sucedió, expresa este problema, pero no hace parte de su solución. Con todo, esta distinción entre Revolución y República no comenzó con 1959. Manuel Sanguily afirmaba en 1924: «Mirando hacia atrás ¿cabría pensar propiamente que la República no es la derivación legítima, sino acaso la adulteración, ya que no la antítesis, de los elementos originarios creados y mantenidos por la Revolución, que la engendraron y constituyeron? Porque en realidad parecen dos mundos contrapuestos: el uno, minoría candorosa y heroica, todo desinterés y sacrificio [la Revolución]; y el otro, mayoría accidental y traviesa, toda negocios y dinero [la República]». (Sanguily 1950, 304)

Ahora bien, la forma de gobierno que regula la Constitución vigente es, también, una República. Preguntar qué relevancia tiene todo lo dicho hasta aquí para la Cuba de hoy es preguntar por algo tan obvio como la importancia de la democracia. Pero normalmente cuesta mucho trabajo percibir lo obvio. El maestro Antoni Doménech ayuda a quien lea estas páginas —que yo apenas he intentado glosar aquí— a encantarse con la democracia y con la república: explica de forma francamente adictiva —porque la libertad es la sustancia más adictiva entre todas las conocidas— que República equivale a democracia y que democracia tiene que significar revolución. Una revolución cuyo principal objetivo es responderle a El Bobo su pregunta: que cuando se diga «con todos y para el bien de todos» nos estemos refiriendo tanto a todos los seres que viven y conviven como libres e iguales como a la lucha, contra todas las dominaciones, por conquistar esa forma de vida para el completo «linaje humano».

## Bibliografía

Acosta de Arriba, Rafael. *Los silencios quebrados de San Lorenzo*. La Habana: Editorial José Martí, 1999.

Castillo Santana, Mario G. «Fuerza por la unión, no unión por la fuerza.» *Espacio Laical*, n° Año 6 No. 1 (2010): 115-117.

Gauthier, Florence. «Sociología crítica.» *Entrevista con Florence Gauthier/Joan Tafalla*. 04 de 05 de 2012. <http://dedona.wordpress.com/2012/05/04/entrevista-con-florence-gauthier-sobre-robepierre-y-la-revolucion-joan-tafalla/> (último acceso: 25 de 07 de 2012).

Martí, José. «La futura esclavitud.» En *Obras Completas*, vol. 15, de José Martí. La Habana: Ciencias Sociales, 1991.

—. *Obras completas*, vol. 5. La Habana: Ciencias Sociales, 1991.

Marx, Carlos. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Madrid: Tauro, 1977.

Roa, Raúl. *El santo derecho a la herejía. La idea del socialismo cubano en Raúl Roa García de 1935 a 1958*. La Habana: ICIC Juan Marinello/Ruth Casa Editorial, 2010.

Rousseau, Jean Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social o Principios de derecho político*. Madrid: Tecnos, 2002.

Sanguily, Manuel. *Brega de libertad*. La Habana: publicaciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura, 1950.

Torres-Cuevas, Eduardo. *Antonio Maceo. Las ideas que sostienen el arma*. La Habana: Ciencias Sociales, 1995.

Varela, Félix. *Cartas a Elpidio. Sobre la impiedad, la superstición y el fanatismo en sus relaciones con la sociedad*. Miami: Editorial Cubana, 1996.

—. *Obras Escogidas (tres tomos)*. La Habana: Imagen Contemporánea, 2001.

Vargas Araya, Armando. *El Código Maceo. El general Antonio en América Latina*. La Habana: Imagen Contemporánea, 2012.